MonoKL

Yıl II Sayı IV-V mono kurgusuz labirent

Hegel



MonoKL MONO KURGUSUZ LABİRENT 2008 Yaz - Sonbahar Yıl:I Sayı: IV-V

Monokl
Hegel Özel Sayısı
2008 Yaz-Sonbahar

İmtiyaz Sahibi: Volkan Çelebi
Sayı Editörü: Volkan Çelebi

Yayın Kurulu:
Yeşim Keskin, Janset Karavin, Eren Rızvanoğlu, Irmak Alçar, Mert Bahadır Resioğlu, Cem Kurtuluş, Mutlu Yetkin

Düzelti:
Janset Karavin

Hukuk Danışmanı:
Adnan Demir

Grafik Tasarım:
İzzet Mamati & Janset Karavin

Teknik Alt Yapı ve Web Sitesi:
Kemal Şahin & Janset Karavin

Bu sayı Yapı Kredi Yayınları'nın desteğiyle çıkmaktadır.

İnternet Adresi ve Eposta:
www.monokl.net
blogasiri.monokl.net
editor@monokl.net
monoklacan@gmail.com

Dağıtım:
Dünya Süper Dağıtım A.Ş.
Telefon: 0 212 292 84 59

Yönetim Adresi/Yazışma Adresi:
Bereketzade Mah.
Galata Kulesi Sok. 29/7
Galata/Beyoğlu/İstanbul

ISSN: 1306 - 715X

Baskı:
Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3
Kağıthane - İstanbul
Telefon: 0 212 294 10 00
20.06.2008

ÖNSÖZ YERİNE - "SÖZ"

Öncelikle bu özel sayıyı, 4. ve 5. sayılar olarak, iki sayı şeklinde düşündüğümüzü belirterek başlamak istiyorum. Monokl'un biçimi açısından da dikkat çekici bir değişiklik sizlerin beğenisine sunuldu...

Tinin Görüngübilimi'nde tarihin gördüğü en etkili önsözlerden birisini yazan Hegel'in kendisi, felsefi bir çalışmaya yazılan önsözü yalnızca gereksiz değil aynı zamanda amaca aykırı ilan etmişti. Yine de, Hegel'in kendisi bu önsözü –önsözün felsefi hakikat durumunda yetersiz kaldığının bir göstergesi, edimsel bilmenin, Tinin eğitiminin, spekülatif/kurgul düşünüşün ve Mutlağın özne olarak kavranması anlayışının kendisine bir giriş olarak- tarihin yazı hafızasına eklemekten geri kalmadı.

Hegel'in görüşünde başlangıcın, sürecin kendisi de bilimin özsel içeriğiydi ve felsefi hakikat yalnızca süreciyle birlikte açımlandığında edimsel bir bütün olabilirdi. Hegel yaşamı boyunca sistematik bir bütünü sunmanın ve Tinin içeriğini elde etmenin tek yolunun kavramsal çıkarsama, kesinlik ve diyalektik devimden geçtiğine inandı. Felsefeyi bilinen anlamı olan bilme sevgisinden gerçek bilmenin/bilimin kendisine doğru dönüştürmek istediğini söylediğinde yüklendiği amaç, felsefenin dizgesel (Hegel özelinde dairesel bir biçime bürünen) bir betimlenişiydi.

Goethe'nin "bilimin tarihi bilimin kendisidir" sözünü düşüncesinin en özüne yerleştirmişçesine, sanatsal söylemlerin rengarenk karışımlarını da kullanarak zamanının bütün bilimlerini dikkatle özümsedi ve onlara sisteminde yer verdi. Sistemlerin çağının onunla sona erdiği çokça doğru ama öte yandan hayli de eksik bir tespittir. Zira, Hegel karşıtlarının saldırılarıyla ve takipçilerinin çalışmalarıyla, felsefesinin bütün bileşenlerinde yaşayan bir sistem olduğunu söyleyemeyecek olsak da, büyük bir ilgiye konu olmayı sürdürmektedir. Çoklarının, son olarak Derrida olmak üzere, gördüğü gibi Hegel sav-karşısav-bireşim üçlü yapısına dayanan devrimci yöntem ve onun sonuçları açısından hiçbir zaman karşısında zafer kazanılamayacak bir felsefe sunar. Öyle ki, Hegel'e karşıt olmak yalnızca onunla yan yana durmak ve son çözümlemede kendisinde karşıtını içine alma özgün yeteneğini barındıran bir yapı tarafından yutulmakla sonuçlanır. Böyle bakıldığında zaman Hegel'in sistemini çürütmek yerine, onu genişletmekte ve zenginleştirmektedir. Bu yüzden felsefe tarihinin yutan elemanı gibi görünen Hegel'e sistemli karşı çıkışlardan çok aforizmatik, kırılmış söylem ve çoklu hakikatler tasarısı –ki Hegel açısından tam bir hakikatsizliktir- ile itirazlar yükseltildiğini görürüz...

Sistemler çağı sona ermiştir ifadesinin ve diğer söylediklerimizin hepsinin ötesinde bizce Hegel'in Tini henüz yakalanamamıştır ve bu açıdan henüz bir sona ermeden bahsedilemez. Hiçbir şey sona ermez, zamanın ve aklın hileleri içerisinden geleceğe taşınır, en doğru anı ve ussal olarak edimselleşeceği günü bekler ve sonra ansızın Tinin yeni şimşekleri eskimiş ve umutsuzlaşmış görünüşlerin üzerinde belirir, dünyayı aydınlatır. Onun geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunda üstlendiği gerilim henüz bizim zamanlarımıza uğramamıştır. Duymak için çok daha derin kulaklara, görmek için çok daha çukurdaki

gözlere ve hissetmek için daha cesur yüreklere sahip olunacak bir çağda Hegel'in kartallar tarafından dağların bilinmedik köşelerine taşınmış yumurtaları olgunlaşacak, yavrular yeniden doğacak ve yükseklerden aşağı doğru yuvarlanırlarken hakikatin uçuşuna geçmeyi öğreneceklerdir: Hegel'in kendi ismine kavuşması ve huzur bulmasıdır bu.

Monokl'un uzun ayların emeğiyle ve gecikerek çıkardığı uluslararası katılımlı "Hegel Özel Sayısı" için *"önsöz yerine"* -gecikmenin sayının kendisinin sunacağı somutlukla okuyucu tarafından affedileceğini umut etmek istediğimizde- gerçekten ne yazılabilir? "Önsöz yerine" bir bütün olarak düşünüldüğünde bir önsözün kendisi olamayacak olan ama bir önsöz gibi davranması beklenen bir ara-durumu, olumsuzluğu, bir bütün-durumdan yoksunluğu anlatıyor: Ya da "... öyle değil aslında ama sen öyle düşünebilir ve onu kendisi olmayan bir biçim ve içerik olarak algılayabilirsin" demenin başka bir yolu. Bizim burada "önsöz yerine"den çıkarak üzerinde kısaca durmayı deneyeceğimiz konu bu uzun ayların emeği ve Hegel'den öğrenebileceklerimiz ile ilgilidir.

Önsözün felsefi bir çalışma açısından yetersiz vs. olmasını, bütünün anlaşılması için parçaların tamamının bağlantılı kılınmasından şiirsel bir tonda bahsedilmesini bir tarafa bırakalım. Bunlar Hegel'in dahiliğinden geliyordu. Eş deyişle süreçlerdeki bağlantıların bütünün temel karakterlerinden birisi olduğu düşüncesini yakalamasından. Biz başka bir durumdan bahsetmek istiyoruz. Ne yazabiliriz değil de ne yazılabilir diye sorduğumuzda çağın dayattığı edilgenlik hemen kendisini göstermiş oldu.

Biliyoruz ki; düşüncelerin, sağlamlığın toprağındaki serseri mayınlarla da olsa bizi öldürme ve daha yüksek bir bilinç biçimine doğru iteleme dönemi sona erdi. Kendi adımlarımız ve düşüncelerimizle tinsel emeğin gerilimini üstlenmeyi göze aldığımız bir çağda yaşamıyoruz artık. Biz hiçbir yere gitmiyoruz, her şey bize doğru geliyor –özel olarak bizi önemsediğini göstermek için de değil yalnızca her yerde egemenliğini duyurmak için- ve birileri bizim için bütünü yönlendiriyor, parçaların yerini değiştiriyor. Ne zaman toplanmaya, toparlanmaya çalışsak benliğimizin bütünlüğünden, düşüncenin sonsuzluğundan ve deneyimi kurarak ilerleten Mutlak'ın ufkundan ve zamanından sürülüyor buluyoruz kendimizi. Bu allak bullaklık, düşünüyorsak değil de yalnızca düşünülüyorsak var olma; ne kadar çok öz-ne olursak değil de, ne kadar çok nesneleşirsek o kadar değerli olma; ve zamansızlık olmayan bir zamanbilinçsizlikte yuvalanma,,, Tinin kaybettikleri in ölçüsünü biraz olsun hatırlatıyor bize.

Bütünü görebilmekten, parçaları canlı bir şekilde detaylara takılmaksızın resme oturtabilmekten o denli uzaktayız ki, genel sonuçları anlatabilecek bir önsöz bile kaleme almaktan korkar hale geldik. "Önsöz yerine" üzerine derince gidildiğinde genel bir pısırıklık, çekiniklik ve güvensizlik halinin anlatımı değil midir örneğin? Karanlığa gömülmüş gözlerimizi açarak bir önsözden daha fazlasını talep etmeyi, düşünceye ve düşüncenin en mutlak kaynağı olan benliğimize güvenmeyi, kendimizle kendimizin en zamansal isteklerine doğru tinsel bir gerilimi yaşama döndürmeliyiz. Hegel'in metaforlarından birisini kullanacak olursak, kendimizden çağa, oradan yine kendimize doğru bir merdiven sarkıtmanın zamanı geldi.

Tam da bu sarkıtma işinin altyapısını kurmak üzere yola çıktı Monokl ve kendisine bu ölü kültürün üzerine varolan bütün gücüyle, tükenene dek toprak atma sözünü verdi. Ölü toprağını attığımız kültürün içerisinde bizler de bireyler olarak yaşadığımızdan, biz de yavaş yavaş bedenlerimizden, ruhlarımızdan olmaya başladık. Önemli bir yanımızı, bizi biz yapan bazı ilişkilerimizi ve düşüncelerimizi arkada bırakmaya zorlandık. Bireysel tarihimizi kendisiyle dolduran bu deneyim bizleri yalnızca kendisinin içinde varolmaya itti. Hegel'in mutsuz bilinç dediği durumdan nasibimizi fazlasıyla almıştık. Ne kültürümüzün ne de kendi bilincimizin içeriğinden memnunduk; ona yeni bir içerik, yeni bir biçim ve öz bulmanın zamanı ruhlarımızı devindirdi.

Hegel'in Fransız Devrimi'ni destekleyen eylemini örnek alırcasına, özgürlük ağacını dikmiştik çıt çıt kırılan ruhlarımızın köklerini beslesin ve sağlamlaştırsın diye. Bedenlerimiz ve kültürümüzün zamanı ise ruhlarımız kadar hızlı ve coşkuyla hareket etmiyordu. Düşüncenin özgür çayırlarında, kırların coşkuyla dans eden duygularında tam hızımızı almışken, bizi görünmez iplerle bağlamış olan bir şeyler/birileri tarafından çekildik, durdurulduk. Burnumuzdan çıkan kızgın nefeslerle o ipleri bir an önce bulmak, onları boynumuzdan atmak ve Rousseau'nun doğuştan özgürlüğünün kıyılarına kendimizi atmak istedik. Fakat her seferinde, kendimizi tamamen kaybetme ve her şeyden olma ile, kopuşun deliliği ile karşı karşıya bulduk. Yine de bizi ayakta ve hayatta tutan, çalışarak sabretmemizi sağlayan özgür düşünmenin ve sonsuz sevginin birleştiği kırlara ve nehirlere olan özlemdir. Kırlar ve nehirler ki orada düşüncemiz ruhumuzun sonsuzluğa arınır, kırlar ve nehirler ki orada mutlak kişiselliğimiz nesnelliğin bütününe sızar ve evrenin her noktası bir başka noktaya eşit oranda

hayran kalır. Bu mücadeleyi ve hayalleri mümkün kılan söyleyebilecek bir sözümüzün, içine kendi zamanımızı ve özgün düşüncelerimizi kattığımızın bir sözümüzün olmasıdır.

Bunun için önsöz yerine bütün olarak bir söz, ve bu sayı özelinde de Hegel'in ruhundan yapılma bir söz diye başlık attık. Günün karartıları arasında şiirselliğin ve bilimselliğin iç içe geçtiği, deneyimi anlamlı bir şekilde kuran Mutlak'ın kartalı Hegel, hala başımızın üzerinde süzülmektedir.

Başımızı bir kere de yukarı kaldırarak, her şeyi bir kenara bırakarak, gökyüzüne bakalım. Hegel'in de süzüldüğü bu sonsuzluk içerisinde kendimizi, neden yaşadığımızı, neyi amaçladığımızı ve neyi yalnızca bizim başarabileceğimizi, bu göğün insanları tek çatı altında birleştirmesine benzer olarak bizim insanları birleştirecek ne yapabileceğimizi tasarlayalım. Gerçeklikle kendimizi karşılıklı bir şekilde, daha dengeli ve sağlıklı bir yaşayışa, deneyimler bütününe dönüştürebileceğiniz bir ana çekilelim. Özgürlüğün biçimler, giysiler, kıyafetler, görünüşler, önsöz yerine gibiler tarafından geceye ve hiçliğe batırıldığı; keyfiyet ve her şeyi yapabilme olarak liberal söylemin bir sirk alanı olarak tasarımlandığı bir dönemde hepimizin altına gelebileceği ve farklılıkları kapsayan bir öz-ne nasıl olunur, deneyimin içerisine Mutlak'ın kurucu ufku nasıl yerleştirilir hep birlikte düşünelim ama oturarak değil üreterek.

Hegel, kuşkusuz öz-ne, yalnızca özü gür, mutlak olduğunda ve tensel hallerini tinsel istekleriyle dengelediğinde, zamanın gerilimini ve yeni deneyim biçimlerinin parçalayan tehlikelerini Mutlak'ın iyimserliğiyle aştığında bütünsel olarak kendisini özgürlük yolunda hissedecektir diyecekti. Ve bu deyiş ne o zaman dinsel, mitsel ya da romantik bir kökleşme içeriyordu ne de şimdi. Modern ve sonrasındaki bütün eklentilerin çöplüğünde çareyi dinsel biçimi ve içeriği kuvvetlendirmekte ya da karşıt olarak tümden bütün değerlerin kendisini çöplüğün atıklarıyla özdeşleştirmekte bulanların çok da doğru bir yolda olduğu söylenemez. Düşüncenin ve duygunun birleştirici çatısı yeniden gündeme getirilmelidir. Bu söylenenler Habermas'ın aklın yapabileceklerinin bitmediği söylemini tam olarak desteklemese de –ki bunun temel nedeni kuru bir rasyonelliğin içine sığdırılmaya çalışılan biçimsel ve edimsel bilgiler bulamacıdır- Habermas'ın söylediklerini dikkate almak çok da yanlış olmayacaktır.

Özü en gürlerden olan Hegel tam bir özgür tinliydi. Yaşamı sanılanın aksine kuru ve heyecansız değildi, toplumsal durumların ve bireysel yaşamın nabız atışlarıyla, tutkuların en yoğunlarıyla doluydu. Çağını gözlemekten, onda yeni dünyanın biricik biçimlerini belirlemekten öylesine büyük bir haz duyuyordu ki, mektupları neredeyse bunlara ayrılmıştır. Hegel; belki de Antik Yunan'dan sonra dünyanın ulaştığı en yüksek kültür ortamında, Kant'ın ruhu, Alman Romantikleri'nin hayalleri ve Goethe'nin olgun yön göstericiliği arasında yaşadı.

Birilerinin söylediğinin aksine o Açık Toplum'un Düşmanı değildi, yalnızca gözleri alacak ve kör edecek derecede kör kılan açıklıklara, insanları düşüncelerinden ve duygularının doluluğundan eden şeffaflaşmaya/hiçleşmeye karşıydı (Biyografide de okunacağı üzere yaygın Hegel tasarımı yanlışlarla hatta yalanlarla doludur. Hegel ile ilgili en temel suçlamaları gerçekleştiren Popper'ın ve Hegel okumalarına kaynak aldıklarının çok yerinde ve güvenilir bir çürütülüşünü Walter Kaufmann bizzat yapmıştır).

Bütün toplumsal biçimlerin, din, sanat başta olmak üzere altına getirilebilecekleri çatıyı ve birliği aradı durdu. Bu Adorno'nun fazlaca eleştirdiği bireyselliğin silinmesi anlamına gelmiyordu onun için. Anlamı, bireyselliğin nesnellikte kendini bulmak olarak fışkırmasıydı. Üzerine çokça spekülasyon yapılan Mutlak Bilgi, onun için öznenin edimsel olanın tam emeğini üstlendiği, gerçekliğin kendisini aratmayacak denli düşünceleştiği bir durumdu, bir durum ki henüz bizim gözlerimiz için ölüdür.

Tin dediği dengeli ve kapsamlı bir birliğin imkanını tesis eden kültürler toplamıydı, insanın bütün yapıp etmeleriydi. Kuşkusuz, düşünce ve sezgileriyle yine sanılanın tersine karanlık, mistik ve romantik olmanın çok daha ötesinde bir yerlere değmişti. Yazısındaki sıkıntı, yalnızca kendisiyle ve çağıyla arasındaki mücadelenin değil, onun sorunu çok da iyi bir şekilde tespit ettiği gibi kendinden sonraki zamanların (yeni bilinç biçimlerinin ve deneyimlerinin) geriliminden besleniyordu. Felsefecinin kendi çağının çocuğu olması, Minerva'nın Baykuşu'nun uçuşuna ancak alacakaranlığın çöküşüyle başlaması (felsefenin ancak geçmiş, yaşanmış üzerinden çözümleme yapabilecek olması gerçeği) onun birçok noktada söylediklerini bulanıklaştırdı ama tam da bu belirsizliktir ki onu gelecek açısından diri tutan boşluğu yarattı.

Hegel'de, Mutlak'ın coşkulu ufku da bilimselliğin sıkı istemleri de bulunur. Yaşamın zenginliklerini, sanatın en heyecan verici biçimlerini ve yalınlığın yüksek yeteneğini yani "şiirsel Hegel"i görmek isteyenler onun öğrencileri tarafından yayımlanan ders notlarına bakabilirler. Özellikle "Estetik Üzerine Dersler", bir başyapıttır.

Kant'ın sıkılık, kesinlik, bilimsellik istemleri yolunda yürüyen bilimsel Hegel ise daha çok kendi yayımlandığı çalışmalarında hissedilir. Felsefe tarihinin en gözüpek, cesur ve sistematik girişimlerinden birisi Hegel tarafından üstlenilir. Özneyi kendi kendisini temellendiren ve ilerleten mutlak töz olarak konumlayarak bilincin deneyimlerini serimlemek [Tinin Görüngübilimi], düşüncenin geri planında çalışan kategorileri tamamen soyut olarak –Hegel'in deyişiyle iç kavramsal zorunlulukla ilerleyen- spekülatif düşünüşle açımlamaya çalışmak [Büyük Mantık]... ve Kant'ın tersine özne ile gerçeklik arasında bir kendinde-şey alanı koymayarak ikisini birleştirmeye ve yüksek bir bireşime götürmeye çabalamak, zamansal olanı felsefe içerisinde doğrudan eklemlemek ve Aufhebung (kapsayarak aşma) ile bütünün/tarihin anlaşılmasının anahtarını sunmak için tarihin kendisi Hegel'i beklemiş gibidir. - Ve burada tarihin en etkili kişiliklerinden olan Marx'ın, öyle ya da böyle, Hegel'in öğrencisi olmayı bir ayrıcalık saydığını söylemek bile onun büyüklüğünü anlatmaya yeter.

Şüphesiz ki, bilimsel Hegel ile şiirsel Hegel (Kaufmann için ilki Kant'a ikincisi Goethe'ye karşışık gelir) çalışmalarında tamamen ayrılabilir değildir. Özellikle ilk kitabı Tinin Görüngübilimi içerdiği şiirsel tondan, edebi ahenge ve oradan da bitişini Schiller'in bir şiiriyle yapışına kadar şiirsel arkaplanın yetkin örneklerini sunar.

Bir şeyin yerine onun kendisini ve ondan daha fazlasını değil ama onun hiçbir şekilde kendisi olmayanı ya da en fazlasından – özellikle sabah yeni kalkmışsak ve kafamız henüz kısıtlayıcı, öldürücü gündelik bileşenler tarafından boğulmamışsa- daha azını geçirmeye alıştırılmış zihinlerimizin paramparça hallerini biraz olsun Hegel etrafında birleştirmeyi amaçlayarak bu sayı için tehlikeli bir yolculuğa çıktık: Konumlarının can sıkıcı detayları arasında haz duyan, isimlerinin rahatsız edici ve üretkenlikten yoksun özlerini biçimlerin dansına teslim etmiş ve her seferinde emeğin, çalışmanın ve içgörünün çok uzaklarında olduklarını deneyimlediğimiz, isimleri hiçbir zaman-dan kendilerine geri dönemeyecek akademisyenlerimizin gölgeleri altında dinlenmeye cesaret edemeyerek,,, yalnızca kendi yeteneğimize, çalışmamıza ve heyecanımıza güvenerek.

Çağın temel bileşeni olarak yaşamlarımızı sarmalayan, bizi bilme iddiasından uzaklara saçan ve güvensizliğin, kaygının sessizlik dolu bulutlarına teslim eden arsız tembelliği, üretimsizliği ve yalnızca yaşam tarafından güdülmeyi maharet sayan kafa yapılarını Hegel'in ışığı ile sarsmak için; bir şeyi bütün ve kendisi olarak algılayamama, onu kendi bağlantıları açısından konumlandıramama hastalığına karşıt olanların da var olduğunu duyurmak için Monokl'un sözü var oldu ve kendi zamansızlığını açabilecek kadar sağlam bir şekilde karşınıza geldi. Badiou'nun deyişiyle zamanı tıka basa doldurmak değil, onda boşluk açmak bizleri diriltecek. Çağda hakikatin boşluğunu açmak bizleri, verdiğimiz sözü tutmuş sayarak, ebediliğin güzergahına uğurlayacak.

Zamana hakkıyla elveda demek için, onda zaman dolu zamansızlıklar bırakılması gerekir. Biz henüz gerçek ölümü tatmadan bunun ne demek olduğuna merak saranlardanız. Kendimizi bu zamandaki zamansızlığın içine, birer kahin ölü olarak, sizlerin okumalarınızın geleceğine teslim ediyoruz. Umuyoruz ki bu sayı kültürümüzün yükseltilmesi çabalarına katkıda bulunacaktır.

Yazılarla ilgili herhangi bir özet vermeye çalışmaksızın temel bilgileri aktaracağım. Dergiyi beş ana bölüme ayırdık. *Dış Bağlam* adını verdiğimiz lk bölümde Canfora/Froeb, Wolfgang Welsch, Wolfgang Bonsiepen, Dietmar Heidemann, Rolf-Peter Horstmann, Robert Pippin, Tom Rockmore, Kevin Stoehr, Robert Ware, Philip J. Kain, Andrej Warminski, George Vassilacopoulos, Clark Butler, Didier Moulnier ve Kenneth Westphal'ın yazıları bulunuyor. Bu yazılar için bu değerli akademisyenlerin her birisiyle olumlu yazışmalarımız ve görüş alışverişlerimiz oldu. Buradaki bütün yazılar Türkçe'de ilk kez yayımlanıyor. Canfora/Froeb, Welsch, Horstmann, Kain, Warminski, Moulnier'in yazıları dışındaki yazılar da Monokl'a özel olarak hazırlandı ve dünyada ilk kez yayımlanıyor.

Özellikle Chicago Üniversitesi'nde Profesör olan saygın Hegel uzmanı Robert Pippin'e dergi sürecinin her aşamasında sunduğu değerli fikirleri nedeniyle özel olarak teşekkür etmek istiyorum. Profesör Tom Rockmore ve Kenneth Westphal'ın da derginin bu hale gelmesinde önemli destekleri oldu. Unutmadan değerli Profesör Andrej Warminski'nin büyük bir incelikte bulunarak metnini Amerika'dan buraya posta yoluyla gönderdiğini de sizlerle paylaşmak istiyorum.

İkinci bölümümüz *İç Bağlam*. Bu bölümde Önay Sözer, Ahmet Soysal, Alper Türken, Doğan Göçmen, Nami Başer, Eren Rızvanoğlu, Çetin Türkyılmaz, Ömer Albayrak, Nazile Kalaycı, Mehmet Ali Sarı, Ersin Vedat Elgür,

Savaş Ergül, Mustafa Cemal, Ahmet Kavalak, Özcan Türkmen, Sibel Kibar, Yeşim Keskin, Volkan Çelebi ve Aziz Yardımlı'nın yazıları yer alıyor. Bu bölümde hem tanıtıcı hem de derinliği olan bir çok yazıyı bir araya getirdiğimizi düşünüyoruz. Bu bölümün oluşturulmasında Eren Rızvanoğlu'nun desteği özellikle önemliydi.

Üçüncü bölüm *Zamansız Uzam*. Bu bölümde ustaların yazıları bulunuyor: Giorgio Agamben, Jean Luc-Nancy, Alain Badiou ve Jean Hyppolite. Agamben, Badiou ve Nancy zamanımızın etkili düşünürleri. Onların Hegel'i nasıl ele aldığını görmenin heyecan verici olduğundan şüphe duyulamaz. Kojeve ile birlikte Fransız Felsefesinde yoğun Hegelci izler bırakmış olan Jean Hyppolite de konuklarımız arasında.

Dördüncü bölümün ismi *Hegel*. Hegel'in Türkçede ilk kez yayımlanmış olacak Büyük Mantık'ının girişini Aziz Yardımlı çevirisiyle sunuyoruz. Ayrıca Küçük Mantık'ın da Eleştirel Felsefe üzerine olan kısmını bu bölümde bulabileceksiniz.

Beşinci bölümde ise Robert Pippin, Tom Rockmore ve Kenneth Westphal ile Hegel üzerine yapılmış söyleşileri okuyacaksınız. Bu bölümün bir de sürprizi var. Son anda elimize ulaşan ve çevirmeksizin yalnızca Almanca orijinaliyle birlikte yer verdiğimiz Wolfgang Welsch söyleşisi.

Altıncı bölüm Hegel Sözlüğünden, Türkçe'de yayımlanmış Hegel eserlerinden; Kongre ve gelecek sayı duyurulardan oluşuyor. Bu bölümde, dergimize abone olmak isteyecek okuyucularımız için de bilgiler bulunuyor.

Burada derginin tamamı açısından belirtilmesi gereken önemli bir nokta, üzerinde uzlaşım sağlanmış felsefe kavramlarının derginin çevirilerinde tercih edildiği ve genel bir uyum yakalanmaya çalışıldığıdır. Telif yazılara ise hiçbir şekilde müdahale edilmemiştir. Gerektiğinde Türkçe'deki Hegel çevirilerinin kavramsal tercihlerinden farklı yollar izlenmiştir. Sözlük, Türkçe'deki Hegel çevirilerinin sahibi Aziz Yardımlı'ya aittir. Sözlüğe, felsefe çevirileri açısından tercih edilen ve başka açılardan daha güncel olarak algılanan kavramlar dipnot şeklinde tarafımızca eklenmiş ve okuyucunun dikkatine sunulmuştur.

*

Son olarak bu sayının karşınıza gelmesinde yoğun emekleri geçen isimlere teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda yayın kurulunda yer alan arkadaşlarım Eren Rızvanoğlu, Yeşim Keskin, Irmak Alçar, Janset Karavin, Mutlu Yetkin, İzzet Mamati canla başla çalışarak dergiye insanüstü katkılarda bulundular. Çevirileriyle bize destek olan Elis Şimson, Vanina Kutelas, Sibel Kibar ve Damla Şikel'e de ayrıca teşekkür ediyoruz. Birçok tartışmalara konu olsa da, çevirilerin yoğun emeğini üstlenerek Türkçeye kazandırmış olan, felsefe kültürünün oluşması için çalışmalarını yoğun bir şekilde sürdüren ve Hegel sözlüğünü kullanmamız için bize izin veren Aziz Yardımlı'ya; yön göstericiliğini ve ağabeyliğini eksik etmeyen Ahmet Soysal'a; görüşlerini paylaşarak bizleri motive eden Önay Sözer ve Alper Türken'e de müteşekkiriz.

Bu sayının yayımlanmasına ve dağıtımına destek veren Yapı Kredi Yayınları'nın Genel Yayın Yönetmeni Raşit Çavaş'ı, geliştirdiğimiz içerik ile ilgili bizlerden görüşlerini eksik etmeyen Cogito Dergisinin değerli ve anlayışlı editörü Şeyda Öztürk'ü, işbirliği sürecinde yapıcı bir rol üstlenen Yapı Kredi Yayınları editörlerinden Fahri Güllüoğlu'nu burada özel olarak anmak istiyoruz.

Siz değerli okurlarımız için bir sevindirici haberimiz daha var. YKY ile Monokl arasında kurulan işbirliği Türkiye açısından hayli önemli bir etkinlik olacağını düşündüğümüz bir "Uluslararası Hegel Kongresi" ile taçlanacak. Uluslararası Hegel Kongresi 14-15-16 Kasım 2008 tarihlerinde İstanbul'da gerçekleştirilecek. Yurtdışından kongreye katılımı kesinleşmiş isimler ve konu ile ilgili bilgi derginin bu sayısında yer alıyor. Bu konuyla ilgili daha detaylı bilgi ilerleyen tarihlerde hem www.monokl.net adresinden hem Yapı Kredi Yayınları'nın sitesinden (www.ykykultur.com.tr) elde edilebilecek.

*

Bundan sonraki sayımız, Yeşim Keskin'in editörlüğünde, Freud'un ardından psikanalizi en fazla etkileyen ve çoğunlukla bir filozof olarak anılan "*Jacques Lacan*"ı konu alacak. Uluslararası katılımlı olacak özel sayının kış mevsiminde çıkarılması planlanıyor. Bu sayıyla ilgili detaylı bir duyuru da içerde yer alıyor. Ayrıca bu sayıda ertelediğimiz "*İrlanda Şiiri*" dosyası bir dahaki sayıda karşınızda olacak.

Burada herkesin hoşgörüsüne sığınarak kişisel bir not düşmek istiyor ve ***bu sayıyı aileme ithaf ediyorum***.

Bir dahaki sayıda görüşmek üzere…

Volkan Çelebi

İçindekiler

dış bağlam |||||

iç bağlam |||||

İçindekiler

Hegel: Bir Yaşam Öyküsü

Maurizio Canfora/Kai Froeb* Çeviri: Irmak Alçar

STUTTGART VE TÜBİNGEN'DE GENÇLİK

Georg Wilhem Friedrich Hegel (yakın akrabalarının deyişiyle "Wilhelm") 27 Ağustos 1770'de Stuttgart'da doğdu.

Babası Georg Ludwig (1733-1799) Tübingen'de memur ve papazların olduğu bir ailedendi. Württemberg maliye servisinde, sıradan bir maliye tahsildarı olarak çalıştı (1766 "Rentkammersekretär", 1796 "RentkammerExpeditionsrat"). Annesi Maria Magdelena Louisa (kızlık soyadı Fromm, 1741-1783) Stuttgart'lı hali vakti yerinde ve Württemberg'in önde gelen teologlarının, avukatlarının ve yüksek bürokratlarının olduğu bir aileden gelmekteydi. O zamana göre çok iyi bir eğitim almıştı ve genç Hegel'e Latince öğretebilecek skolastik yeteneğe sahipti.

Georg Ludwig ve Maria Magdelena 29 Eylül 1769'da evlendiler. Hegel, üç çoçuklarından en büyüğüydü (diğer dört çocukları doğumlarından kısa bir süre sonra 1771, 1774, 1777 ve 1779'da öldüler.) Hegel'in kız kardeşi Christiana Louisa (1773-1832) 1807 ile 1814 arasında Josep von Berlichingen için dadılık yaptı, 1820'de sinir hastalığına yakalandı ve bir yıl Asylum'da (Irrenanstalt Zweifalten) kaldı ve bu olaydan sonra Christiana'nın Hegel'le ilişkisi zarar gördü (Hegel'in ölümünden üç ay sonra, kendini suda boğdu). Hegel'in en küçük kardeşi Georg Ludwig (1776-1812) Napolyon'un Rusya seferi sırasında çatışmada öldü.

Hegel üç yaşında Alman, beş yaşında da Latin okuluna başladı. Yedi ve sekiz yaşlarında Stuttgart Gymnasium'unda eğitim gördü. Çalışkan, ciddi ve başarılı bir öğrenciydi. İlgi duyduğu geniş alanlara ve okumalara olağanüstü merak gösterdi.

Sekiz yaşında, sevgili öğretmeni Löffer'den Shakespeare'in tüm çalışmalarını (Almancaya çevrilmiş 18 cildi) aldı. Yunan yazarların arasından Platon, Sokrates, Homeros ve Aristoteles en beğendikleriydi. Yunan tragedyalarından, Euripides ve Sofokles'den etkilendi ve çok genç yaşta Sofokles'in Antigone'sini (önce nesir ve sonra ikinci kez üniversitedeyken şiir olarak) çevirdi. Homeros'un İlyada'sını ve Yeni Ahit'i Yunancadan okudu. Tüm Latin yazarlar arasında Livius, Cicero, Longin , Longus ve Epiktetus en beğendikleriydi ve onların eserlerinin de bazılarının çevirisini yaptı.

Hegel aynı zamanda beşinci sınıfta, haftada 2 saat olmak üzere, İbranice öğrenmeye başladı. Okulunun öğlen vakti sunduğu seçimli ders ile de Fransızca öğrenmiş gibi görünmektedir. İngilizceyi de muhtemelen özel bir öğretmenden öğrendi çünkü onu, daha sonra Frankfurt'ta İngiliz gazetelerini okurken görüyoruz.

Hegel'in en beğendiği Alman Edebiyatı eserleri Goethe'nin Werther, Schiller'in Fiesko, Lessing'in Nathan, Klopstock'un Messias ve Hippel'in Lebeslaufe adlı eserleriydi. Alman Felsefesinde ise Moses Mendelsshon'un Phaedon'unu ve Wolff'un Logic'ini çalışmıştı.

Hegel'in en çok zevk aldığı oyunlar ise kağıt ve satrançtı.

1783'de 13 yaşındayken, Hegel ilk trajedisini yaşadı; çok sevdiği ve etkilendiği annesini kaybetti. Hegel ve kızkardeşi de aynı hastalığa aynı zamanda yakalandılar ve neredeyse ikisi de ölüyordu.

Çevirilerinin yanında, ana eseri, on sekiz ay boyunca (26 Haziran 1785'de 15 yaşındayken başladığı ve 17 yaşında 7 Ocak 1787'ye kadar süren) ara sıra tuttuğu günlüğüydü. Fakat çalışmalarındaki ana özellik aynı zamanda başlamış ve aralıksız toplayıp korumuş olduğu notlarına ve pasajlarına duyduğu sevgiydi. Bu koleksiyon, alfabetik olarak sıralanmış, klasik yazarların notlarını, gazetelerden bölümleri, felsefe tezlerini, ebediyat tarihini, aritmetiği, geometriyi, uygulamalı matematiği, fiziği, ahlakı, sosyolojiyi ve döneminin standart eğitimini içeren çalışmalarla doluydu. Bu notlar ilerideki ihtimamlar için işlenmemiş malzemeleri içine çekti ve onları tamamladı, buna rağmen öğrencilik yazılarında tamamen pasif değildi; genç Hegel hiçbir zaman yaratıcılığını kaybetmedi, klasik dünyaya duyduğu hayranlığını

ifade eden denemeler yazdı.

Hegel, 1788 Ağustosunda 18 yaşındayken Tübingen'deki Stift Teoloji Fakültesi'ne girdi. Tübingen'de öğrendikleriyle fazla zaman geçmeden geleneksel teolojiye ilgi duysa da dinsel öğütleri sıkıcı buldu ve daha çok hoşuna giden klasikleri okuma eylemini sürdürdü. İlk denemesinde ilan ettiği gibi, hala klasikleri çalışmanın daha avantajlı olduğuna inanıyordu. Aristoteles'i, Schiller'i, Spinoza'yı, Jacobi'yi, Herder'i ve Voltaire'i tercih etti (ki o dönemde yoğunlukla bunları çalışıyordu) ve Rousseau'nun eserlerine özel bir düşkünlük gösterdi.

Hegel Tübingen'in atmosferini boğucu buldu. Stift'in sıkı ve yapay disiplini ona kasvetli geçmişin soluk mirası gibi geldi. Fransız Devrimi'nin patlak vermesi , birçok öğrenci ve özellikle Hegel için, Tübingen Stift'in önemini yitireceği, yeni bir devrin başlangıcıydı. Hegel, öğrenmeyi hala seviyor ve akademik kariyerinde başarılı olmaya devam ediyordu. Sadece iki sene sonra Hegel eylül 1790'da PHD'sini ("Magister der Philosophie") aldı. Eylül 1793'de, 23 yaşında , imrenilen teoloji diplomasına sahip oldu. Hegel'in mezuniyet diploması onun yeteneklerinin yanı sıra vasat çalışkanlığını ve bilgisini de belgeliyordu. Asıl diplomada ise Hegel'in felsefede fazlasıyla çaba gösterdiği yazıyordu. Bu durum latince şöyle belirtilmişti : "Philosophiae multam operam impendit". Ama müsvetteyi hazırlayan kişi, "mutlam" (çok, fazla) kelimesini "nullam" (hiç) olarak yanlış çevirerek sonraki raporu yazdı. Daha sonra birçok özgeçmiş, bu hatayı tekrar etti. (bkz. Nicolin, "Briefe von und an Hegel", Vol IV/1 "Dokumente und Materialien zur Biographie", 1977 basımı, 46. belge ve yorum)

Hegel'in sıkıntılı görüntüsü, her zaman bisiklete bindiği ve birlikte bira içtiği akademi üyesi arkadaşları tarafından ona "yaşlı adam" lakabı verilmesine neden oldu. Terry Pinkard'ın Hegel biyografisinde belirttiği gibi:

"Her ne kadar Hegel Fakülte'nin yöntemlerine karşı isyankar olsa da, yine de gayretliydi, ciddi arkadaşlarla birlikteydi; teoloji fakültesinde arkadaşları ona "yaşlı adam" lakabını verdiler. Sadece barların kalabalığında , içki alemleri ve neşeli ortamlarda değil, her ortamda o hala az da olsa okuyordu ve hala öğrenmekle ciddi şekilde ilgilenmekteydi." (Pinkard 1996)

Hegel, ünlü oda arkadaşları Hölderlin ve Schelling'le yaptığı bilgi alışverişinden çok şey kazandı. Hölderlin'den Antik Yunanlıları sevmeyi öğrendikçe, öğretmenlerinin neredeyse Kantçı teolojisinden de bir o kadar sıkıldı. Schelling de bu yeni fikirlere katıldı. Memleketlerindeki dini atalete ve politikaya karşı çıktılar ve özgürlük ve aklın yeni öğretilerini oluşturdular.

1792 yazında, Tübingen'deki Fransız Devrimi'nden fikirler taşıyan Devrimci-Vatansever öğrenci kulübünün üyeleri tarafından, Hegel "en coşkulu özgürlük ve eşitlik sözcüsü" olarak adlandırıldı. Büyük ilgiyle Fransız gazetelerini okuyorlardı ve Hegel ve Hölderlin, karşıtları tarafından "kaba" Jakobenler olarak görülüyordu. Onlarla, aynı düşünceyi paylaşan kulübün öğrencileriyse Platon, Kant ve F. H. Jacobi çalıştılar. 14 Temmuz 1792'de Hegel, Hölderlin ve Schelling, La Marseillaise'i Almancaya çevirdiler ve Tübingen Teoloji Fakültesi yakınlarındaki çayıra özgürlük ağacı diktikleri söylendi. Bu eski hikaye şüphe uyandırırken (bkz. Dieter Henrich, "Hegel Studien" 3, "Leutwein über Hegel", 1965), hikayenin kendisi; onların siyasi eğilimlerinin anlaşılmasına yardım eder.

BERNE VE FRANKFURT'TA "ÖZEL ÖĞRETMEN"

Hegel, okuldan ayrıldıktan sonra boş zamanlarında Yunan edebiyatı ve felsefe çalışmayı umarken, özel öğretmen oldu. 1793'de Hegel , Johannes Brodhag'ın (Schiller'in Stuttgart'dan tanıdığı bir hanın sahibinin, "Ochsen'in") yardımıyla Yüzbaşı Karl Friedrich von Steiger'in çocuklarına Bern'de özel öğretmenlik yaptı. O günlerde orta sınıftan genç bir Magister in Teolog, papaz ya da özel öğretmenlik ("Hofmeister") arasında seçim yapmalıydı. Hem Hölderlin hem de Hegel özel öğretmenliğin sorumluğunu almayı seçtiler.

Bern'nin gerçekten önemli bütün vatandaşları gibi, Yüzbaşı ("Dragonerhauptmann") Karl Friedrich von Steiger (1754-1841), Bern Büyük Kurul'undaki (Conseil souverain) kanun koyuculardan biriydi. Bu görevi 1785'de babası öldükten sonra devralmıştı. Hem Karl Friedrich hem de babası Christoph von Steiger (1725-1785) önceleri Bern Oligarşisi'ndendiler fakat sonra o zümreyi eleştirdiler ve oradan

ayrıldılar. Steiger'lerin göreceli liberal fikirleri Hegel'le birlikte zenginleşti. Ayrıca Hegel'e Bern'deki çağdaş toplumsal ve politik durumu da tanıttılar.

Hegel'in Bern dönemi uzmanı olan Martin Bondeli'ye göre, Hegel ve Steiger'ler politika ve felsefeyle ilgili hararetli tartışmalar yapıyorlardı, buna rağmen genç Hegel Steiger ailesinin Bern politikaları hakkındaki eleştirilerini duymaktan ve bunların yerine Bilim (Wissenschaft) ve Eğitime (Bildung) önem vermelerini görmekten hoşnuttu.

Kışları, Steiger'ler, Bern halk kütüphanesi yakınındaki Junkerngasse 51 nolu evde kalırlardı. Yazları ise Tschugg bei Erlach'daki (Bern civarında) çiftliklerinde geçirirlerdi. Hegel, orada, büyük kardeş Christoph von Steiger'in (1651-1731) kurduğu özel kütüphanesini kullanırdı. Kütüphane, özellikle antik çağlardaki politik eserlere ve ortaçağ sonundan modern zamanlara kadar olan döneme özel ilgi duyan devlet adamı Christoph von Steiger tarafından genişletilmişti. Kütüphane, Bern'de bilinmeyen Fransız ve İngiliz yazarlar açısından zengin bir kaynaktı. Daha sonraları Karl Freidrich von Steiger, katalogladığı 3871 kitabı bağışladı (Martin Bondeli, Hegel In Berne, adlı kitabında kataloğun tamamını açıklar).

Hegel, Tschugg'da, kütüphanenin hatırı sayılır bölümünde yer alan ve özel ilgi duyduğu Montesquieu (Esprit des Loix), Grotius, Hobbes, Hume Leibniz, Locke, Macchiavelli, Rousseau, Shaftesburg, Spinoza, Tukidides ve Voltaire gibi yazarları okudu. Bu yazarlar aynı zamanda Christoph von Steiger'in da en beğendikleri arasındaydı. Hegel'in Bern döneminde, felsefe, sosyal çalışmalar, politika, ekonomi ve siyasal ekonomideki bilgi birikimini hayli genişletmiş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Herhangi biri, bu geniş ve uzmanlaşmış bilginin izini Hegel'in ünlü Hukuk Felsefesi'nde (1821) sürebilir.

Hegel, Bern'de Fransa'daki siyasi olayların karışıklığını gözlemlemeye devam etti. Reign of Terror'ün aşırı vahşetinin onu giderek büyüyen bir hayal kırıklığına uğratmasının ardından "Jirondenler'e" sempati duydu. Çoğu çağdaşlarının aksine, Hegel, Fransa'da arda arda gelen devrimci hükümetlerin getirdikleri değişiklikler hakkındaki olumlu ama ölçülü düşüncesini korudu. Hegel hiçbir zaman Fransız Devrimi'nin başarıları hakkındaki önceki olumlu yargısından vazgeçmedi.

Hegel'in, Jean-Jacques Cart'ın "On the Former Political Relationship between Vaud and the City of Berne" adlı kitapçığının Almancaya detaylı bir çevirisini yaptı. Bu onun devrim politikalarına olan ilgisinin ve Jironden amaca yönelik sempatisinin kanıtı oldu.

Cart'ın kitapçığının tercümesinde, Hegel tüm küçük Alman prenslerine, devrimin ilkelerinin yenilmez olmasından dolayı Fransa'nın askeri işgal zulmüne son vermek zorunda kaldığını açıkça belirten bir öğüt ekledi. ("Discuti justition moniti") Hem çeviri hem de yorum 1798'de (Hegel Frankfurt'a gitmek üzere Bern'den ayrıldığında) imzasız olarak yayımlandı (Hegel'in yazarlığı ancak 1909'da, 111 yıl sonra keşfedildi).

Felsefi gelişimindeki başka bir etki Hıristiyanlık incelemelerinden geldi. Lessing ve Kant'dan aldığı dürtü ile Hıristiyanlığın asıl kaynaklarına döndü ve İsa'nın önemini kendisi yorumlamaya çalıştı. Kendisi için yazdığı denemeler ancak bir yüzyıl sonra önem kazandı, Hegels Theologishe Jugendschriftten'in bir parçası olarak Hermann Nohl tarafından yayınlandı (1907, 1948'de T. M. Knox tarafından "Early Theological Writings" olarak İngilizceye çevrildi).

Bu denemelerinden biri İsa'nın hayatıydı ki burada İsa; Yusuf ve Meryem'in yalnızca oğlu olarak geçmekteydi. Filolog olarak da eleştirmekten vazgeçmedi ve 18. yüzyılın teolojideki uzun süreli rasyonalist hareketine göre mucizevi olanı yok saydı. Hegel, İsa'yı insanlığın umudu yapan, sözlerini ve tavırlarını içeren bir sır aradı ve onda sadece Kantçı ahlaksallıktan daha yüksek bir şeyin ifadesini buldu.

Hegel, erdem ve bilgeliğin karşıtlıklarının üzerine somut hayatta yükselmek için her zaman sonluluğumuzu saran ve sonsuza tanıklık eden Gerçek bir Tin bulur.

Hegel çağdaşlarının teolojisine karşı da önemli bir mücadele verdi. Ne Kant gibi rasyonel ahlaksallaştırma da ne de Fichte ve Schelling gibi cesur spekülatif sentezlerde tinsel özgürlüğü aradı. İnsanlığın somut hayatında kendi evrensel çaresini buldu.

Hegel, Kutsal Kitaba yönelmesine ve ortaçağ azizlerinin gizemli tinini tatmasına rağmen, onun İsa kavramı Sokrates'ten, barışmanın kaderi yolunda çok acı çekseler bile nazikçe gülümseyen Atina tragedyasının kahramanlarından izler taşıyora benzer. Hegel, günahların cezalandırıldığı antik teolojiden (hem Yahudi hem Yunan) esinlenmiş ve Tanrı ile birliğinin bilincinde huzurlu antik (Yunan) birey idealine yakın bir İsa portresi çizer.

Bu yıllar içerisinde, Hegel, Schelling ve Hölderlin'le de yazışmayı bırakmadı. Hölderlin, Jena'dayken, Hegel'i kayda değer bir şekilde etkileyen hevesle Fichte'nin kariyerini takip etmekteydi. Schelling, dahi çocuk, çoktan ünlenme yolundayken Hegel, Alman kurgusunun yanında saf tuttu. Bu üç arkadaş, onların geleneksel Etik'inin gösterişli yapısının tacı olarak Kant'ın Tanrı varsayımlarından alabilmeyi umdukları yardımı reddederek, çağdaşları olan teologları gün ışığına ve somut hayata doğru çıkmaya zorlar görünürler.

Bondeli'ye göre, Hegel Bern'de, Schelling'e gönderdiği mektuplarda değerlendirdiği gibi, kimi zaman söylendiği kadar yalnız değildi. Daha ziyade, bir "pratik Kantçı" olarak etrafını kendiyle hemfikir insanlarla çevrelemişti. Hegel, V. Sonnenschein adlı ressamla K. Oelsner adlı (Fransız Devrimi hakkında yazmış olan) yazarla, J. Baggesen adlı (Reinhold'un, Jacobi'nin ve Fichte'nin arkadaşı olan) aktif bir Jakoben ile ve S. von Berlepsch adlı (P. A. Stapfer'in arkadaşı olan) yazarla tanıştı.

Bu adamlar zamanlarının Bern'li Kantçı ve Fichteci entellektüel çevresinin birer parçasıydılar. Fichte'nin Bern ziyaretinden (1793 sonları) beri, özellikle J. Baggasen'in yardımlarıyla Bern'de Fichteci hareket gelişti. 1795'den itibaren, Bern'li bu genç alimler arasındaki düzenli bağlantılar ve Fichte'nin etrafında toplanma olağandı. Jena'daki bütün yazınsal topluluğun ileri gelenleri Bern'i ve 1796'dan itibaren etrafını ziyaret ettiler. 1790'larda Oelser, Stapfer ve Ith, Fransız eserlerini Almancaya çevirdiler (örneğin Stapfer Kant'ı Fransızcaya çevirdi).

Mayıs 1895'de Hegel Cenevre'yi ziyaret etti. Hegel ve diğer üç özel öğretmen Bernese Oberland'da çok hoş bir seyahat yaptı ve Hegel ayrıntılı bir günlük tuttu. Şelalelerden çok hoşlanmıştı fakat İsviçre'nin sefalet içindeki köy hayatını da bütünüyle gözlemlemişti. Buzullar ve kayalar için:

"Ölü yığınların ebedi görüntüsü bana tekdüze ve sıkıcı bir düşünceden başka hiçbir şey vermedi" diye yazmıştı Hegel.

Bern'deki anlaşmasının sonuna doğru, Hegel, Jena'da memur olan Schelling'den umut verici bir haber aldı. Frankfurt'da öğretmen olan Hölderlin, Hegel için Frankfurt'un merkezindeki Robmarkt'da şarap tüccarı Herr Johann Noe Gogel ailesinde öğretmenlik ayarlamıştı (Ocak 1797). Bu yeni memuriyet ona daha fazla boş zaman ve ihtiyaç duyduğu toplumsallığı sağladı. Hegel, bundan böyle yeni hedefine göz dikmişti – daha kazançlı bir akademik kariyerine başlamasını sağlayan düzenli bir gelir.

Frankfurt'da ardı arkası kesilmeyen, Edward Gibbon'ın Fall of the Roman Empire, Hume ve Montesquieu'nün de Kanunların Ruhunu da içeren, okumalarına devam etti. Rosenkartz (1805-1879, 1833'den ölümüne kadar Köningsberg'de görevlendirilmiş Hegelci felsefe profesörü ve ilk Hegel biyografisi yazarı) Hegel'in ekonomik sorularla ilgilenmesinin Frankfurt'ta başladığını saptar. Onun merakını kışkırtan aslında İngiltere'deki durumlardı ve düzenli olarak gazeteleri okuyor ve onlarla ilgili ayrıntılı notlar alıyordu.

Günlük politikaya ilgisi giderek artıyordu. Özellikle İngiltere'deki ticaret ve mülkiyet ilişkilerinden etkilenmiş görünüyordu. İngiliz gazetelerinden seçtiği bölümler de gösterir ki Hegel, fakir kitlelerin öfkesini bastırmaya çalışan zenginlik aristokrasisi ve soyluluk tarafından yönetilen kamu refahı hakkındaki sözde zayıf bir yasa olan 1796 tasarısının geçtiği Meclis tartışmalarını ilgiliyle izler. Hegel, aynı zamanda, Prusya Medeni Hukuku Reformuyla ilgili haberleri de izlemiştir ("Landrecht"). Rosenkranz'ın sözleriyle: " Hegel'in; sivil toplumun doğası; ihtiyaç ve iş; sınıfsal zenginlik ve işbölümü; yoksulluk; polis teşkilatı; vergilendirme vb. tüm fikirleri, sonunda Steutart'ın eksiksiz bir şekilde günümüze kalmış olan 19 Şubat–16 Mayıs 1799 arasında yazdığı "Inquiry into the Principles of Political Economy" adlı Ekonomi Politik kitabının Almanca çeviri hakkında yazdığı eleştiride toplanmıştır." (Karl Rosenkranz, "Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben", Berlin 1844, s.85-86 ve bkz. Georg Lukács: "The Young Hegel")

Burada bu dönem boyunca Kant'ın etik yazılarının eleştirisinde, Hegel, bir konunun soyut tartışmasını onu sistemli bağlamlar-arasında konu ederek düzeltmeye yönelir.

Hegel'in çağdaş politikalara ilgisinin sonraki göstergeleri basılmamış iki denemesinde bulunur. Bunlardan biri, 1798'de yazdığı adı "On the Internal Condition of Württemberg in Recent Times, Particularly on the Violation of the Magistrate Constitution" olandır. Diğer deneme ise, büyük bir ihtimalle Luneville'deki (1801) barıştan kısa zaman önce yazılmış olan Alman Anayasası Eleştirisi'dir. Her iki deneme de yapıcı olmaktan çok eleştireldir.

Hegel, memleketi Württemberg'deki duruma adanan birinci denemesinde, Württemberg'deki Mülk sahipleri kurulunun pasifliğinin, mahkemenin orta düzey memurlara uysal köleler gibi el koymasına izin veren politikanın işini kolaylaştırdığını gösterdi. Bu deneme, kendisini, eski mülk sahipleri ve Dükalık arasındaki çekişmeyi açığa vuran derin kurumsal Württemberg krizi hakkındaki kışkırtıcı tartışmanın içine atar.

Mülk sahipleri Württemberg'de yaşayanları temsil etmek üzere seçilen yargıçlarını tayin etmek ve Genel Mecliste toplanmak için geleneksel haklarını savunmak istiyorlardı. Yerleşik feodal çıkarlarını korumak isteyenlerle, Fransız Devrimi'nin ilkelerinden esinlenerek daha radikal değişikler önerenler arasında bölünmüşlerdi. Daha radikal akıl hocaları arasında Hegel'in arkadaşı olan Tübingen'li ünlü yayıncı J. Friedrich. Cotta da vardı.

Hegel, Genel Mecliste düzenli oturumların olduğu bir temsil sistemini öneren denemesiyle tartışmaya katıldı. Hegel açık ve özgür olan değişim ruhunun yurt dışında, Fransa'da olduğunda ısrar ediyordu. Bu denemeyi yayınlamaya çalıştı, fakat denemeyi fazla Frankofon bulan Stuttgart'daki bazı arkadaşları cesaretini kırdı. Yayınlanmamış ikinci politik denemesinde ise Hegel şöyle başlar: "Almanya artık bir devlet değil."

İmparatorluğun çöküşüne gönderme yaparak, feodal formların ve dini düşmanlıkların devamlılığını akılda tutarak, Hegel, imparatorluğun coğrafi bölgelerinden seçilmiş vekillerin ve merkezi güçle (Avusturya) kullanılan bir imparatorluk ordusunun yeniden şekillendirilmesini umuyordu. Ancak, böyle bir sonuç, gördü ki, sadece "askerin gücüne dayanan" bir şiddetle elde edilemezdi ve yalnızca Alman İmparatorluğunun hükümsüzlüğünü tarif ederdi. Bu durumda felsefecinin işi gözünün önünde şekil alan –gelen- çağın anahtarlarını çizmekti. Sıradan göz bile sadece sosyal hayatın eski formlarının ayrılıp dağılmasını görürdü.

Dini soruya olan eski ilgisi; yeniden daha felsefi bir biçimde ortaya çıkar. Hegel, evrensel ve Mutlak Tinselliği her iklime ve çağa uygunlaştıran olarak, pozitif dini, doğal dini ve insan hayatını taçlandıran ahlaksallığın içsel yükseliş idealini karşılaştırmakla başlar. Pozitif bir dini otoriter, dışsal veya siyasi güçler tarafından yüreğe zorla yüklenen olarak kabul etti. Doğal dini ise ulusal vicdanın, farklılaşan şartların değişkeninin ani gelişimi ve şartlar değiştikçe değişikliğin kendisi olan olarak. İsa'nın kusursuz dini, der Hegel, aşk ve barışma idealleri insanlığın gizli kalbiyle uyum içinde oldukları için değil, yalnızca İsa'nın otorite olmasından dolayı bir değer olarak tanıtıldığında pozitif din olur.

Yazılarının erken döneminde bile, Hegel, felsefenin hiçbir zaman sonsuzu ararken sonluyu terk etmemesi gerektiği fikrine sadık kaldı. Buna benzer yazılarda, Hegel, zamanla, filozofların hem doğal hem pozitif biçiminde olan temsili dine tercih ettikleri aklı, tinsel hakikati yakalamanın en açık aracı olarak gördü.

JENA: BİR PROFESÖR OLARAK YAŞAM MÜCADELESİ

Ocak 1799'da babası öldüğünde, doğal şartlar nihayet Hegel'in isteklerini yerine getirmesine yardım etti. Hegel, ona birkez daha öğrenim hayatını düşünmeyi sağlayan 3.154 guldenlik mütevazi mirası devraldı. 1800'lerin sonunda, Hegel'i, Jena'daki entellektüel hayatın coşkusuna uymayı umarak, iyi bira ve ucuz yaşamla ilgili Schelling'den Bamberg'i tanıtan mektuplar yazmasını isterken görüyoruz. Sonuçta, Hegel, Ocak 1801'de Jena'ya gitti. Romantik şairler Tieck, Novalis, Schlegel burayı kendilerinin gerçekten uzak fantastik gizemciliklerinin bir merkezi yaptılar ve Fichte, Kant'ın sonuçlarını devrimci düşüncelerin bayrağı yaptı, böylece Jena'da göz kamaştırıcı bir dönem başladı.

Schelling dönemin baş felsefecisiydi; bazı çevrelerde, fazla sıkıcı Kant takipçilerine karşı, Hegel Schelling'in mücadelesine yardım etmeye çağrılan yeni savunucusu olsak adlandırıldı. Hegel'in sergilediği ilk performans, söylentileri doğrulamak istercesine, Schelling'in tarafını tutmaya hizmet eden "Fichte ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark" adlı denemesi oldu. (1801, H. S. Harris ve W. Cerf tarafından çevrildi) Buna rağmen, daha fazla dikkat çekmeleri, Schelling ve Hegel'in 1802-1803 yılları arasında birlikte Kritisches Journal der Philosophie'de yazmaları oldu. O dönemde bir ya da iki konuda denemenin kimin tarafından yazıldığının belirsiz kaldı. Hatta, daha sonra, Cousin gibi yabancı eleştirmenler iki yazarın da birbirlerine çok fazla benzediklerini gördüler ve Hegel'in Schelling'in yandaşı olduğunu kabul etmekten çekinmediler.

Hegel'in o dergide yazdığı makalelerden en önemlilerinden biri, Jacobi, Fichte ve Kant eleştirisi olan "Glauben und Wissen"dı (Haziran 1802'de, W. Cerf ve H. S. Harris tarafından "Fate and Knowledge" (İnanç ve Bilgi) olarak çevrildi).

Hegel'in, onu Privatdozent mevkisine taşımaya hak kazandıran yazısının (De Orbitis Planetarum, 1801) konusu ise belki de Schelling'in Doğa Felsefesinin etkisi altında kalarak seçilmiştir. Hegel, Platon'un sayısal oranı kullanırken, Platon'un fikrinin, Mars ve Jupiter arasındaki gezegeni aramayı önemsizleştireceğine yeri gelmişken değinir.

Buna rağmen, Giuseppe Piazzi, 1 Ocak 1801'de çoktan, tam da orada, bir nesne bulmuştu. Tayf analizlenmesi (bu metot bu gün de kuyrukluyıldız ve gezegenleri anlamakta kullanılmaktadır) o günlerde bilinmiyordu, bu nedenle Piazzi bunun bir gezegen mi , bir kuyrukluyıldız mı yoksa bir cisim mi olduğundan emin değildi, fakat bu Mars ve Jupiter arasında kesinlikle önemli bir cisimdi. Bugün bunu asteroidlerin ilki olarak kabul ediyoruz(Ceres). Piazzi bu yeni gökcismini 9 dereceye kadar takip edebildi (güneş etrafındaki tam turunun yaklaşık %2.5'i). H. W. M. Olbers bu yeni cismi 7 Aralık 1801'de yeniden gözlemledi. O tarihe kadar, yeni gök cisminin keşfi hala tartışılıyordu. Kasım 1802'de Berlin'li astronot W. Herschel (Uranüs'ü bulmuştu) Cerres'in bir gezegen değil , bir kuyruklu yıldız olduğunu sonucunu çıkardı.

Ağustos 1801'de tezi kabul edildiğinde Hegel'in yeni bir gök cisminin keşfinden henüz haberi yoktu. Hegel'in daha sonraki eleştirmenleri bunu bilimsel bir hata olarak, daha da kötüsü, Hegel tarafından yapılmış metodolojik bir hata olarak gösterdiler. Bu hatanın saptanmasını Hegel'in a priori felsefe olarak iddia ettiği çalışmasına olan eleştirilerinin tohumu olarak kullandılar (bkz. Prof. Neusers'in bu konu hakkındaki diğer araştırmaları).

Hegel'in 1801–1802 Mantık ve Metafizik derslerine sadece 11 öğrenci katılmıştı. 1803 senesinin ortasında, Schelling'in Jena'dan Würzburg'a gitmesiyle birlikte Hegel, kendi görüşleriyle çalışmak zorunda kaldı. Platon'u ve Aristoteles'i yeniden okuduğu felsefe derslerinin dışında Hegel, Homeros ve Yunan Tragedyalarından parçalar okudu, kitaplardan alıntılar yaptı, fizyoloji derslerini dinledi ve çeşitli bilim dallarıyla ilgilendi.

1804'de Hegel (aralarında Hegel'in takipçileri olarak Berlin'de felsefe profesörü olan Hollanda'lı Dutch van Ghert ve Gabler'in de bulunduğu) otuz kişilik - ortalama katılımın daha düşük olduğu - sınıflarda kendi sistemini anlatma olanağı buldu. Aynı zamanda, en az bir defa matematik dersi de verdi. Derslerini verdikçe özgün sistemini zamanla geliştirdi ve derslerinin birçok özetinden – her zaman ertelenmiş olan - bir felsefe ders kitabı oluşturmayı vaat etti.

Şubat 1805'de Weimar'da Extraordinarius Profesör rütbesi aldı ve Temmuz 1806'da 100 talerlik ilk ve tek maaşını çekti. Jena'daki birçok öğrencisinin ona olan bağlılığına rağmen, Hegel K. C. F. Krause'den daha popüler değildi. Ortalama bir öğrenci, J. F. Fries'i daha anlaşılır buluyordu. Hegel, 1805'de, birçok meslektaşının düşük katılımı yüzünden ayrıldığında, felsefesinin daha uygun bir zemin bulabileceğine inandığı Heidelberg'de bir yer için Heinrich Voss'a mektup yazdı. Maalesef bu başvurudan bir sonuç çıkmadı.

O zamanki derslerinden önemli notlar kaldı. Bu yazılarında "idea'dan", "tanrısal gizemin gecesi" olarak bahsedildiğinde veya mutlağın diyalektiğe 'tanrısal hayatın yolu' dendiğinde - hiç bir zaman kaybolmayan dini bir ton seziliyordu. Yine de görüşleri daha da netleşiyor ve Schelling'den farklılığı daha da belirginleşiyordu.

Schelling ve Hegel sanattan çok bahsederler, ama Schelling'in estetik modeli; sanatın kendi alanının olduğu ve sanatçının; ulus veya çağ ile gerekli, yakın bir ilişkisi olmayan ayrı bir mesleği olduğu modern zamana aitti. Tersine Hegel'in estetik modeli, ulusal sanatın bu eserlerinde, sanatın ayrı bir bölüm olmadığı, günlük hayatın bir parçası olduğu ve sanatçının ayrı bir kişilik değil de güzelliğin gücünün ve topluluğun tutkusunun birleştiği yerde görüldü. "Tinin Görüngübilimi'nin" altyapısı olan Felsefe Tarihi Derslerinde şunları yazdı (Bamberg, 1807, J. B. Baillie 1910, revised 1931, A. V. Miller'dan daha doğru versiyonu):

"Bu tür bir sanat ortak iyilik ve herkesin çalışmasıdır. Her nesil güzelleştirip bir sonrakine bırakır; her biri evrensel düşünceye katkıda bulunacak birşeyler eklerler. Dehaya sahip olduğu söylenenler, teker teker yazdıklarıyla ulusun genel şeklini değiştirecek bazı kazanılmış özel yeteneğe sahiptirler. Ürettikleri kendi keşifleri değil, aksine bütün toplumun ürettiğidir; daha doğrusu, buldukları ulusun tümünün hakiki doğasında bulduğudur. Her biri taş üstüne taş koyup yapıtını yükseltir. Sanatçı için de aynısı geçerlidir. Bir şekilde sonuncu olmanın şansına sahiptir ve taşını koyduğunda; kemer kendi kendini ayakta tutar".

Daha öncede belirttiğimiz üzere, Hegel, bütün dünyayı ele geçirecek değişimin farkındaydı. Çıkardığı sonuç ise şuydu:

'Yeni bir çağ başlıyor. Sanki Dünyanın-Tini, kendini tüm yabancı nesnel varoluştan arındırabilmiş ve sonunda Saltık Bilinci kendine uygulamayı başarmıştır.'

BAMBERG VE NUREMBERG'DE ÜNÜ BEKLEMEK

14 Ekim 1806'da Napolyon Jena'ya geldi. Goethe gibi, Hegel de ulusal felakette yurtsever bir titreme hissetmedi, Prusya'da gördüğü tek şey kibirli ve yolsuzlukla dolup taşan bürokrasiydi. Çatışmadan önceki gün arkadaşı F.J. Niethammer'e (1766–1848) yazdığı mektupta "Dünyanın Ruhu", imparator ve Prusyalıların yıkılma olasılığından duyduğu tatminden bahsetmişti. Kitap çalışmaları dikkatinin odak noktasıydı. Bamberg'e yolladığı son mektubun güvenliğinden şüpheli, Fransız askerlerinin konakladığı yerdeki varlığından rahatsız bir şekilde, Phanomenologie'nin (Görüngübilim'in) son sayfalarını da yanına alıp Pro-rector'ün evinde sığındı.

Hegel parasal açıdan çok zor durumdaydı. Maddi desteği olmadığından, Niethammer'dan borç almak zorunda kalan Hegel'in güçsüzleştirilmiş bir üniversite için de ümidi kalmamıştı. Tüm bunların üzerine, bir de ev sahibesini hamile bırakmasıyla bekar hayatı umulmadık bir yöne sapmıştı. Christian Charlotte Burkhardt (kızlık soyadı Fischer) 5 Şubat 1807'de Hegel'in gayri meşru oğlu Georg Ludwig Friedrich Fischer'i dünyaya getirdi. Küçük Ludwig bir süreliğini Jena'da, iyi tanınmış bir yayımcı olan Fromann'ın evinde kaldı. Filozofun kendine yetmeyen durumu, üstüne bir de yeni doğmuş oğlu ve kesinlikle evlenmeye niyetli olmadığı yalnız sevgilisinin masraflarıyla daha da kötüleşmişti.

Hegel Bamberger Zeitung'dan gelen (1807–1808) editörlük işini memnuniyetle kabul etti. Hegel gazete için hiç başmakale yazmamıştı ama Napolyon'un sert ve ideolojik sansürleri ve başka birçok zorluklara karşın gazeteyi ayakta tutacak beceri ve sivri zekaya sahipti.

Niethammer sonunda olaya müdahale etti; Ekim 1808'de, o tarihten Ağustos 1816'ya kadar koruduğu Nümberg'deki Aegidien-Gymnasium'da rektörlük mevkisi Hegel'e sunulmuştu (Bu okul günümüzde hala var: şimdiki ismi Melanchton Gymnasium, belki de eski rektör ve profesörü sayesinde, bugün şehrin en seçkin okulu konumunda).

Hegel, Niethammer'in okul organizasyonu ve eğitim reformu projesindeki yerini doldurması için çağrılmıştı. Bu zamanlarda Bavyera kurumlarını yenileme döneminden geçmekteydi. Eğitim sistemi, Hegel'in de, 1840'da yayımlanan 'Philosophical Propaedeutics'da (A.V. Miller'ın tercümesi, 1986) üzerini durduğu ve felsefe, etik, mantık ve psikoloji dersleriyle desteklediği şekilde yeniden düzenleniyordu. Bavyera yönetiminin muhalefeti ve tutulucuğuna karşın, Hegel iyi bir idareci ve öğretmen olmayı başarmıştı.

Öğretmen ve okul müdürü olarak Hegel öğrencilerine güveni ve disiplini, öğrenci gruplarına ve sporlarına karışmadan sağlamayı başarmıştı. Ödül günlerinde genel ilgiyi çekmeyi bilen konular ve bakış

açıları üzerinden okul senesinin değerlendirmesini sunardı. Bu konuşmalardan beşi saklanmıştır. İlki dil bilgisi ile kısıtlanmamış klasik yazı eğitiminin avantajlarını gösteren bir örnektir. Hegel şöyle yazar:

"Yunan ve Roma edebiyatının temel çalışmalarının mükemmelliği ve yüceliği, zevk ve bilimin ilk ve solmayan tonunu ve rengini veren entellektüel bir kaplıca, seküler bir vaftizdir.'

Askeri idmanların okullara eklenmesini konu alan bir diğer konuşmasında ise, Hegel şöyle der:

"Öğrencileri öncelikli hedeflerinden saptırmayan bu idmanlar yine de her öğrenciye, toplumdaki yeri ne olursa olsun, ülkesini ve kralını koruması veya bu ilkelere uyarak elinden geleni yapması gerekeceği ihtimalini hatırlatıyor. Herkese doğal gelen bu duygu ve görev, öncesinde tüm vatandaşlar tarafından kabul edilmiş olsa da, toplumdaki bazı kesimlere yabancı gelmeye başlamıştır."

16 Eylül 1811'de Hegel eski aristokrat bir aileden gelen Nürnberg belediye başkanı ("Bürgermeister") Freiherr Jobst Wilhelm Karl von Tucher'ın (1762–1813) kızı Maria ("Marie") Helena von Tucher (1791–1855, mezar taşında yazan 1835'in tersine!) ile evlendi. Kocasına hiçbir maddi fayda getirmedi, ama gerçekten mutlu bir evlilikleri oldu. Koca olarak, Hegel gelirinin ve harcamalarının hesabını dikkatlice tutuyordu. Nuremberg'deki maaşı 1500 guldene yükselmişti ve artık bir evi vardı; Heidelberg'de profesör olarak aşağı yukarı aynı maaşı alıyordu. Berlin'de ise 3000 taler civarında bir geliri olacaktı.

Evlenmelerinden bir sene sonra, Marie, doğumundan kısa süre sonra hayatını yitirecek olan bir kız bebek dünyaya getirdi. Sonrasında onların iki erkek çocuğu oldu; ilk çocuk, Friedrich Wilhelm Karl (7 Haziran 1813-1901), Erlangen'de Ortaçağ Profesörlüğüne yükseldi. Vaftiz babası Niethammer'den ismini alan küçük kardeş Thomas Immanuel Christian (24 Eylül 1814-1891), Prusyalı bir bürokrat olarak kariyerini sürdürdü, 1858'de Prusya kraliyet hazinesinin mütevellisi ve 1868'de Brandenburg eyaletinin Evangelist Kilisesi İdare Heyeti'nin başkanı oldu. Hegel'in bu oğlu felsefe kariyerini sürdürmemeyi seçti ve teolog olarak Ortodoks partisinin liderlerinden biri oldu. İronik bir geri dönüş müydü bu? Tarihçiler babasına meydan okumayı tasarlayıp tasarlamadığını sorabilirler.

Sonrasında, Heidelberg'de yaşarlarken Ludwig'in annesi öldü, ve Hegel'ler Ludwig'i birlikte yaşamak üzere evlerine getirdiler. Ludwig yeni ailesine ayak uyduramadı, ve on dokuz yaşında (1826'da) evden ayrılmaya zorlandı. Ludwig paralı asker olarak Hollanda ordusuna katıldı, ve 1831'de, Hegel ölmeden birkaç ay önce Batavia'da (Jakarta) hizmet ederken ateşlenip öldü. Büyük bir ihtimalle Ludwig'in ölüm haberi babasına hiç ulaşmadı.

Hegel'in tek başına çıktığı Viyana, Prag, Hollanda ve Paris turlarında karısına yazdığı mektuplarda yumuşak ve mutlu yaşamının etkisi vardır. Hegel; mektuplarında, birlikte geçirdikleri güzel anıları hatırlayıp, yükümlülüklerinden arınsa zamanını evde, kitapları ve karısı arasında bölüştürerek geçirmeyi tercih edeceğini yazıyordu. Viyana'daki dükkanların vitrinleri ve Fransız hanımların çeşit çeşit şapkaları hakkında da sözler sarfediyordu. Bunlar derin felsefe sistemlerine dalmış bir profesörün yazması gerekenlerle pek örtüşmüyordu. Bu mektuplar bekar hayatındaki istek ve heyecanın, şiirlerle dile getirilen duyguların, zamanla olgunlaşıp ileri yaştaki eve ait bir mutluluğa hayat vermesiydi.

1812'de "Wissenschaft der Logik"in ('Science of Logic') ilk cildini yayımladı, çalışma 1813'te çıkan ikinci, ve 1816'da çıkan üçüncü cilt ile tamamlandı. (tercüme: W. Wallace, 2. baskı, 1894, W. H. Johnston ve L. G. Struthers 1929, ve A. V. Miller 1969) Bu çalışma ile Hegel ilk defa - sonrasında gelecek ufak tefek değişiklikler dışında - sisteminin kaba taslağını açıklamış oldu. Fikirleri, dünya çapında bir kitleye ulaşmaya başlamıştı.

BİR RÜYANIN TAÇLANDIRILMASI: HEİDELBERG VE BERLİN'DE PROFESÖRLÜK

Hegel'in hocalığının sekizinci döneminin sonlarına doğru, Erlangen, Berlin ve Heidelberg'den profesörlük teklifleri aynı zamanlarda önüne konmuştu. Prusya'dan gelen teklifte Hegel'in üniversite camiasından uzun süre uzak kalmasından ötürü paslanmış olabileceğine dair kuşkular da yer alıyordu. Bunun üzerine Hegel, Heidelberg'deki pozisyonu kabul etti, Fries da o sıralar Jena'ya yeni taşınmıştı (Ekim 1816).

Bir dersinde sadece dört öğrenci toplanmıştı. Buna karşın Hegel, "Felsefe Ansiklopedisi Üzerine" ve "Felsefe Tarihi" derslerine yirmi hatta otuz kişilik sınıflarda ders verdi. Cousin ile ilk tanışmaları bu sırada olmuştu, bu tanışıklık daha sonra Berlin'de pekişecekti. Öğrencileri arasında, "Religion and its Inward Relation to Science"(1822) adlı kitabına Hegel'in önemli bir önsöz yazdığı Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs de (1794–1861) vardı. Sıradışı öğrencilerinin arasında ise Rus ordusuna hizmet vermiş ve sonrasında Hegel'in bilgisini dinlemek üzere derslerine katılan Estonya'lı baron Boris d'Yrküll bulunuyordu. Hegel'in dersleri ve kitaplarından pek bir mana çıkaramayan baron, öğretmeninin tavsiyesi üzerine daha basit çalışmaların üstüne eğildi, ilerleyen zamanlarda ise Hegel sistemi üzerinde kafa yormaya devam etti. Diğer önemli öğrencileri Hinrichs ve Carove'idi.

Heidelberg'deki süre zarfında, Hegel aynı zamanda edebiyat dünyasının üzerine de eğildi. Dersleri sırasında kullanmak üzere 1817'de "Enzyklopadie Der Philosopshischen Wissenschaften Im Grundrisse'yi" (ilk 1817'de basılan, geliştirilmiş 2. baskısı 1827'de, elden geliştirilmiş 3. Baskısı 1830'da ve dersleri ve diğer çalışmalarından birçok Ek ve alt notları eklenmiş çalışma 1840'da Freundesausgabe'sinde çıktı ve 1959'da ilk defa İngilizceye çevrildi) bir araya getirdi. Tarihçiler açısından bu çalışmanın başka bir anlamı ise tamamı Hegel'in elinden çıkmış ve Hegel Sistemi'ni tam olarak ortaya koyan tek belge olmasıdır. "Encyclopaedia Logic" adını taşıyan ilk bölüm "Mantik Bilimi'nin" kısaltılmış versiyonudur, "Kısaltılmış Mantık" veya "Küçük Mantık" (Almancası: 'Kleine Logik', 1873 tarihli W. Wallace'ın tercümesinde bile yanlış aktarılan terim). İlk bölümü takiben, ilkelerin Doğa Felsefesi'ne uyarlanmasını tanımlıyor, üçüncü ve son bölümünde ise Tin'in Felsefesi'ni/Mind (Geist) içeriyordu.

Bu çalışmanın yanında, filoloji ve felsefe bölümlerinden sorumlu yardımcı-editör olarak, "Heidelberg Jahrbücher'de" iki makale yazdı – ilki F.H. Jacobi hakkındaydı, ikincisi ise sert eleştiriler getiren "A Criticism on the Transactions of the Estates of Württemberg in 1815-1816" isimli siyasi içerikli bir makaleydi.

15 Mart 1815'te Württemberg kralı Frederick, krallığının mülk sahiplerinin de bulunduğu bir toplantıda yeni anayasanın bir müsvettesini sundu. Bu Anayasa tasarısı Prusya'lı aydınlıkçılar tarafından ilerleyici olarak tanımlanıyordu. Frederick'in valisi Kral I. Wilhelm yüksek mertebenin Anayasa onayını almak üzere bir kurultay oluşturdu. Kurultay, özellikle finans konularında farklı ve marjinal bir statü verecek olan bu projeyi öfkeyle karşıladı. Yüksek mertebe vekilleri kendilerini eski Kral'ın sadık takipçileri olarak ilan ettiler; geleneksel Alman ve Orta Çağ metotlarını kullanarak siyasi ve idari işleri sürdürmekte ısrardı davrandılar.

Haziran 1817'de Kral'ın tasarısını geri çevirdiler. Eski Kanun'a yabancı olan kalabalık bir halkın varlığına rağmen, büyük bir çoğunluk eski sisteme geri dönüşü uygun buldu. Sinirleri gerilmiş olan Kral çoğunluğu görmezden gelerek anayasasını zorla kabul ettirmeye kalkıştı. Cumhuriyetçi Friedrich List'in isteği üzerine, Stuttgart'ta yeniden basılan siyasi içerikli makalesinde Hegel, Kral I. Wilhelm'in tarafını tuttuğunu açıkça belirtti.

Hegel'in Kral I. Wilhelm'in görüşlerine olan bağlılığı siyaset felsefesiyle birebir örtüşüyordu (bkz. olaydan bir sene sonra Heidelberg'deki Hukuk Felsefesi dersleri). Hegel'in bakış açısı Almanya'ya göre oldukça ilericiydi.

1818'de Hegel Berlin Üniversitesi'nden ikinci defa gelen, Fichte'nin 1814 yılındaki ölümünden beri boş kalan felsefe bölümü dekanlığı teklifini kabul etti. (Bu mevkiyi kabul ederek bir üniversite öğretmenliğinden daha önemli bir mevkiye geçebilme umudu boşa çıkacaktı: Hegel profesörlükten daha ileri gidemedi.) Yeni atanmış Din, Eğitim ve Sağlık Bakanı (1817–1838) Baron Karl Sigmund von Altenstein'in (1770–1840) Hegel'in Berlin'e çağırılmasında büyük bir desteği vardı.

Altenstein, Prusya'ya, 1806'daki Napolyon'a karşı yenilgiden 1813'de Leipzig'deki son zafere kadar Prusya'ya önderlik eden Aydınlıkçı Reformcular grubunun bir üyesiydi. Bu grubun diğer üyeleri arasında Wilhelm von Humboldt (1767–1835), Stein (1757–1822) ve Başbakan (1810, Stein'ı takiben) Hardenberh (1750–1822) vardı. Siyasi programları Fransız Devrimi'nin yarattığı iyi sonuçlardan esinlenmişti. Bu iyi sonuçların Devrim'den sonra da devam ettirilmesinin gerektiğini ve bunun ancak "yukarıdan gelen" iyi bir yönetimle, yani "demokratik" aracılara başvurmadan

yapılabileceği görüşündeydiler. Hegel'de üniversite dünyasında aradıkları hakiki desteği bulduklarına ikna olmuşlardı.

İki farklı grup Reformcuların politikalarına karşı sert bir tavır almıştı. Bir tarafta "Eski Kanun" yani feodalizm ve Ancien Regime'in önünü kesecek veya devirecek herhangi bir teklifi nefret ile karşılayan gerici kesim, gerici grup vardı. Bu kesimin kabinede çok iyi destekçileri vardı (mesela İçişleri Bakanı, von Schuckmann), ve Prusya mahkemelerinde dikkatlice dinlenirlerdi. Onların en büyük destekçileri 1820'lerden itibaren etkisi güçlü şekilde artan ve rahatsız edici derece gerici politikalarıyla tanınan - sonrasında IV. Frederick William olacak – Prensti.

Diğer tarafta ise "Alman Milliyetçiler" olarak tanınan, Schleiermacher sayesinde Berlin Üniversitesinde güçlü temsilcileri olan demokrat kesim vardı. Esin kaynakları arasında Fries da vardı. Alman Milliyetçiler 'Gerçek Alman Ruhu'na aykırı olduğunu öne sürerek reformcuların programına karşı çıktılar. Onlara göre asıl reformun yabancı (mesela Fransız) ilkelerinden bağımsız olarak aşağıdan, "Volk'tan"(Halk) gelmesi gerekiyordu. Bu Romantik görüşleri doğrudan demokrasi, bireysellik, milliyetçilik ve bazen yahudi aleyhtarlığı ve yabancı düşmanlığından kaynak buluyordu. Duygudan, vicdandan ve fiziksel güçten yanaydılar, rasyonalizm ve soğuk kanlı analizlerin karşısında duruyorlardı. Yazılı kurallar ve bunların derlenmesine karşı durup kendiliğinden oluşan kararların yanındaydılar. Aynı zamanda üniversite ve eski öğrenci alışkanlıklarını değiştirecek herhangi bir reforma karşı, gurur (ve düello) onlar için önemliydi.

Hegel; rasyonalizmin ve felsefenin, kanunların derlenmesinin ve kurumsallaşmanın karşısında olan hem gerici gruba (hayatı boyunca Fransız Devrimi'ne ve getirdiği ilkelere hayranı oldu) hem de Alman Demokratik Hareketi'ne karşıydı. Altenstein ve Hardenberg'in temsil ettiği reformcuların yandaşı olduğu aşikardı.

"Alman" hareketinden ve Fries'ın felsefesinden derinden etkilenen bir Jena öğrencisinin (Karl Ludwig Sand) gerici Rus casusu (ve tanınmış tiyatro yazarı) August van Kotzbue'yi ölümüne bıçaklamaya karar vermesi ile durum değişti. Metternich'in elinde bulunan sıkı yönetimdeki "Yüce İttifak" (Karlsbad'ın ayak izlerinde) terörün İmparatorluğa daha fazla yayılmaması için Almanya'ya sansürün geri getirilmesi ve üniversite profesörlerinin yakından izlenmesini uygun buldu.

1821'de Hegel "Grundlinien Der Philosophie Des Rechts'i" yayımladı (Hegel'in toplanmış çalışmaları Freundsausgabe'nin 8. cildi olarak, E. Gans'tan Hegel'in derslerinden paragrafları ile birlikte, 1833; 2. Baskı 1840; ed. G. J. B. Bollan, 1901; İngilizce tercüme "Philosophy Of Right", S. W. Dyde, 1896, T. Knox 1952, ve en güveniliri A.V. Miller 1977). Hegel'in "Work on Moral and Political Philosophy"sinin (1820'de beklenen) yayımlanması sansür yüzünden ertelendi. Hegel'in çalışmaları hem gericilerin görüşlerine (Haller'in felsefesi ve Hugo ve Savigny'nin hukuk teoriyle temsil edilen) hem de demokratik, Alman hareketine ters düşüyordu. Fries, Devlet'in sürdürülebilirliği için hayali istek ve arkadaşlığı savunan "sığlığın elebaşı" olarak damgalanmıştı.

Hegel'in felsefesi – akılsızca sıklıkla tekrarlananın aksine – yalnızca Prusya Devleti için bir çözüm değildi. Bütün olarak bakılacak olunursa, Reformculara katılmıştı. Altenstein "Hak" ile duyduğu memnuniyeti sergiliyordu. Bir yıl öncesinde, 1820'de, Altenstein Hegel'i Brandenburg'daki Prusya eğitim sistemini yenilemesi beklenen kuruma; Kraliyet Akademi Tetkik Kurumu'na atamıştı bile. Okullar değişmekteydi, daha hümanist oluyorlardı, dinden daha az bahsediliyordu. Daha önce eleştirdiği eğitimi değiştirebilmek Hegel'i çok tatmin ediyordu.

Berlin'de geçirdiği 13 sene zarfında, Hegel'in ruhunun tümü derslerinde sergilenmişti. 1823 ve 1827 arasında Hegel'in faaliyetleri tepe noktasına ulaştı: Not'ları sonsuz geliştirmeye açıktı. Bu geliştirmelerin yazılı baskılarda nasıl bir iz bıraktığına bakıyoruz: 'Aesthetics' (yayımlayan Hotho 1835 -38; tercüme: 1920 F. P. B. Osmaston), "Philosophy of Religion" (yayım tarihi 1832, 2. Genişletilmiş baskı 1840; tercüme: 1895 E. B. Speirs ve J. B. Sanderson), "Philosophy of History" (yayım: 1837, oğlu Karl tarafından; tercüme: 1858 J. Sibree, revised 1899) ve "History of Philosophy" (yayım: 1833-36; tercüme: 1892-96, E. S. Haldane ve F. H. Simson) çoğunluğu öğrencilerinin notlarından oluşan bu kitapları editörleri tarafından yayımlanmıştı. Mantık, Psikoloji ve Doğa Felsefesi dersleri "Enzyklopadie"sinin

'Freundeausgabe' notlarında bulunur.

Bu seneler boyunca Almanya'nın her yanından, ve daha uzaklardan yüzlerce öğrenci Hegel'den etkilenmişti. Ünü çalışkan ve akıllı takipçileri tarafından yurtdışına yayılıyordu. Leopold Dorotheus von Henning (1791–1866) gelecek vaad eden öğrencileri Hegel tarafından verilecek olan derslerin ağırlığına hazırlıyordu. Eduard Gans (1798-1839) ve Heinrich Gustav Hotho (1802-1873) Hegel'in yöntemini siyaset bilimi de dahil özel gök araştırmalarına da taşıdılar. Halle'de iş arkadaşlarının konuya olan kaygısızlık ve umursamaz hallerine karşın Hinrichs Hegelciliği devam ettirdi.

Derslerinden üçü özellikle Berlin dönemi ürünleridir: bunlar Estetik, Din Felsefesi ve Tarih Felsefesi'dir.

Estetik: 1830 devrimini takip eden yıllarda, genel ilgi, siyasi hayatı dışarıda tutarsak, tiyatro, konser salonları ve resim galerilerine döndü. Hegel de oralara sık sık uğrayan biriydi ve gazetelerden sanat yazılarını toplardı. Tatildeyken, güzel sanatlara olan ilgisi onu, birçok kez, bir eski resim görmek uğruna yoldan çıkardı. 1824'de Viyana'da her anını İtalyan operasında (özellikle Rossini), balede ve sanat galerilerinde geçirdi. 1827'de Paris'te İngiliz bir tanıdık eşliğinde Charles Kemble'dan bir Shakespeare oyunu izlemeye gitti. Hegel'in sanata olan yakınlığı (derin ya da tarihsel olmasa da) 1820, 1823, 1826 notlarının biraraya getirilmesinden oluşan estetik derslerine bir yenilik getirdi ki onlar birçok açıdan, gerçeği spekülatif ışıkta görme çabalarının en başarılı olanlarıydı .

Din Felsefesi: Bu dersleri de yöntemlerinin başka bir uygulanışıdır. Ölmeden kısa süre önce "Tanrı'nın Varlığını Kanıtlayıcı Okumalar" adı verilen dersi yayımlamaya hazırladı. Hegel'e göre bu Dinin en yüce biçimiydi. Din ile ilgili bu dersinde sadece Hıristiyanlık değil, bütün dünya dinleri ile ilgilendi. Bir yandan dini vasat dünyevi bir uygunlukta, en az olana indirgeyen "rasyonalist" teologları eleştirdi. Diğer yandan Schleiermacher'i duyguyu dinde, sistematik teolojinin üstünde bir yere yerleştirdiği için yerdi. Hegel orta yoluyla dogmanın dini duygularda örtük olanın rasyonel gelişimi olduğunu göstermeye çalışıyordu. Hegel'e göre herşey yoruma bağlıydı, akıl gerçeğin en önemli ölçütüdür ve bu, gerçeği dine dahil eder. Ancak bu sonuca varabilmek için felsefenin bir yorumcu olması gerekir ve bu anlamda, tartışmalı olarak, üstün olan da odur.

Bu bakış açısı, Kutsal Yazıların Vahiy'ini yüce olarak gören E. W. Hengstenberg'in yeni düşünce okuluna ters düşüyordu (örneğin, literalizm ve aşırı tutuculuğun bir biçimi). Hegel için bu durum pozitif ve otoriter olmasından; tinin en derin isteklerinin düşünülmesinde insan kalbinin ve insan zihninin yok sayılmasından beri bir nefreti temsil ediyordu.

Berlin'de, Hegel sonunda rahat bir ekonomik konum elde etti ve seyahat etme fırsatlarını değerlendirdi. 1820'de Dresda'yı ziyaret etti ve şehrin Rönesans mimarisine aşık oldu. Yanında, daha sonra Hegel'in cenazesinde güzel bir konuşma yapacak olan, sosyal basamakları hızla tırmanan ("Mahkeme demagog'u" olarak tanınan) radikal fikirlerin yazarı Förster vardı. Dresda'dayken ünlü Alman şair Ludwig Tieck ile tanıştı. Beraber Shakespeare ve başka yazarlar hakkında konuştular, ama Hegel'in şiir ve nesir bilgisi Tieck'i etkileyemedi. Hegel aynı zamanda içten beğenisini açıkladığı İtalyan rönesans ressamlarının tablolarının sergisine gitti.

1822'de Hegel Hollanda ve Aşağı Ren ülkelerini gezdi. Kabaca, Alman Jacobin Georg Forster'in güzergahını izledi. Bu seyahat esnasında, Hegel Magdeburg'da sürgüne yollanmış ünlü Fransız devrimci Carnot'yu ziyaret etti.

Hegel Köln'e de gitti ve katedraldaki ortaçağ Alman resimlerine hayran kaldı. Anvers ve Brüksel'e gittiğinde arkadaşı ve Hollanda devlet memuru Van Ghert'de kaldı. Hegel Brüj şehrine aşık oldu (Paris'ten dönerken de aynı yolu ve aynı şehirleri ziyaret edecekti).

1827'de Hegel Paris'e gitti ve Palais du Luxembourg ve Odeon Tiyatrosu'na yakın bir yerde kaldı. Hegel şehri, arkadaşı olan ve onu takdir eden Victor Cousin'in rehberliğiyle gezdi. Hegel operaya gitti, Louvre'u gezdi ve Paris'e hayran kalıp, onu çok sevdiği Berlin'le karşılaştırmaya çalıştı. Karısına: 'Paris; uygar dünyanın başkenti' diye yazdı.

HEGEL'İN BERLİN'DE SON YILLARI

Hegelci bir okul oluşmaya başlamıştı. Takipçiler arasında akıllı öğrenciler, boş kafalı taklitçiler ve felsefeyi lirik şiirlere çeviren romantikler vardı. Muhalefet ve eleştirme yalnızca yeni okula kimlerin katılıp katılmayacağını açıkça belirlemeye yarıyordu. Hegel'in doğum günleri, dar arkadaş çevresinde tebrik mahiyetindeki sözleri başlatan bir etkinlik oluyordu. 1826'da onu takdir edenler tarafından düzenlenen bir kutlamada, Herder, Hegel'in zümrelerinden 'yeni tanrılar' olarak bahsetti: ona birçok şiir ve gümüş bir kupa sunuldu. 1830'da öğrenciler Hegel'e onun onuruna bir madalya verdiler ve 23 Ocak 1831'de III . Frederick William (ve aralarında Schleiermacher'inde bulunduğu 72 kişiyle beraber) Hegel'i bir şeref nişanıyla taçlandırdı. ("Rotter Adler-Orden III. Klasse"; en düşük nişandı).

Ekim 1829'da Hegel Üniversite'nin Rektörü seçilmişti ve 25 Haziran 1830'da, Augburg İtirafının 300. yıldönümünde, Latince yaptığı kabul konuşmasında, Hegel kendini, Katolik kilisesini Pagan dünyasının iyi özelliklerini gözalıcı kusurlar olarak görmesinden ve mükemmellik tacını yoksulluğun, ılımlılığın ve itaatkarlığın alçakgönüllü özelliklerine vermesinden sorumlu tutacak kadar cesaretli hissetti.

Hegel Berlin'de (yanlış bilgilendirmenin aksine) Prusya felsefesinin kralı konumunu hiçbir zaman elde edememişti. Tersine, siyasi ve felsefi düşünceleri Akademinin önde gelen isimleri tarafından iyi karşılanmamış ve inkar edilmişti (bu isimlerin arasında Savigny ve Schleiermacher da var). Hegel düşüncelerine karşı duran bu isimler yüzünden hiçbir zaman Kraliyet Bilimler Akademisi'ne gidemedi. Hegel'in zor durumunu açıklamak üzere bir örnek vermek gerekirse doğum günlerinin (örneğin 1826'daki) neşesin ve kutlamasının bile karşıtları tarafından Hegel'i kötü göstermek üzere kullanıldığını söyleyebiliriz. Resmi Prusya Gazetesi'nde çıkan Hegel'in hayranlarının onun için düzenlediği doğum günü şenliklerini gören Kral Frederick William o kadar kıskanmıştı ki Prusya gazetelerinde kişisel kutlamaların artık yeri olmayacağını belirtti.

Başbakan Hardenberg'in 1822'deki ölümünden sonra, Prusya yönetiminde Hegel'in yandaşı bir tek von Altenstein kalmıştı. Hegel'in felsefesi, nadiren davet edildiği sarayda da şüpheyle gözlemleniyordu. Saraya bir kez 1831'in sonlarında, Kronprinz'in kendisini akşam yemeğine bizzat davet etmesiyle gitmişti. Bu yemek boyunca, veliaht (gelecekteki IV. Friederich Wilhelm) Eduard Ganz (Hegel'in en yetenekli öğrencisi) tarafından – Hegel'in talimatıyla - dersi verilen Hukuk Felsefesi'ne saldırdı. Arnold Ruge'nin hatırladığı kadarıyla (Hoffmeister'in edition of Hegel Letters, vol. III, p.472, 687 numaralı mektubun altında) Veliaht Hegel'e şöyle dedi: "Profesör Gans'ın bütün öğrencilerimizi birer Cumhutiyetçiye dünüştürmek istemesi kabul edilir birşey değil! Onun Hukuk Felsefesi üzerine yaptığı dersler yüzlerce öğrenci tarafından takip ediliyor ve herkes tarafından biliniyor ki sizin düşüncenize tamamen liberal, hatta Cumhuriyetçi bile diyebileceğim bir ton veriyor. Neden öğrencilerinize kendiniz ders vermiyorsunuz?"

Hegel en iyi felsefeci olabilirdi, ama kesinlikle en yüreklisi değildi. Bu dolaysız saldırıya maruz kalarak, Veliaht'tan özür diledi ve "Gans'ın derslerinin içeriğinden haberdar olmadığını" belirtti.

Hegel'in Gans'ın hiçbir dersine girmemiş olması, Gans'ın siyasi eğiliminin kimse – meslektaşları, öğrencileri (Hegel'in oğlu Karl da) dahil olmak üzere) – tarafından fark edilmemesi ve Hegel'i öğretmen asistanının aslında kim olduğunun bilmemesi inanılır gibi değildi.

III. Friedrich Wilhelm, henüz saray mensubuyken Hegel'in bir sözüne takılıp kalmıştı (basılmış Hukuk metninde değil de derslerinin birinde söylediği bir söz). Bu söz Kral'ın gücünün sadece "evet" demek ve 'i lerin noktalarını yerleştirmek'ten" ibaret olduğu sözüydü. Kral sinirli bir şekilde 'Peki ya yapmazsam?' diye atıldı (bkz. Jacques D'Hondt, "Hegel en son temps", Paris, Editions Sociales, 1968 – s. 100).

Arkadaşlarının gözlemine göre Berlin'deki son yılları sırasında Hegel gittikçe tutucu bir ruh haline bürünüyordu. Filozofun Fransa'da 1830 Temmuz Devrimi'nin baş gösterme korkusunu ifade etmesi bunun bir yansımasıydı. Bu söylenenlerde doğruluk payı olmasına rağmen, sonuçları aşırıdır. 1830'da üç farklı devrim patlak verdi: Louis Philippe d'Orléans'ı tahta getiren Fransa'daki Temmuz Devrimi; Rusya işgaline karşı çıkan Polonya ayaklanması ve Belçika'da Hollanda'ya karşı açılan bağımsızlık savaşı. Hegel bu üç olaya farklı açılardan yaklaşıyordu.

Fransa'ya bakılacak olursa, Burbon'lara karşı duran "Liberal'lerin" temsilcileri ile Hegel'in sağlam bağları vardı. Fransa'daki en yakın ilişkilerinden biri Victor Cousin'di. Filozofumuzun aynı zamanda devrimci geçmişte özel bir yeri olan, XVIII. Louis tarafından Magdeburg'a sürgün edilen Carnot'yu ziyaret etmek için fırsatı olmuştu. Hegel bu ziyaretten memnuniyetle bahsetti. Hegel hiçbir zaman Fransa'daki monarşistlere veya gericilere sempati göstermemişti. 1827'deki Fransa seçimlerinde Hegel – Cousin ile birlikte – Liberallerin kazanmasından yanaydı.

Temmuz Devriminin ilk kıvılcımları 1829'da, Fransa'nın anayasal anlaşmasının tersine Kral X. Charles'in yeni, tutucu, Katoliklikten esinlenmiş bir yönetim dayatmasından ortaya çıktı. Hegel, başlarda devrimi karışık bir soruna verilen aşırı bir cevap olarak itham eder (siyasi değişime olan dereceli yaklaşımı). Hegel, yorgun ve yaşlı bir filozofun düşüncelerinin aksine, bu ortaya çıkan Temmuz Devrimi'nin savaş ve karmaşıklık içinde geçecek yeni bir dönemin başlangıcı olmasından korkuyordu. Olay geliştikçe, Hegel Devrimin sonucunu kabul etti ve bunu "Tarih Felsefesi Üzerine Dersler'ine" (1830) ekledi:

"Anayasanın herkesin uyduğu bir standart olmasına ve iki tarafın da yemin ederek kabul etmelerine rağmen, hükmeden taraf; varolan kurumların yok edilmesini bir vicdan meselesi olarak gören Katolik taraftı. Öteki ihlal (ki bu Temmuz Devrimi'dir) bu yüzden meydana gelmiştir ve yönetim alaşağı edilmiştir."

Şair Heinrich Heine, Hegel'in demeçlerine gönderme yaparak, onu şaka yollu 'Alman Felsefesi'nin Orléans'ı" olarak sunuyordu.

Belçika'daki devrim ve Polonya'daki ayaklanma içinse Hegel şüpheci bir yaklaşımı uygun bulmuştu, hareketleri başlatan milliyetçi ve Katolik ideolojilerinin ancak devrim öncesi düşüncelere geri götürebileceklerini vurgulamıştı. Bu konuda iki olayı da olumlu karşılayan ünlü radikal Heinrich Heine, Hegel ile aynı fikri paylaştı.

Üzerinde çalıştığı son edebi girişim 1826'da Berlin'de "Sozietat für wissenchaftliche Kritik'in" (Bilimsel Eleştiri Topluluğu) kurulu ve çıkardıkları senelik "Jarbücher für wissenschaftliche Kritik'de"(1826-1827) arkadaşları Eduard Gans ve Varnhagen von Ense'ye yardım etmesiydi. Bu incelemenin amacı, zamanının edebi ve felsefi üretimlerine, bilginin genel ilerlemesine bağlı olarak, katılımcıların isimleriyle onaylanmış eleştirel bir cevap vermekti. Dergi sadece Hegel için değildi ve bir defadan fazla Hegel diğer editörleri tahakküm atına almayı denediğinde sert ve kesin bir muhalefetle karşılaştı. Hegel dergiye Wilhelm von Humboldt'un "Bhagavad-Gita" (1827) yayımının eleştirisi, Hamann'ın yazılarından bir tanesi ve Solger (1828), ve Göschel'in (1829) kitapları hakkında olumlu eleştiri içeren birçok makaleyle katkıda bulundu.

Hegel'in son çalışması Preussiche Staatzeitung'da çıkan (son bölümlerinin sansürlü olduğu) 1831 İngiliz Reformcu Kanun Tasarısı üzerineydi. Bu, kanun tasarısının yeni parlamento üyelerinin özellikleri üzerinde muhtemel etkileri ve getirebileceği tedbirler üzerine bir çalışmaydı. Bu son konu üzerine yazdıklarında İngiltere'nin diğer Avrupa Kıtası ülkelerine nazaran tekellere indirilmesi ve gücü kötüye kullanmanın çözümlerini bulmak üzere çok az çaba harcadığını belirtmişti. Ayrıca, toprak hakları, oyun kuralları, fakirler ve hükümet tarafından tanınmış Kilise – özellikle İrlanda'daki – gibi konularda soruların cevaplarını aramak üzere yaptığı araştırmalarda İngiliz parlamentosunun yasama gücünün diğer batı Avrupa ülkelerine göre yetersiz ve sönük kaldığını yazmıştı.

1831'de kolera Avrupa'ya yeni ulaşmıştı. Hegel ve ailesi Kreuzberg'deki yazlık evlerine geçmişlerdi ve Hegel oradayken Mantık Bilimi'nin (1832'de yayımlandı) ilk bölümünün yeniden gözden geçirilmesini bitirdi. Kışın ilk aylarında Kupfergraben'deki evine geri döndü. Bu ziyaret sırasında, hukuk dersinde Hegel'in Hukuk Felsefesi'ni kullanmak üzere öneri sunan arkadaşı Gans ve Hegel arasında bir tartışma yaşandı. Bu yapılanı patronluk olarak gören Hegel, yazısının oradan alınmasını istedi. 14 Kasımda, hastalığının ilk gününden sonra uykusunda sessizce öldü. Cenazesi değeri bilinen birinin önemiyle itibarlı oldu. Solger'in cenazesinde kendi için seçtiği, Dorotheenstadlischen Friedhof'da (Chausseestrasse 126), Fichte'nin yanına ve Karl Solger'in yakınına gömüldü. (Hegel'in ölümü hakkında bkz. Horst Althaus'un versiyonu 'Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie', München/Wien 1992)

Hotho'nun raporundan, Hegel'in dersteyken öğrencilerinde bıraktığı izlenimler:

"Birkaç gün sonra onu yeniden profesörlük koltuğunda gördüğümde düşüncelerinin ya içe dönüklüğüne ya da dış görünüşünün tarzına alışamadım. Orada sakince, yarı asık yüzle oturdu, uzun müsvedde kağıtlarını bir öne bir arkaya çevirirdi; sürekli kuru kuru öksürmek konuşmasının akışını aksatıyordu, yaptığı her öneri tek başına kalıyordu ve ortaya çıkmak için kendilerini hırpalamışa benziyorlardı; her kelime, her hece zorlanarak çıkıyordu ve Suabialı şivesiyle birleştiğinde garip metalik bir ton alıyordu, dünyadaki en önemli şey söyleniyormuş hissini veriyordu. Bu dış görünüş öyle bir saygıyı ve hürmeti hak ediyordu ki ve o derin ağırbaşlılık öyle bir bastırıyordu ki sanırım, bütün rahatsızlığıma rağmen, söylediklerinin küçük bir parçası bile olsa bir kısmını anlayabilmiştim. Karşı konulamaz bir şekilde kendimi ona bağlı hissettim. Bir süre sonra, çalışma ve sabırla, dış görünüşünün ve konuşmasının garipliğini aşarak içeride olup biteni anlamaya alışabilmiştim. Bunu yapabildikten sonra, söylenenlerin şekline değil de içeriğine erişebildiğimde anlamaya başlamış ve söylenenleri sadece kendi içlerinde yargılamayı öğrenmiştim."

"Kolayca akıp giden bir konuşma; kişinin konu hakkında bir karara zaten vardığı ve ucuz bir çekicilikle konuyu rahat rahat tartıştığı, ortalamanın üzerine çıkmaya çabalamadığı anlamına gelebilir. Hegel'in çalışması ise en önemli düşünceleri şeylerin derin zemininden dışarı çağırmaktı ve onları dinleyicilerini etkilemek için yaşayan güçler olarak ortaya çıkarmaktı. Bu yüzden düşüncelerin – geçmiş senelerde üzerinde çalışılmış ve geri getirilmiş olduklarından – her yeni ifadeyle yenilenmeleri ve tazelenmeleri gerekiyordu. Düşüncenin doğum sancıları ve bu zor daha canlı ve yapay sonumu Hegel'in tarzının dışındadır - tıpkı eski peygamberlerin yarım fethettikleri ve karşılığında da kendilerini yarım fetheden düşünceleri yorumlamakta ne kadar zorlanırlarsa, fikri dile getirmek için kelimelerle ne kadar boğuşurlarsa, bu düşünceye harcadıkları yoğunlaşmanın o denli fazla olması gibi. Konunun içinde tamamen kaybolmuş bir Hegel, konuyu kendi içinde ve kendi için, bazen de dinleyiciye yardım amaçlı geliştirip hazırlardı; babacan bir dikkatle, dinleyiciyi, yeni oluşmuş, güçlükle kazanılmış düşüncelerden uzaklaştırmamak için daha anlaşılır bir şekle sokmaya ve anlatmaya özen gösterirdi."

"Kekeleyerek başladığı konuşmaya, kendini zorlayarak devam etti, yeni bir başlangıç yaptı, yine kısaca duraksadı, konuştu ve derin derin düşündü: sürekli aranan doğru kelime, birden bire sonsuz kararlılıkla ortaya çıkıverdi... Bu durumda kişi öneriyi tamamen anladığını düşünebilir, ve buradan bir ilerleme yapılmasını bekleyebilir. Ama boşuna. Düşünce ilerlemek yerine benzer kelimeleri kullanarak aynı nokta etrafında dönmeye devam eder. Eğer bir anlık dalgınlığın dikkati ele geçirmesine izin verilirse, geri dönüldüğünde düşüncenin ipinin ucunun kaçtığını fark ederdiniz. Esasında yavaşça ve dikkatlice, neticede gerekli ara adımları atarak ve farklılıklarının teker teker ortaya çıkarılıp çelişkiler içinde düğümlenmiş bir düşüncenin kendisini sınırlamak ve umulmadık bir birleşmede bulunan çözüme yönelik tek yanlı bir görüşü anlatacak şekilde ortaya çıkması için bir yöntem bulmuştu Hegel. Sonuçta kendi içinde bükülüp kurcalanan, derinleşen ve yeni bölünmelerle derin bağlar kuran, izole olan ve birleşen, bekleten ve ileriye doğru büyük bir atılımda bulunan düşünce akışı durmaksızın odaklandığı noktaya doğru – yani çözüme doğru - gidiyordu."

"Düşünme akışını tüm zeka ve anlayışıyla takip edebilen, sağına soluna bakmadan devamlı o akışın içinde durabilen biri bile o garip gerginlik ve zihnin can çekişmesi içine itilirdi. Düşünce öylesine derinlere yöneltilmiş, öylesine kazanılıp sonra sonsuza dek kaybedilmiş hissini vermiş ve öylesine sert muhalefetler altında parçalanmıştı ki, zeka kapasitesinin en uç noktasında sessizce durmak zorunda bırakılmıştır. Bu güçlü tinin yaşayıp en derin kararlılığın ve sakinliğin içinde hareket edebilmesi için, ilk bakışta çözülmesi imkansız olanın derinliklerine inilmesi gerekir. Önce sesi yükselir, kesin inancın usul usul yanan ateşiyle aydınlanan gözleri keskin bakışlarla dinleyicilerinin üzerine odaklanır ve artık birbirini rahatça takip edebilen kelimeler ruhun yüzeyini ve derinliklerini ölçer. O anlarda mırıldadıkları öyle açık ve yorucuydu, kendini kanıtlamanın gücünü öylesine benimsemişti ki düşünceyi anlayıp takip edebilen herkes bu kanıya kendi kendine vardığını hissederdi: böyle fikirlerin henüz uyandırılmadığı hayalperest günler sönük hatıralar halini alır ve önceki düşünme yöntemleri kaybolur gider."

* İlk olarak 1911 tarihli Britanica Ansiklopedisi'nde yayımlandı. Kai Froeb ve Maurizio Canfora tarafından güncellendi.

SALTIK İDEALİZM Mİ EVRİMCİ DÜŞÜNCE Mİ?
Saltığa dair – ancak İdealizmin ötesinde

*ABSOLUTER IDEALISMUS ODER EVOLUTIONSDENKEN?
Gemäß dem Absoluten - aber jenseits des Idealismus

Çeviri: Vanina Kutelas

Wolfgang Welsch

'Saltıktan sonra?' ('Nach dem Absoluten?') başlıklı bir konferansta konuşmak benim için hiç de kolay bir iş değil[1]. 'Sonra' (Almancadaki 'nach' kelimesi genelde 'sonra' olarak kullanılır ama 'göre' anlamına da gelebilir) kelimesi tabii ki çifte anlamlar içeriyor, denkleştirici olarak da anlaşılabilir, (latincedeki 'secundum' veya 'post' anlamında) zamansal olarak da. Bu durumda bu soruya verilebilecek cevaplar için ortaya bir alternatif çıkmış gibi görünüyor: Mesele ya Saltığa dair bir düşünme şekli olarak ortaya çıkabilir – ki bu Batı Felsefesinde Alman İdealizmi ve en bariz olarak da Hegel tarafından denenmiştir. Ya da mesele öyle bir düşüncedir ki buna göre Saltığın sorgulanması demode kalır – öyle ki artık İdealistlerden farklı olarak Saltık tematiğinin ötesinde düşünmek gerekebilir.

Burada 'sonra'nın her iki yüzünü de ele almayı deneyeceğim. Saltık meselesiyle uğraşmanın felsefi açıdan hala merkezi önem taşıdığını düşünüyorum. Ancak fikrimce bu konuda idealist örneklerden ve dolayısıyla Hegel'in anlayışından farklı bir yolda ilerlememiz gerekiyor.

Son söylediğimin sebebi basit: Düşünceme göre Hegel saltık İdealizm anlayışıyla Saltığı yeterince kavrama hedefine tam olarak ulaşamamıştır çünkü düşünce araçları öznesel mantığı aşamamıştır.[2] İlk söylediğimin sebebi de aynı derecede basit: Şuna inanıyorum ki bugün biz bu hedefe (ilk başta kulağa pek inandırıcı gelmese de) dünyaya tutarlı bir şekilde evrimci bir açıdan bakan bir düşünce yoluyla ulaşabiliriz. Bu yüzden konuşmama 'Saltık İdealizm mi Evrimci Düşünce mi?' başlığını verdim. Tahminim, saltık İdealizm ile erişilemeyenin evrimci düşünce yoluyla yakalanabileceği yönünde.

Ilk bölümde Hegel'in saltık İdealizm anlayışını göstereceğim ve özellikle de bu anlayışın evrimci düşünce ile hem yakınlığını hem de karşıtlığını ortaya koyacağım. İkinci bölümde tutarlı bir evrimci düşünce kavramının çerçevesini çizeceğim. Son olarak da (III.) böylesine evrimci bir perspektiften Bütünün kavranmasının nasıl mümkün kılındığını göstereceğim.[3]

Es ist für mich eine große Herausforderung, bei einer Tagung mit dem "Titel Nach dem Absoluten?" zu sprechen.[1] Das `nach' birgt natürlich einen Doppelsinn, es kann adäquationistisch oder temporal (im Sinn des lateinischen "secundum" oder "post") verstanden werden. Damit scheint sich für die Antworten eine Alternative aufzutun: Entweder geht es um ein Denken gemäß dem Absoluten - wie dies in der westlichen Philosophie paradigmatisch im Deutschen Idealismus und am prominentesten von Hegel versucht wurde. Oder es geht um ein Denken, für welches die Frage nach dem Absoluten obsolet ist - so daß man inzwischen ganz anders als die Idealisten und jenseits der Thematik des Absoluten zu denken hätte.

Mein Versuch wird beide Aspekte des "nach" aufnehmen. Ich halte es weiterhin für philosophisch zentral, sich der Thematik des Absoluten zu stellen. Ich meine jedoch, daß wir dabei anders als nach idealistischen Vorgaben und somit auch anders als in Hegels Konzeption verfahren sollten.

Der Grund für das letztere ist einfach: Ich denke, daß Hegel mit seiner Konzeption des absoluten Idealismus das Ziel, das Absolute zureichend zu begreifen, nicht wirklich erreicht hat, weil seine Denkmittel subjektivitätslogisch geblieben sind.[2] Ebenso einfach ist der Grund für das erstere: Ich glaube, daß wir dieses Ziel heute (selbst wenn das zunächst ganz unglaubhaft klingen mag) durch ein Denken erreichen können, welches die Welt konsequent evolutionistisch betrachtet. Daher der Titel "Absoluter Idealismus oder Evolutionsdenken?". Meine Vermutung geht dahin, daß sich durch ein Evolutionsdenken einlösen ließe, was dem absoluten Idealismus versagt blieb.

In einem I. Abschnitt werde ich Hegels Konzeption des absoluten Idealismus charakterisieren und insbesondere ihre Affinität sowie ihre Opposition zum Evolutionsdenken herausstellen. In einem II. Abschnitt werde ich das Konzept eines strikten Evolutionsdenkens skizzieren. Abschließend (III.) will ich zeigen, wie in einer solch evolutionistischen Perspektive ein Begreifen des Ganzen möglich ist.[3]

I. Hegel'in saltık İdealizmi: mantıksal evrim ve gerçeğin gelişimi

I. Hegel'in saltık İdealizm kavramının bazı ana noktaları

Öncellikle Hegel'in anlayışın bazı ana noktalarına değinmek istiyorum. Bunlar arasında klişeleşmiş gibi görünenlerle başlıyorum.

Birincisi: Hegel Saltığı esasen süreçsel olarak düşünür. Saltık olan kendi kendisini olduğu şey haline getirmektedir. Ancak kendi sürecinin sonunda asıl şekline ulaşır.[4]

İkinci olarak, Hegel Saltığın sürecinin tamamlanmasının felsefi kavrayışta yerine geldiğini savunur. Hegel neden böyle düşünmektedir? Çünkü Saltığın sürecini temelde bir öztanıma olarak almaktadır. Saltığın kendini açması başından itibaren bilişsel bir dinamik[5] ile yerine gelir ve bu sebeple yolundan şaşmadan saltığı tamamlayan yapı olan öztanımaya doğru ilerler.

Peki-üçüncüsü-Hegel'in Saltığın sürecinin temelde bir öztanıma süreci olduğu inancı neye dayanır? Bu soru öyle bir anda cevaplanamaz. Baştan savma bir şekilde belki şu söylenebilir: çünkü Hegel Saltığın temelde Tin olduğuna inanır.[6] Fakat Hegel bu inancına nasıl varır? Burada ilk olarak tarihsel-kültürel bir sebep gösterilebilir: Tini (Hegel'in ardından) her daim dünyanın temeli olarak görmüş olan felsefe geleneği (ki Hegel için ayrıca Hıristiyan logos-Teolojisi de bir rol oynamıştır). Veya Hegel'in Varolanın temelde kavram olduğu inancı vurgulanabilir – buna göre Varolan ortalıkta dolaşan bir kavram gibidir[7]- ve bu kavramsal gerçekleşme öznesel idealizmin kabul ettiği gibi bizim Varolana yüklediğimiz bir durum değil Varolanın içsel bir özelliğidir.[8] Üçüncü olarak şuna dikkat çekilebilir: Jena yıllarında Hegel zamanın modası kimlik ve özbilinç felsefesinin etkisiyle Saltığın özne ve nesnenin birliğinden oluştuğuna ve dolayısıyla özneciliğin ve özbilincin yapısı içinde düşünülmesi gerektiği kanaatine varmıştır.[9]

I. Hegels absoluter Idealismus: logische Evolution und Realentwicklung

1. Einige Hauptpunkte von Hegels Konzeption des absoluten Idealismus

Zunächst möchte ich einige Hauptpunkte von Hegels Konzeption benennen. Ich beginne mit scheinbaren Platitüden.

Erstens: Hegel denkt das Absolute wesentlich prozessual. Das Absolute macht sich erst zu dem, was es eigentlich ist. Erst am Ende seines Prozesses erreicht es seine eigentliche Form[4].

Zweitens meint Hegel, daß die Vollendung des Prozesses des Absoluten im philosophischen Begreifen geschehe. Warum kann er das annehmen? Weil er den Prozeß des Absoluten grundlegend als einen der Selbsterkenntnis auffaßt. Die Selbstentfaltung des Absoluten geschieht von Anfang an gemäß einer kognitiven Dynamik[5] und läuft deshalb konsequent auf Selbsterkenntnis als die vollendende Gestalt des Absoluten zu.

Und warum kann Hegel - drittens glauben, daß der Prozeß des Absoluten im Grunde einer der Selbsterkenntnis ist? Das ist nicht in einem Zug zu beantworten. Pauschal ließe sich sagen: weil Hegel annimmt, daß das Absolute im Grunde Geist ist[6]. Aberwie gelangt er zu dieser Annahme? Man könnte dafür erstens einen historisch-kulturellen Grundanführen: die Tradition der Philosophie, die (Hegel zufolge) stets den Geist als Grund der Welt angesehen hat (wobei für Hegel zusätzlich die christliche Logos-Theologie eine Rolle spielte). Oder man könnte auf Hegels sachliche Überzeugung hinweisen, daß das Seiende im Grunde begriffsbestimmt - daß es so etwas wie ein wandelnder Begriff – ist[7], und daß diese Begriffsbestimtheit nicht, wie der subjektive Idealismus annimmt, eine von uns an das Seiende herangetragene Angelegenheit, sondern eine intrinsische Eigenart des Seienden ist[8]. Drittens könnte man darauf hinweisen, daß Hegel in seinen Jenaer Jahren angesichts der zeitgenössischen Philosophie der Identität und des Selbstbewußtseins zu der Überzeugung gelangt ist, daß das Absolute als Einheit von Subjekt und Objekt und somit gemäß der Struktur der Subjektivität und des Selbstbewußtseins zu denken sei.[9]

Durum ne olursa olsun: şüphesiz olan, Hegel'in aklı veyahut Tini herşeyin temeli olarak görmüş olmasıdır. Bundan yapılan çıkarım da dolayısıyla Saltığın sürecinin özbilince varan ve orada sonlanan bilişsel bir özgelişim hareketi olarak alınması gerektiğidir.

Dördüncü olarak Saltığın süreci – Tinin süreci olmasıyla – temelde mantıksal bir süreçtir: bu tam olarak da logos'un gelişim ve kendine gelme sürecidir. Bu sürecin açıklanması dolayısıyla öyle bir mantık içerisinde yapılmalı ki bu mantık Mantığın özgelişimini ve kendine varışını izah edebilmeli. Bilindiği üzere bu Hegel'in Mantık'ının anlamı ve işidir. Orada açıklık kazanan devim Saltığın özdeviminin temel halidir. Bu yüzden Mantık, sistemin sadece ilk bölümünü değil aynı zamanda saltık temel halini de oluşturur.

2. Mantıksal Devim: Evrim mi yoksa Gelişim mi?

Hegelci İdealizmin bazı ana noktalarına değindikten sonra şimdi özel bir soruya yöneliyorum: mantıksal devim ne türden bir harekettir? Gelişme türünden bir hareket midir?

a. Mantıksal sürecin kendi kendini doğuran karakteri

Eğer Saltık tamamıyla süreçsel ise o halde devimi kesinlikle kendi kendini doğuran bir hareket olmalıdır. Bu hareket başka bir şey tarafından başlatılmış veya önceden programlanmış olamaz. Bu hareketin kendi kendini ortaya çıkaran bir karaktere sahip olması şarttır.

Ve Hegel mantıksal devimi sahiden aynen böyle düşünür. Hegel tamamen genetik (kendi kendini doğuran) bir Mantık kavramını geliştirmiş olan ilk ve tek kişidir. Kendisi de bu genetik (kendi kendini doğuran) özelliği her daim vurgulamıştır. Mantıksal devim Hegel'e göre 'kendi kendini yapılandıran bir gidiş yolu',[10] 'kendini üreten' ve 'devam ettiren'[11] bir gidişat, 'kendinde temellenmiş bir devim' olarak temsil edilir.[12]

Wie immer es im einzelnen stehen mag: Unstrittig ist, daß Hegel Vernunft bzw. Geist als die Grundform von allem ansah. Und daraus ergibt sich dann eben, daß der Prozeß des Absoluten als ein Weg kognitiver Selbstentfaltung aufzufassen ist, der in einer abschließenden Selbsterkenntnis terminiert.

Viertens muß der Prozeß des Absoluten - als einer des Geistes - grundlegend ein logischer Prozeß sein: eben der Prozeß der Entfaltung und des Zusichkommens des logos. Dessen Grundbeschreibung hat daher in einer Logik zu erfolgen, welche die Schritte der Selbstexplikation und Selbstgewinnung des Logos expliziert. Das ist bekanntlich der Sinn und Anspruch der Hegelschen Logik. Die dort exponierte Bewegung ist die Grundform der Selbstbewegung des Absoluten. Deshalb bildet die Logik nicht nur den ersten Teil, sondern die absolute Grundform des Systems.

2. Die logische Bewegung: Evolution oder Entwicklung?

Nach dieser Anführung einiger Hauptpunkte des Hegelschen Idealismus wende ich mich nun einer speziellen Frage zu: Von welchem Typus ist die logische Bewegung? Ist sie vom Typus der Entwicklung?

a. Der selbstgenerative Charakter des logischen Prozesses

Wenn das Absolute ganz und gar prozeßhaft ist, dann muß seine Bewegung strikt selbstgenerativ sein. Sie kann nicht durch Anderes angestoßen oder vorprogrammiert sein. Sie muß den Charakter der Selbsthervorbringung haben.

Und so denkt Hegel die logische Bewegung in der Tat. Er hat erstmals und in einzigartiger Weise eine strikt genetische Konzeption des Logischen entwickelt. Er selber hat diesen genetischen (selbstgenerativen) Charakter auch immer wieder betont. Die logische Bewegung stellt seinen Worten zufolge einen "sich selbst konstruierenden Weg"[10], einen "sich selbst erzeugenden" und "fortleitenden" "Gang,[11] eine "in sich selbst gegründete Bewegung" dar.[12]

*Her bir kavram kendi gidişatı içerisinde(n) 'yaratılır',[13] ve tüm 'kavramlar sistemi' kendini bütünüyle 'dışarıdan hiçbirşey almayan bir yolda' oluşturur ve 'tamamlar'.[14] Mantık kendini sadece 'kavramın özdevimi'[15] ve 'içeriğinin içindeki özdevimi' aracılığıyla düzenlemelidir.[16] Hegel'in Diyalektik kavramı da bilindiği üzere bu devimin kipinin açıklanmasına yarar.

b. Gelişim değil – Evrim

Bu noktada benim sorum şu: bu şekilde kendi kendini doğuran olarak anlaşılan Mantıksalın devimini 'gelişim' olarak almak yeterli midir? Açıkcası değildir. 'Gelişim', zaten varolan birşeyin açılım sürecini tanımlar. 'Gelişim', 'açılım' ile aynı anlama gelir. Bu Hegel'in de Gelişim anlayışıdır: 'içsel bir belirlenim, özde varolan bir önkoşul' temelde vardır ve kendini 'Varoluşa' getirir.[17]

Gelişme böyle tasarlandığında mantıksal devim ile açıkça uyuşmaz. Mantıksal devimin temelinde sonradan kendini açacak olan 'özde varolan bir önkoşul' yoktur; mantıksal devim başlangıçta varolan ve geleceğinin programını içinde taşıyan bir tohumun açılımı değildir. Tersine, mantıksal devim özgün olarak kendi gidişatında ortaya çıkan ve sadece bu süreç içinde oluşabilecek olan herşeyi kendisi yaratır. Mantıksal süreç önceden varolan bir programı yürürlüğe geçirmez, aksine kesinlikle kendi kendini doğurur.[18]

Bu şekilde kendi kendini doğuran bir süreç türünü – 'gelişim'i eleyerek – 'evrim' diye tanımlamak daha doğru olur. Bu süreç türünün belirleyici özelliği, süreç içerisinde oluşan herşeyin sürecin kendi içinden çıkmasıdır. Burada temel olarak aldığım modern evrim kavramı ('evolvere'nin kelime anlamından yola çıkılınca 'gelişim' veya 'açılım'dan başka bir anlama gelmeyen) eski anlamından sarsıcı derecede uzaklaşmıştır. Darwin bu yeni kavram adına ilk adımı şu şekilde atmıştır: Darwin'de 'evrim' kavramı önceden belirlenmiş bir programı değil tüm yapılarını rastlantı ve seleksiyon üzerinden kendi kendine oluşturan bir süreci tanımlar. Bir sonraki adım ise dahasıyla (yaşamın evriminden farklı olarak) hiçbir dışsal önkoşul veya yankoşula dayalı olmadan[19] tamamen koşulsuz olan ve hem varlıklarını hem de kurallarını sadece kendi içinden ortaya çıkaran bir süreci yakalayabilmekti – günümüzde kozmik evrim böyle anlaşılan bir süreçtir.

---

*Jeder einzelne Begriff wird in deren Verlauf "erzeugt"[13], und das gesamte "System der Begriffe" hat sich in einem "von außen nichts hereinnehmenden Gange" zu bilden und "zu vollenden".[14] Die Logik soll sich allein durch "die Selbstbewegung des Begriffs",[15] durch die "innere Selbstbewegung ihres Inhalts" organisieren[16]. - Hegels Konzeption von Dialektik dient bekanntlich dazu, den Modus dieser Bewegung zu erklären.

b. Evolution - nicht Entwicklung

Meine Frage lautet nun, ob diese selbstgenerative Konzeption des Logischen zutreffend charakterisiert ist, wenn man sie als "Entwicklung" auffaßt. Offenbar nicht. "Entwicklung" bezeichnet einen Vorgang, wo etwas, das an sich schon vorhanden ist, zur Entfaltung gelangt. "Entwicklung" bedeutet soviel wie "Ausfaltung" oder "Entfaltung". Das ist auch Hegels Begriff von Entwicklung: "eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung" liegt zugrunde und bringt sich dann "zur Existenz"[17].

Diese Vorstellung einer Entwicklung trifft auf die logische Bewegung offensichtlich nicht zu. Bei dieser liegt nicht "eine an sich vorhandene Voraussetzung" zugrunde, die anschließend entfaltet würde; die logische Bewegung ist nicht die Ausfaltung eines anfänglichen Keims, in dem das Programm des Folgenden schon bereitläge. Sondern die logische Bewegung erzeugt genuin all das, was in ihrem Verlauf auftritt und nur durch diesen Prozeß entstehen kann. Der logische Prozeß spult nicht ein zuvor schon bestehendes Programm ab, sondern ist strikt selbstgenerativ[18].

Einen solch selbstgenerativen Prozeßtyp bezeichnet man - in Abgrenzung von `Entwicklung' - besser als `Evolution'. Das Ausschlaggebende dieses Prozeßtyps liegt darin, daß bei ihm alles, was entsteht, aus dem Prozeß selbst hervorgeht. Dabei lege ich den modernen Begriff von Evolution zugrunde, der sich von seiner alten Bedeutung (wo er, dem Wortsinn von `evolvere' gemäß, nichts anders `Entwicklung' bzw. `Auswickelung' meinte) dramatisch gelöst hat. Darwin tat den ersten Schritt dazu, sofern `Evolution' bei ihm einen Prozeß meint, der nicht auf einem vorgegebenen Programm beruht, sondern all seine Gestalten über Zufall und Selektion eigentätig generiert. Der weitere Schritt bestand dann darin, einen Prozeß ins Auge zu fassen, der darüberhinaus (anders als die Evolution des Lebens) auf keinerlei externen Vorbedingungen bzw. Randbedingungen mehr beruht[19], sondern völlig voraussetzungslos ist und sowohl seine Entitäten wie seine Gesetzlichkeiten ganz aus sich hervortreibt - wie dies nach heutiger Auffassung bei der kosmischen Evolution der Fall ist.

Bundan dolayı belirli ve genel evrim kavramlarının arasındaki ayrımı yapmak gerekir. Özel anlamıyla evrim (temeli dış etkenlere dayalı olsa dahi) sadece kendisine özgü yapılanmaları kendi kendine doğuran bir süreçken genel türdeki evrim tüm belirlenimleri dışarıdan yardım almadan üretmek zorundadır.[20]

Bu genel evrim kavramı içerisinde Hegel'in mantıksal devim anlayışını hakkıyla 'evrimci' olarak tanımlayabiliriz. Bu devim tür olarak 'evrim'e aittir, 'gelişim'e değil.[21] 'Kavramın özdevimi' ile Hegel kavramın kapsamlı bir evrimini tasarlamıştır. Mantık – bana göre – Hegel'in evrim versiyonudur.

3. Mantık ve olgusal felsefe

Sıradaki soru, bu Mantık anlayışının olgusal felsefe üzerindeki sonuçlarına dair olacaktır.

a. Mantığın evrimsel doğasının öteki yüzü olarak Gerçeğin gelişimsel doğası

Tezim şudur: Hegel Mantığı kesinlikle evrimsel olarak düşündüğü için olgusal süreçlere evrimsel değil de gelişimsel bir konum atfetmekten başka çaresi yoktur. Bunlar artık sadece kendi kendine çoktan varolan birşeyin açılımları olabilirler. Olgusal gelişim mantıksal formları (ki bunlar saltık anlamda bakıldığında olgusal gelişime temel olmalı ve kendileri de saf mantıksal bir kaynaktan doğmalıdır) sadece taşıyıp somutlaştırabilir. Gerçek olaylara tam anlamıyla üretken bir rol değil sadece geliştirmeci bir rol düşer.

Bu görüşümün bazı Hegelcilerde şüphe uyandıracağını biliyorum. Ancak bu görüş bana kaçınılmazmış gibi geliyor ve bu görüşün Hegel'in sistematik anlayışı için ne derece belirleyici olduğunu göstermek istiyorum.

Von daher ist zwischen einem spezifischen und einem generellen Begriff von Evolution zu unterscheiden. Für eine Evolution im speziellen Sinn ist nur erfordert, daß der Prozeß (wie immer er sonst auf externen Bedingungen basieren mag) die für ihn charakteristischen Gebilde eigentätig generiert, während eine Evolution des generellen Typs sämtliche Bestimmungen ohne jegliche Vorgabe von außen erzeugen muß.[20]

Im Sinn dieses generellen Begriffs von `Evolution' ist Hegels Konzeption der logischen Bewegung mit Fug und Recht als "evolutionistisch" zu bezeichnen. Sie gehört zum Typus `Evolution', nicht zum Typus `Entwicklung'.[21] Mit der "Selbstbewegung des Begriffs" hat Hegel eine umfassende Evolution des Begriffs konzipiert. Die Logik - so meine These - ist Hegels Version von Evolution.

3. Logik und Realphilosophie

Die nächste Frage gilt nun den Folgen, welche diese Konzeption des Logischen für die Realphilosophie hat.

a. Bloßer Entwicklungscharakter des Realen als Kehrseite des evolutiven Charakters des Logischen

Meine These lautet: Weil Hegel das Logische strikt evolutionistisch denkt, kann er den Realprozessen dann nicht mehr einen evolutionistischen, sondern nur noch einen entwicklungshaften Status zuerkennen. Sie können nur noch etwas an sich schon Vorhandenes entfalten. Die Realentwicklung kann die logischen Formen (die ihr, absolut betrachtet, zugrundeliegen müssen und die ihrerseits schon eine rein logische Genese haben) nur noch austragen und konkretisieren. Dem Realgeschehen kann keine eigentlich generative, sondern nur noch eine entwicklungshafte Rolle zukommen.

Ich weiß, daß diese Sicht den Argwohn mancher Hegelianer erwecken wird. Aber sie scheint mir unausweichlich, und ich will zeigen, inwiefern sie für Hegels Systemkonzeption bestimmend ist.

***b. Mantığın temelde oluşu – Gerçeğin bağımlı oluşu**

Hegel bir noktada geriye bakarak şu açıklamayı yapar: Tinin Görüngübilimi'nde de tasvir edilen bilinç veya Tin biçimlerinin 'ilerleme hareketi' daha derin bir ardıllığın üzerine kurulmuştur, bu da 'Mantığın içeriğini oluşturan saf özselliklerin doğasıdır'.[22] Bunu 1812 tarihli Varlık Mantığı'nın Önsözünde söyler. Demek ki Hegel için görüngüsel ardıllık daha derin olan mantıksal ardıllığın yüzeysel görünüşünden başka birşey değildir. Hegel Tinin Görüngübilimi'ni kaleme alırken mantıksal ardıllığı göz önünde bulundurmuş olduğunu ve yol gösterici olarak kullanmış olduğunu söyler.[23]

Mantığın bu yönetici görevi sadece Mantık ve Görüngübilim arasındaki ilişki için değil, Hegel'in bahsi geçen noktada açıklığa kavuşturduğu gibi Mantık ve Olgusal Felsefe'nin tümü için geçerlidir: 'Tüm doğal ve tinsel yaşamın gelişimi' sadece 'Mantığın içeriğini oluşturan saf özselliklerin doğasına' dayalıdır.[24] Bu çok açık olarak şu anlama gelir: Gerçek olan Mantığın devimine bağlıdır, Mantığın devimini temel alır. 'Mantıksal düşünceler [...] varolan herşeyin kendinde ve kendi için temelidir'.[25] Mantığın temel olma durumu ve Gerçek olanın bağımlı olma durumu sistemin ana modelini oluşturur.

Mantığın temel olma durumunu Hegel başka yerlerde de sık sık vurgulamıştır. Bizi Mantık'ın formlarının 'somut olan üzerinde' 'genelde düşünüldüğünden' 'sonsuz derecede daha çok etkili olarak düşünülmesi' gerektiği konusunda uyarır.[26] Mantığın formlarının Gerçek olanın temeli olarak anlaşılması konsunda Hegel bu denli isteklidir.[27] Bununla bağlantılı olarak Mantığın devimini Gerçeğin 'ön yaratıcısı' veya 'içsel yaratıcısı'[28] (veya Gerçekliğin 'ruhu'[29] veya 'yaşam nabzı')[30] olarak tanımlarken Gerçeği de bunun tersine sık sık Mantık'ta açıklanan yapıların 'Beliriş'i ve 'Gösterim'i, 'Uygulama'sı, 'Geçekleştirme'si, 'Görüntüleme'si veya 'İfade'si olarak niteler.[31]

*Dolayısıyla ana fikir mantıksal devimin yaratıcı bir evrim konumundayken Gerçek olanın mantıksal şekillerin ona temel oluşturmasından dolayı ancak bir gelişme konuma sahip olabileceğidir.

***b. Grundlegendheit des Logischen - Dependenz des Realen**

Rückblickend erklärt Hegel einmal, daß die in der Phänomenologie des Geistes dargestellte "Fortbewegung" der Gestalten des Bewußtseins bzw. des Geistes auf einer tieferen Sukzession beruhe, nämlich "auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen".[22] So sagt er es in der Vorrede zur Seinslogik von 1812. Die phänomenologische Sequenz gilt ihm also nur als die Oberflächenerscheinung der tieferen logischen Sequenz. Die letztere, sagt Hegel, habe er bei der Abfassung der Phänomenologie des Geistes vor Augen gehabt und als Folie benutzt.[23]

Nun gilt eine solche Leitfunktion des Logischen aber nicht nur für das Verhältnis von Logik und Phänomenologie, sondern, wie Hegel an der genannten Stelle klarmacht, für das Verhältnis von Logik und Realphilosophie insgesamt: "Die Entwicklung alles [Hervorhebung W.W] natürlichen und geistigen Lebens" beruht allein "auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen".[24] Das ist deutlich gesprochen: Das Realgeschehen ist von der logischen Bewegung abhängig, es hat diese zum Grund. "Die logischen Gedanken sind [...] der an und für sich seiende Grund von allem."[25] Grundlegendheit des Logischen und Dependenz des Realgeschehens bilden das systematische Grundmuster.

Die Grundlegendheit des Logischen hat Hegel auch sonst immer wieder betont. So mahnt er, daß die Formen der Logik als "von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Konkrete gedacht werden" müssen, "als es gewöhnlich genommen wird".[26] Hegel will sie eben als den Grund des Realgeschehens verstanden wissen.[27] Entsprechend bezeichnet er die logische Bewegung als den "Vorbildner" bzw. den "inneren Bildner" des Realen[28] (oder als dessen "Seele"[29] bzw. "Lebenspuls"[30]), so wie er umgekehrt das Reale immer wieder als "Manifestation" und "Darstellung", als "Anwendung", "Verwirklichung", "Abbild" oder "Ausdruck" der in der Logik entfalteteten Strukturen charakterisiert[31].

*Das Grundbild ist also dies, daß die logische Bewegung den Status einer originären Evolution besitzt, das Realgeschehen hingegen, weil ihm die logischen Formen zugrundeliegen, nur noch den Status einer Entwicklung haben kann.

*Gerçek olan artık sadece mantıksal olarak önceden hazırlanmış bir taslağın açılımıdır.

Niyetim asla Hegel'in anlayışı için Gerçeğin değerini düşürmek değildir. Gerçeğe gösterdiği özen Hegel'in felsefesinde çok önemli ve anlamlı bir yere sahiptir. Hegel Saltığı 'kendi belirişine doğru kendi kendine hareket eden'[32] 'özne'[33] olarakkurgulamasının ona Gerçeği Saltığın felsefesine yerleştirebilmesine olanak sağlamasını kendi anlayışının önemli bir avantajı olarak görmüştür.[34] Dolayısıyla olgusal felsefe kurucu bir öğe olarak sisteme dâhildir. Öte yandan olgusal felsefenin mantıksal temellendirmesini asla gözden kaçırmamak gerekir. İdea'nın mantıksal süreci genel olarak neyin 'edimsel' olarak kabul edileceğinin ölçüsünü verir,[35] ve Mantığın bu temellendirme özelliği Mantık ve olgusal felsefenin biraraya getirilebilmesinin şartıdır.

Bundan sonra Mantığın temellendirme özelliğinin doğal ve tinsel gelişimin belirlenmesindeki etkisini biraz daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

b. Doğanın Mantıksal belirlenimi

Mutlaka ki İdea'yla birlikte doğaya da belli bir bağımsızlık atfedilmiştir. Doğa İdea'nın kendindelik hali değil 'İdea'nın olumsuzudur',[36] 'İdea'nın başkalık hali'dir.[37] Hem bu durumu hem de doğaya özgü 'kendi dışında olma'[38] kipini göz önünde bulundurarak Hegel 'Doğada kavramın zayıflığı yazar ve buna bağlı olarak doğada nasıl olumsallığın ortaya çıktığını gösterir.[39]

*Öte yandan doğa 'İdea'dan başka birşey'[40] değil başkalık haliyle İdea'nın kendisidir.[41] Evet, doğa 'İdea'nın daha olgusal olan şeklidir'; bu aşamaya varabilmek için, yani (iç-mantıksal olarak henüz sadece 'saf düşünceler'e dâhil ve dolayısıyla daha tamamlanmamış bir 'gerçekleşme' aşamasında olan)[42] mantıksal İdea'nın kendi 'belirlenimini devam ettirmesi ve gelişmesi' adına mantıksal İdea'nın kendi içinden çıkması gerekir.[43] *Mantık'ın sonundaki dönüşüm İdea'nın kendini bir başkalıkta kaybettiği anlamına gelmez.

---

*Das Realgeschehen kann nur noch entfalten, was dem Grundriß nach logisch schon vorgezeichnet ist.

Es ist keineswegs mein Interesse, die Bedeutung des Realen für Hegels Konzeption herabzusetzen. Die Zuwendung zum Realen ist für dessen Philosophie wichtig und geradezu signifikant. Gerade darin, daß seine Auslegung des Absoluten "als Subjekt"[32], das "sich selbst zu seiner Manifestation bewegt"[33], es ihm gestattete, das Reale in die Philosophie des Absoluten zu integrieren, hat Hegel einen entscheidenden Vorteil seiner Konzeption gesehen.[34] Insofern gehört die Realphilosophie konstitutiv zum System. Aber man darf andererseits deren logische Grundierung keinesfalls übersehen. Der logische Prozeß der Idee gibt generell das Maß dafür ab, was überhaupt als `wirklich' gelten kann,[35] und die Grundlegendheit des Logischen ist die Bedingung der Integrierbarkeit von Logik und Realphilosophie.

Im folgenden will ich nun noch etwas näher betrachten, wie sich die Fundamentalität des Logischen in der Bestimmung der Natur- wie der Geistentwicklung niederschlägt.

b. Die logische Bestimmtheit der Natur

Gewiß ist es so, daß der Natur auch eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber der Idee zukommt. Die Natur ist nicht die Idee in ihrem Beisichsein, sondern "das Negative der Idee",[36] "die Idee in ihrem Anderssein".[37] Im Blick darauf und auf den für die Natur charakteristischen Modus des "Außersichseins"[38] registriert Hegel die "Schwäche des Begriffs in der Natur" und legt dar, wie dort die Kontingenz ihren Auftritt hat.[39]

*Auf der anderen Seite ist die Natur aber nicht etwa "ein Anderes als die Idee",[40] sondern die Idee selbst in ihrem Anderssein[41]. Ja die Natur ist jene "reellere Form der Idee", zu welcher die logische Idee (die inner-logisch nur erst eine "in den reinen Gedanken" eingeschlossene und somit noch unvollständige "Realisation" erreicht hatte[42]) von sich aus heraustreten muß, um sich "weiterzubestimmen und zu entfalten"[43]. *Der Übergang am Ende der Logik bedeutet nicht, daß die Idee sich in einem Anderen verlöre.

*Tersine: Hegel'in deyişiyle İdea 'kendinden emin bir şekilde ve kendi içinde kalarak'[44] doğaya bırakabilir, çünkü doğa 'esasen ideal birşeydir'[45] ve İdea'nın karşısında 'bütünüyle şeffaftır'.[46]

Bunun sebebi, İdea'nın doğada gerçekleşmesinin temelinde İdea'nın saf-mantıksal açılımının olmasıdır. Doğanın başlangıcı hiçbir şekilde mantığın başlangıcı gibi önkoşulsuz değildir, tersine İdea'nın saf-mantıksal yolu aracılığıyla dolaylıdır.[47] Ve İdea doğaya dönüşünümde daha önceden kazanmış olduğu belirlenmişlikleri 'unutmamıştır', tersine bunları geçerli kılar.

Ancak bu şekilde mantıksal İdea'nın 'doğanın temelini' oluşturması[48] ve kavramanın dinamiğinin doğanın oluşumlarının movens'i (lat: devindirici, harekete geçiren) haline gelmesi de geçerli kılınabilir: 'doğanın oluşumları kavramanın oluşumlarından başka birşey değildir'.[49] Doğa mantıksal kategorileri tekarlar ve somutlaştırır.[50]

c. Tinin gelişiminin mantıksal alt metni

Tin için de durum farklı değildir. Tinin gelişimi de (ki bağımsız olgusal gelişime inanmaya en fazla meyilli olduğumuz nokta belki de budur) mantıksal koşullar tarafından yönlendirilmektedir. Hegel Tarih Felsefesi Üzerine Dersler'de 'Giriş' kısmında açıkça şunu açıklığa kavuşturur: tarihsel gelişim her daim 'genel doğası' itibariyle 'mantıksal' olarak verilmelidir ve ancak somutlaştığı ölçüde tarihsel olarak verilebilir.[51] Tinin oluşumları 'belli kavramların zorunlu sıralanmasının ifadesi' olarak tanınmalıdır.[52] Hatta Hegel felsefe tarihini mantıksal İdea'nın aşamalarının bütünüyle birebir bir gerçekleşmesi olarak belirler.[53]

Böylece Mantığın temelciliği Tinin alanında da Gerçek olanın hakiki bir ortaya çıkış konumunda değil ancak gelişim konumunda olmasını buyurur.[54]

---

*Im Gegenteil: die Idee kann sich, wie Hegel sagt, "ihrer absolut sicher und in sich ruhend",[44] zur Natur entlassen, weil diese "wesentlich ein Ideelles"[45] ist und der Idee "vollkommen durchsichtig" bleibt.[46]

Dem ist deshalb so, weil der Realisierung der Idee in der Natur die rein-logische Entfaltung der Idee zugrundeliegt. Der Anfang der Natur ist mitnichten wie der der Logik voraussetzungslos, sondern durch den rein-logischen Gang der Idee vermittelt[47]. Und die Idee hat im Übergang zur Natur ihre zuvor gewonnenen Bestimmtheiten nicht etwa `vergessen', sondern bringt sie zur Geltung.

Nur so kann dann eben auch gelten, daß die logische Idee den "Grund der Natur" darstellt,[48] und daß die Dynamik des Begriffs das movens von deren Gestalten ausmacht: "die Gestalten der Natur sind nur Gestalten des Begriffs".[49] Die Natur wiederholt und konkretisiert logische Kategorien.[50]

c. Der logische Subtext der Entwicklung des Geistes

Ähnlich steht es beim Geist. Auch dessen Entwicklung (bei der man vielleicht am ehesten an eine eigenständige Rolle der Realentwicklung zu glauben geneigt sein könnte) folgt logischen Vorgaben. So erklärt Hegel in der "Einleitung" zu den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte deutlich genug, daß der geschichtliche Gang grundsätzlich, nämlich seiner "allgemeinen Natur" nach, "logisch", und nur seiner Konkretion nach historisch anzugeben ist.[51] Die Gestalten des Geistes sind als der "Ausdruck einer notwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen".[52] Die Geschichte der Philosophie wird von Hegel sogar als eine schier 1:1-getreue Realisation der Stufen der logischen Idee bestimmt[53].

Somit verfügt die logische Grundierung auch in der Sphäre des Geistes, daß das Realgeschehen nur den Status einer Entwicklung, nicht den einer genuinen Hervorbringung haben kann.[54]

| | | | |

*

Hegel kendi Mantık kavramını açıklığa kavuşturduğundan beri sistematik duruşu budur. Tin de doğa da mantıksal devimin önderliği altındadır. Bir kez daha: 'Mantıksal düşünceler [...] herşeyin kendinde ve kendi içinde varolan temelidir'.[55] Olgusal felsefe parçaları Hegel için mantıksal yöntemin 'örnekleridir' sadece.[56]

4. Ara Özet

Ara özet olarak: Saltığın özüretici olarak düşünülmesi gerektiği için ve logos olarak anlaşılan Saltıkta bu özüretmenin şekli Mantık olarak belirlendiği için, ayrıca gerçeğin, şayet (Saltık düşüncesinin zorunlu kıldığı gibi) Saltığın bir oluşumu olarak alınacaksa, ('saltık şeklin bilimi'[57] olan) Mantık'ta açılan kategorilere uymak zorunda olduğu için, Gerçek olana mantıksal devimin özüreticiliğiyle kıyaslanabilecek bir konum atfedilemez. Özüretim ancak mantıksal düzlemde geçerlidir, olgusal düzleminde ise sadece gelişim meydana gelebilir - bu gelişim 'kendinde' yani mantıksal olarak önceden belirlenmiş birşeyin açılımıdır.[58]

İdealist sistem yapısı gereği sadece Mantıksalın asli ve evrimci karakterini, Gerçeğin ise sadece ikincil ve gelişmeci karakterini içerir. Bu durum, Gerçeği Saltığın yapısı uğruna mantıksal olarak kurgulamak isteyen bir anlayışın bedeli gibi görünüyor.

5. Gelişim doğada değil Tinde başlar

Gerçekliğin içinde bir basamaklandırma daha vardır. Hegel'e göre gelişim bile burada her yerde değil, sadece Tin alanında vardır; doğanın alanında ise meydana gelemez. 'Gelişme' terimini farklı kullanım şartlarına göre ikiye ayırmamız gerekmektedir. 'Gelişme'nin temel anlamı şimdiye kadar kullandığımz gibi şudur: zaten varolan birşeyin gelişmesi.

---

*

Das also ist Hegels systematische Position, seitdem er sich über seine Konzeption des Logischen klargeworden ist. Geist wie Natur liegen am Leitseil der logischen Bewegung. Noch einmal: "Die logischen Gedanken sind [...] der an und für sich seiende Grund von allem."[55] Die realphilosophischen Teile gelten Hegel nur als "Beispiele" der logischen Methode[56].

4. Zwischenresümee

Ich gebe ein Zwischenresümee: Weil das Absolute selbstgenerativ gedacht werden muß und weil bei einem als logos verstandenen Absoluten die Logik die Form dieser Selbstgenerativität darstellt; weil ferner das Reale, wenn es eine Gestalt des Absoluten sein soll (wie der Gedanke des Absoluten es erfordert), den in der Logik (als der "Wissenschaft der absoluten Form"[57]) entfalteten Kategorien entsprechen muß, deshalb kann dem Realgeschehen dann nicht mehr eine der logischen Bewegung vergleichbare Eigenkreativität zukommen. Selbstgenerativität gilt nur für die logische Ebene, während es auf der Realebene bloß noch Entwicklung geben kann - die Entfaltung von etwas, was "an sich", nämlich logisch, schon vorgezeichnet ist[58].

Die idealistische Systemkonstruktion verfügt also den primären und evolutiven Charakter allein des Logischen und den bloß sekundären und entwicklungshaften Charakter des Realen. Das scheint der Preis zu sein, den eine Konzeption, welche das Reale um der Konstruktion des Absoluten willen als logisch konstituiert ansieht, entrichten muß.

5. Entwicklung nicht schon in der Natur, sondern erst beim Geist

Innerhalb des Realen besteht dann gar noch eine weitere Herabstufung. Selbst Entwicklung gibt es dort Hegel zufolge nicht überall, sondern ausschließlich in der Sphäre des Geistes, nicht auch schon in der Sphäre der Natur. Man muß nämlich zwei Anwendungsbedingungen des Terminus `Entwicklung' unterscheiden. Der Grundsinn von `Entwicklung' besagt, wie bisher ausgeführt: etwas an sich Vorhandenes wird entfaltet.

Ancak bu temel anlam yerine getirilirse gelişmeden bahsetmek mümkün olacaktır. Fakat buna ek olarak yerine getirilmesi gereken ikinci bir şart daha vardır. Bu şart bahsedilen sürecin modus'u (lat: usul, mod) ile ilgilidir: açılmanın adımları olgusal olarak birbirleri üzerine kurulmuş olmalıdır, bir sonraki adım bir öncekinden çıkarılabilmelidir. Ancak bu şartlar altında bahsi geçen şey gelişim olacaktır.

Ancak Hegel'e göre ileri noktadaki kazanımların kendi öncüllerini varsayarak bunların üzerine kurulması[59] sadece Tin alanında mümkündür ve dolayısıyla ancak bu alanda haklı olarak 'gelişme'den bahsedebiliriz.[60] Doğada karmaşık şekiller hiçbir şekilde daha basit olanları şart koşmaz, hatta doğada formlar arası zamansal bir sıralanma bile olmamalıdır. Hegel doğaya Nil-novi ('nil novi sub sole' lat: güneşin altında yeni birşey yok) prensibiyle yaklaşır: 'Doğadaki değişimler [...] sadece kendini sürekli tekrarlayan bir döngüyü gösterir; doğada güneşin altında yeni birşey olmaz'. [...] 'Ancak tinsel temelde meydana gelen değişikliklerden yenilik çıkar.'[61]

Dolayısıyla doğada olgusal ardıllık dahi meydana gelmediğine göre a fortiori olarak doğada doğal formların birbirinden türeyişi de meydana gelemez. Bu sebepten dolayı Hegel yaşadığı dönemde yaygınlaşmaya başlayan ve doğal oluşumların zamansal olarak birbirinden türediğini savunan evrimci anlayışı kategorik olarak yadsır ve bunun yerine şunu savunur: canlı oluşumlar zaman içinde meydana gelmiş değillerdir, tersine bir hamlede tamamlanmış olarak ortaya çıkmışlardır, 'Minerva'nın silahlanmış olarak Jüpiter'in kafasından fırlayıvermesi' gibi: 'Ne insan hayvandan, ne be hayvan bitkiden türemiştir; herşey bir anda bütünüyle olduğu şey olur'.[62]

Demek ki Hegel'e göre doğada gelişim ve dolayısıyla da evrim diye birşey yoktur. Ona göre evrimsel açıklamalar bütünüyle hatalıdır.[63] *Zamansal bir ardıllığın olumsuzlanmasının yanı sıra sistem bakımından Hegel'in doğayı kurgusal olarak 'kendi dışında olma' (dışsallık) ile tanımlanmış olarak görmesi önemlidir ('doğaya özgü olan dışsallık farklılıkların ayrı düşmesini ve onları eşit derecede geçerli varoluşlar olarak ortaya çıkarır').[64]

Nur wenn dieser Grundsinn erfüllt ist, wird es überhaupt möglich sein, von Entwicklung zu sprechen. Zusätzlich muß jedoch eine zweite Bedingung erfüllt sein. Sie betrifft den Modus des Prozesses: die Entfaltungsschritte müssen so sein, daß sie real aufeinander aufbauen, der nächste Schritt muß aus dem vorigen hervorgehen. Nur dann handelt es sich um Entwicklung.

Nun verhält es sich aber laut Hegel allein in der Sphäre des Geistes so, daß spätere Errungenschaften frühere voraussetzen und auf diesen aufbauen,[59] weshalb nur hier korrekterweise von `Entwicklung' zu sprechen ist.[60] In der Natur hingegen setzen komplexere Formen keineswegs einfachere voraus, ja in der Natur soll nicht einmal eine zeitliche Aufeinanderfolge der Formen bestehen. Hinsichtlich der Natur vertritt Hegel ein Nil-novi-Prinzip: "Die Veränderungen in der Natur [...] zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne" [...]. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor."[61]

Da es also in der Natur nicht einmal eine Realsukzession gibt, kann es dort a fortiori auch keinen Hervorgang der natürlichen Formen auseinander geben, und von daher lehnt Hegel die sich zu seiner Zeit ausbreitende evolutionistische Auffassung, wonach die Gestalten der Natur das Produkt eines zeitlichen Hervorgangs auseinander seien, kategorisch ab und erklärt stattdessen, daß die Gestalten des Lebendigen sich gar nicht langsam entwickelt hätten, sondern mit einem Schlag vollendet aufgetreten seien, so "wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet entspringt": "Der Mensch hat sich nicht aus dem Tiere herausgebildet, noch das Tier aus der Pflanze; jedes ist auf einmal ganz, was es ist."[62]

In der Natur gibt es also laut Hegel keine Entwicklung und folglich umso weniger dergleichen wie Evolution. Evolutionistische Erklärungen sind ihm zufolge völlig verfehlt.[63] *Neben der Negation einer zeitlichen Aufeinanderfolge ist dafür letztlich und systematisch ausschlaggebend, daß Hegel die Natur als konstitutiv durch "Außersichsein" (Äußerlichkeit) gekennzeichnet ansieht ("der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen"[64]).

*Bu sebeple doğanın biçimlerinin, biçimlerin birbiri ardına geliştiği bir türemeyi savunan evrimci bir bakışın işaret ettiği gibi içsel bir ilişki göstermeleri olanak dışıdır.

Hegel'in kendisi de doğayı her ne kadar da 'biri birinden zorunlu olarak türeyen ve bir sonraki sonucu olduğu bir öncekinin gerçeği' olan 'aşamalardan oluşan bir sistem'[65] olarak görse de bu bakış olgusal anlamda değil sadece ve sadece mantıksal anlamda geçerlidir. Doğadaki bir aşama 'bir diğerinden doğal olarak doğmuş'[66] değildir, mesela organik olan inorganik olandan türememiştir. Bir takip ilişkisinden – 'İdea'nın zorunluluğu'na[67] bağlı olarak – ancak ve ancak kavramsal ardıllık anlamında bahsedilebilir.

Kısaca: Gelişim doğada başlamaz, ilk olarak Tinde görülür. Bu durumun sebebi yine mantıksaldır. Mantıksal olarak bakıldığında gelişme 'sadece kavramın kendine özgüdür'.[68] Ve kavramın mantıksal gelişim sürecine olgusal alanda ancak Tin aşaması denk gelir.[69]

6. Özet

Gördüğümüz gibi Hegel evrim meselesi ile ilgili çift taraflı bir portre çiziyor. Bir yandan ilk defa olarak mantıksal biçimlerin kesin bir evrimini tasarlıyor. Bu Hegel'in getirdiği büyük yenilik. Diğer yandan da gerçekliğe bir evrim konumu değil sadece bir gelişim konumu verebiliyor – ve bunu da doğa sözkonusu olunca değil, ancak tinsel alan için yapabiliyor. Hegel'in mantık için ürettiği bu evrimsel açılım aynı zamanda gerçekliğin evrimi düşüncesinin önünü kapatmış oluyor.

Tüm bunlar ile ilgili belki şöyle söyleyebiliriz: Hegel mantıksal yapıların olgusal-yaratımını gözünün önüne getirememişti. Böylesi birşey onun için sistematik açıdan imkânsızdı. Gerçeğin tümü önceden gelen mantıksal yapıların açılımı olmalı, kendiliğinden yeni yapılar üretebilme özelliğine sahip olmamalıydı. Bir sonraki sorum şu olacak: bu bakış açısı bağlayıcı olarak alınmalı mıdır – yoksa olgusal ve mantıksal yapıların birlikte türemesi düşüncesi olanaklı mı?

---

*Von daher ist es ausgeschlossen, daß die Formen der Natur eine innere Beziehung aufweisen, wie die evolutionistische Behauptung eines Hervorgangs nachfolgender aus vorhergenden Formen es implizieren würde.

Wenn gleichwohl auch Hegel selber die Natur als "ein System von Stufen" betrachtet, wobei die "eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert",[65] so ist dies ausschließlich in einem logischen und gerade nicht in einem realen Sinne zu verstehen. In der Natur ist nicht eine Stufe "aus der andern natürlich erzeugt" worden,[66] also beispielsweise das Organische aus dem Anorganischen hervorgegangen. Sondern von einem Folgeverhältnis kann allein im Sinn einer begrifflichen Sukzession gesprochen werden - gemäß der "Notwendigkeit der Idee".[67]

Kurzum: Entwicklung gibt es nicht schon in der Natur, sondern erst beim Geist. Der Grund dafür ist noch einmal ein logischer. Logisch gesehen, kommt Entwicklung "nur dem Begriff als solchem zu".[68] Und der logischen Entwicklungsstrecke des Begriffs entspricht im Realen erst die Stufe des Geistes.[69]

6. Resümee

Hegel bietet also in Sachen Evolution insgesamt ein zweischneidiges Bild. Einerseits denkt er erstmals eine konsequente Evolution der logischen Formen. Das ist seine große Neuerung. Andererseits kann er dann aber dem Realen nicht mehr den Status einer Evolution, sondern bloß noch den einer Entwicklung zuerkennen - und das auch nur hinsichtlich des Geistes, nicht der Natur. - Hegels Eröffnung des evolutionistischen Gedankens in Sachen Logik schlägt zugleich dem Gedanken einer Realevolution die Tür zu.

Man könnte für all das auch sagen: Hegel konnte sich eine Real-Genese logischer Strukturen nicht vorstellen. Dergleichen war für ihn systematisch ausgeschlossen. Alles Reale sollte vorgängige logische Strukturen entfalten, nicht von sich aus neue generieren können. Meine anschließende Frage wird sein, ob diese Sichtweise verbindlich ist - oder ob sich ein gemeinsamer Hervorgang realer und logischer Strukturen denken ließe.

7. Sonuç

Hegel'in duruşunun öne çıkan bu tanımı şu açıdan yetersiz gözükebilir: Hegel'de gerçek olana mantıksal biçimlerin uygulanması ve/veya somutlaştırılmasından daha fazlasını atfeden ve geneliyle genetik bir yönü gösteren işaretler de bulunuyor. Bu düşünce hamlelerinde Hegel'in asıl niyeti nedir – ve sonunda neden yine şimdiye kadar gördüğümüz, gerçekliği değil sadece mantığı evrimsel olarak tasarlayan anlayış ortaya çıkar?

Hegel Bütün'ün özyaratımsal bir süreç olarak anlaşılması gerektiği konusunda emindi. Onun için 'Causa sui' (lat: nedensiz, salt kendisi dolayısıyla olan) buradaki anahtar düşünceydi – tabii 'causa' statik olarak değil dinamik olarak, tam da bir süreç olarak, alınmalıydı.[70] Bu doğrultuda önkoşul gibi gözükebilecek herşeyin eninde sonunda ortadan kaldırılması gerekiyordu.[71] [72] Hegel'in, aynı zamanda geri giderek temele dönüş olan ilerleyiş ve dairesel sistem devimi yani daire içinde daire olan meşhur mecazları bu durumun ifadesidir.[73] Saltık kendini salt kendi içinden çıkarmalı ve kendini tamamen kendisi üzerinden temellendirmelidir.[74]

Böylelikle Hegel için Bütünün neden causa sui bir süreç biçiminde düşünülmesi gerektiği ve düşünülebileceği de açıktı: çünkü Bütün temelde Tindir[75] ve Tinin özü eksiksiz öztanımadan oluşur. Bundan dolayı Hegel'e göre süreç başından itibaren Tinin öztanıması biçimindedir ve eksiksiz özbilgi ile sonuçlanır; bu noktada başkalık gibi görünen herşey (dolayısıyla dışsallık ve önkoşulculuk da) ortadan kalkar. Sonunda Tinin öztanımasının başından beri bu sürecin temeli ve telos'u (yun: amaç, hedef) olduğu anlaşılır.[76] 'Causa sui', hem sürecin biçimini hem de sonunda ulaşılan kavrayışı betimler.[77]

*Hegel'in bu girişiminin kaçınılmaz sonucu ne olur? Tinin özbilgi süreci olması halinde tümsürecin bütünüyle şeffaf olması gerekir. Hiçbir başkalık buraya dışarıdan nüfuz edemez ve geçici olarak meydana gelebilecek her tür başkalığın aslında Tinin özdolayım biçimlerinden ayrı birşey olmadığı görülecektir.

---

7. Nachbetrachtung

Die vorstehende Charakterisierung der Hegelschen Position könnte insofern unbefriedigend erscheinen, als es bei Hegel doch auch Motive gibt, die insgesamt in eine konsequent genetische Richtung weisen, welche dem Realgeschehen mehr als nur die Ausführung bzw. Konkretisierung logischer Strukturen zuerkennen müßte. Was ist in diesen Gedankenzügen Hegels Hauptmotiv - und warum kommt am Ende doch die geschilderte Konzeption heraus, die nur das Logische, nicht aber auch das Reale evolutiv denkt?

Hegel war überzeugt, daß das Ganze als selbstgenerativer Prozeß zu verstehen ist. `Causa sui' galt ihm als Schlüsselvorstellung - wobei die causa freilich nicht statisch, sondern dynamisch zu fassen, eben als Prozeß zu denken war[70]. Dazu gehört, daß spätestens am Ende jeder Anschein einer Voraussetzung aufgehoben sein muß.[71] [72] Die berühmten Hegelschen Figuren des Vorwärtsgehens, das zugleich ein Rückwärtsgehen in den Grund ist, sowie der Systembewegung als Kreis bzw. Kreis von Kreisen bringen das zum Ausdruck.[73] Das Absolute muß sich allein aus sich hervortreiben und sich ganz aus sich begründen.[74]

Nun schien es Hegel auch evident, warum das Ganze in der Prozeßform der causa sui gedacht werden muß und gedacht werden kann: weil das Ganze im Grunde Geist ist[75] und weil zum Wesen des Geistes vollkommene Selbsterfassung gehört. Daher hat der Prozeß Hegel zufolge von Anfang an die Form der Selbsterkenntnis des Geistes und terminiert in einer vollendeten Selbsterkenntnis, wo jeder Anschein von Andersheit (und damit auch von Externalität und Voraussetzungshaftigkeit) aufgehoben ist. Am Ende wird begriffen, daß die Selbsterkenntnis des Geistes von Anfang an den Grund und das Telos des Prozesses gebildet hatte.[76] `Causa sui' steht sowohl für die Prozeßform wie für die am Ende erreichte Einsicht.[77]

*Was ist nun die zwingende Folge aus diesem Hegelschen Ansatz? Als Prozeß der Selbsterkenntnis des Geistes muß der Gesamtprozeß einer völliger Transparenz sein. *Es kann sich keine externe Andersheit eindrängen, und jede vorübergehend auftretende Andersheit muß sich letztlich als Form der Selbstvermittlung des Geistes entpuppen.

*Bundan dolayı süreç bütünüyle zorunluluk biçimini – yani Tinin içsel mantığının açılımını— taşımalıdır. Böylesine bir zorunluluk her türlü olumsallığa karşıttır.

Ancak bu bağlamda gerçekle ilgili bir ikilem meydana geliyor. Gerçek olumsallığı içerir. Bu durum geçerli olduğu sürece, gerçeklik mantıksal süreç için belirleyici olamaz. Öte yandan gerçek temelde kavramsal olarak belirlenir ve bu özelliğinden dolayı İdea'nın veya Tinin gerçekleşmesine dairdir.

Dolayısıyla gerçeğin anlamında içsel bir bölünmüşlük ortaya çıkıyor. Gerçek, çeşitli tekil belirlenimlerinde ve tekil süreçlerinde olumsal olduğu sürece Bütünün süreci dâhilinde bir anlama ve öneme sahip olamayacaktır. Ancak gerçek mantıksal belirleniminde İdea'nın bir gerçekleşimini temsil ettiği takdirde Saltığın süreci için önemlidir. Gerçeğin içinde Tinin mantıksal yaratıcılığının ilerliyor olduğu pekâlâ doğrudur, ancak bunun asıl sebebi Tinin mantıksal dinamiğinde yatar, gerçeğin olumsal deviminde değil.[78] Buradan çıkan, önceden de belirtildiği gibi, şudur: gerçeğe gerçekten üretici bir özellik, yani (mantıksal gelişimin bir anı olan) kendi mantıksal belirlenmişliğinden beslenmeyen bir özellik atfedilmez.

Bu durum Bütünün Tinin kendine gelme süreci olduğu inancının çerçevesinde kesinleşir. O halde, önceden de söylediğim gibi, her açıdan belirleyici olan mantıksal devimdir. Gerçi Hegel'in Mantıksalı temel oluşturan olarak gösterme şeklindeki bir hamlesi sorunlu bulunabilir: mantığın öne alınması, sistemin ilk parçası olarak kavranması. Hegel bu konuyu tabii ki belirsiz olarak bırakıyor. Açık olan, Mantığın, Bütünün tüm devimini belirliyor olduğu.[79] Ancak bu bakış açısı Mantığın illa ki Doğa ve Tin felsefelerinin önüne geçirilmesini gerektirmez. Mantığı, Doğa ve Tin felsefesinin yolunun da dâhil olduğu sürecin tümünde meydana gelenin temsili olarak anlamak da mümkündür. Zaten Hegel de aslında bu fikirdedir.

---

*Von daher muß der Prozeß insgesamt die Form der Notwendigkeit - der Entfaltung der inneren Logik des Geistes - haben. Solche Notwendigkeit ist aller bloßen Kontingenz entgegengesetzt.

Von daher ergibt sich dann jedoch hinsichtlich des Realen eine Wasserscheide. Zum Realen gehört Kontingenz. Insoweit das der Fall ist, kann das Reale für den logischen Prozeß nicht ausschlaggebend sein. Andererseits ist das Reale jedoch im Grunde begriffsbestimmt, und in diesem Aspekt gehört es in die Realisation der Idee bzw. des Geistes.

Daraus folgt eine innere Teilung in der Bedeutung des Realen. Soweit dieses, in etlichen seiner Einzelbestimmungen und Einzelverläufe, kontingent ist, kommt ihm keine Bedeutung für den Prozeß des Ganzen zu. Sofern es jedoch, in seiner logischen Bestimmtheit, eine Realisation der Idee darstellt, ist es für den Prozeß des Absoluten bedeutsam. Es ist also sehr wohl so, daß sich im Realen die logische Generativität des Geistes vorantreibt, aber der eigentliche Grund dafür liegt in der logischen Dynamik des Geistes, nicht in kontingenten Bewegungen des Realen.[78] Von daher ergibt sich, was zuvor ausgeführt wurde: daß dem Realen keine genuin produktive Bedeutung zukommt, die sich nicht aus seiner logischen Bestimmtheit (daraus, daß es eine Instanz der logischen Entwicklung ist) speisen würde.

Das ist im Kontext der tragenden Überzeugung, daß das Ganze der Prozeß des Zusichkommens des Geistes ist, schlüssig. Dann muß, wie gesagt, die logische Bewegung allenthalben das Entscheidende sein. Gleichwohl könnte man auch so noch an der Art, wie Hegel diese Fundamentalität des Logischen darstellt, einen Zug problematisch finden: die Vorschaltung der Logik, ihre Fassung als ersten Systemteil. Hegel ist diesbezüglich freilich ambivalent. Klar ist, daß die Logik die Gesamtbewegung des Ganzen angibt.[79] *Diese Sichtweise müßte aber nicht dazu führen, daß die Logik der Natur- und Geistphilosophie vorzuschalten ist. Man könnte sie ebensogut als die Darstellung dessen verstehen, was sich allein im Prozeß insgesamt, also einschließlich der Wegstrecke der Natur- und der Geistphilosophie ergibt. Letztlich ist auch genau das Hegels Gedanke.

*Ancak o halde Hegel'in uyandırdığı izlenim, yani Mantığın doğal ve tinsel olayların önünden giden özerk bir açılıma sahip olması, sorunludur -- bu izlenim mantığı gerçek olanın (içlerinde oluşan bir zar yerine) önkoşulu ve temeli haline getirmektedir ki bu durumda içsel-mantıksal açılımı, olgusal yönden eksikliği sebebiyle, doğaya geçişin takip etmesi gerekir. Mantığın bu (bir dereceye kadar dışsal) öncelikli durumundan Hegel'in anlayışı için merkezi önem taşıyan mantığın temel oluşturma halini kurban etmeden de vazgeçilebilir. Mantık, saf biçimi ancak en sonunda ışığa çıkan doğa ve Tin sürecinin temel katmanı olarak anlaşılabilir.[80]

Ancak gerçek olanın mantıksal gidişatla eşit bir duruma gelmesi bu şekilde de sağlanamaz. Bu durumda bile gerçek olanın payına düşen saygınlık ancak mantıksal sürecin bir anı olduğu ölçüdedir ve mantıksal süreç de yine birtakım olgusal süreçler tarafından değil kendi zorunluluğu tarından belirlenmiştir. Hegelci bakışta Mantığın öncü karakteri ve Gerçeğin takipçi karakteri süregelir ve bu durum kendini Mantığın evrimci karakteri ve Gerçeğin ancak gelişmeci karakteri arasında açılan mesafede yansıtır.

8. Nietzsche: 'Hegelsiz Darwin olamaz'

İkinci bölüme geçmeden önce bir çeşit intermezzo (it: ara oyun, perde arası) yaparak başka bir düşünür ve şaşırtıcı bir bakış açısından bahsetmek istiyorum. Hegel'in mantıksal evrim kavramının doğal evrim düşüncesiyle zıtlık içinde olması gerektiğini Nietzsche kesinlikle düşünmüyordu. Tersine: Nietzsche'ye göre Hegel'in gözden geçirilmiş Mantık Bilimi Darwinci evrim teorisinin yolunu açmıştır. Nietzsche'nin bunun için kullandığı formül ise şuydu: 'Hegelsiz Darwin olamaz'.

*Hegelci Mantıktaki yenilikçiliği Nietzsche gayet isabetli olarak, Hegel'in o zamana kadar beslenmiş 'mantıksal alışkanlıklarımız, kötü alışkanlıklarımız'ın karşısına 'birbirinden geliştirilen tür kavramlarını' koymuş olmasında görür. Bu hareket ise Darwinizmin önündeki engelleri ortadan kaldırmıştır.

---

*Aber dann ist andererseits das von Hegel zugleich suggerierte Bild, wonach die Logik eine dem Natur- und Geistgeschehen vorhergehende autonome Entfaltung hat, problematisch - das Bild also, das die Logik zu einer Voraussetzung und Grundlage des Realgeschehens (statt zu einer darin sich entwickelnden Folie) macht, wobei dann auf die bloß innerlogische Entfaltung aufgrund von deren Realdefizienz der Übergang zur Natur erfolgen muß. Diese (vergleichsweise äußerliche) Priorisierung des Logischen könnte aufgegeben werden, ohne darob etwas von der für Hegels Konzeption essentiellen Fundamentalität des Logischen preiszugeben. Das Logische könnte schlicht als die Grundschicht des Natur- und Geistprozesses verstanden werden, deren Reinform erst am Ende zutagetritt.[80]

Nur zu einer Art Gleichgewichtigkeit des Realgeschehens mit dem logischen Gang käme es auch so noch nicht. Das Realgeschehen hätte auch dann noch eigentliche Dignität nur als Instanz des logischen Prozesses, und dieser ist allein aus seiner eigenen Notwendigkeit, nicht durch irgendwelche Realprozesse bestimmt. Es bleibt Hegelisch beim Leitcharakter des Logischen und einem bloßen Folgecharakter des Realen - der sich dann in der Distanz zwischen dem evolutiven Charakter des Logischen und dem bloß entwicklungshaften des Realen widerspiegelt.

8. Nietzsche: "ohne Hegel kein Darwin"

Bevor ich zum II. Teil übergehe, möchte ich in einer Art Intermezzo auf einen anderen Autor und einen überraschenden Punkt zu sprechen kommen. Nietzsche war durchaus nicht der Auffassung, daß Hegels Konzept einer logischen Evolution dem Gedanken einer natürlichen Evolution entgegenstehen müsse. Im Gegenteil: Er meinte, Hegels Revision der Logik habe der Darwinschen Evolutionstheorie den Weg bereitet. Nietzsches Formel dafür lautete: "ohne Hegel kein Darwin".

*Das Neuartige der Hegelschen Logik sah Nietzsche ganz zutreffend darin, daß Hegel gegen die bisherigen "logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen" gezeigt hatte, "dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln". Dies habe dem Darwinismus die Bahn gebrochen.

*Hegel'in mantıksal evrim düşüncesi sayesinde 'Avrupa Tini son büyük bilimsel devimini- Darwinizmi' gerçekleştirmiştir.[81] Aslında Darwin –Nietzsche durumu böyle özetler—Hegel'in 'yan etki'sinden başka birşey değildir.[82]

Nietzsche'nin söylemek istediği tabii ki Hegel'in doğal evrim fikrini düşünmüş olduğu değildir. Hegel aslında sadece mantıksal evrimi düşünmüştür. Fakat bu sırada kavramların anlaşılmasında meydana gelen değişiklik o denli sarsıcı olmuştur ki, doğanın kavranışında da benzer bir değişikliğe yol açmıştır. Hegel kavramları yan yana veya alt alta durdukları statik bir düzenlemeden çıkararak birbirinden oluştukları dinamik bir düzenlemeye yerleştirerek temel görevi yerine getirmiş, genetik düşüncenin çığırını açmıştı. Böylece Darwin de bu anlayışı doğal türlere uygulayabilmiş, türlerin sabitliğini savunan binlerce yıllık teoriye veda ederek türlerin birbirinden geliştiği fikrini gerekçelendirebilmişti. Bundan dolayı Nietzsche Darwin'in evrim teorisini Hegel'in gözden geçirilmiş Mantığının evladı olarak görür.[83]

Hegel'in anlayışını Nietzsche'nin gördüğü gibi evrimcilik için salt bir ilham kaynağı olmasının ötesinde evrimci düşünceyle gerçekten birarada durabilecek bir hale nasıl getirebileceğimizi bir düşünelim. Bunun için Hegel'in anlayışını muhtemelen biraz eksilterek yeniden yapılandırmamız gerekir. Örneğin doğanın alanında henüz edimsel bir olgusal gelişme olamayacağı, yeni varlık biçimlerinin eskilerden türeyemeyeceği düşüncesini ortadan kaldırmak gerekir. Herşeyden önce Mantığın Gerçek olan için temel oluşturma işlevi – yani Hegelci kavrayışın çekirdek öğelerinden biri – bu haliyle yerinde kalamaz. Mantıksal biçimler öncül olmamalı, Gerçek olan ile aynı zamanda kendilerini oluşturmalıdır. Bu iki değişiklik farklı bir düşüncenin yolunu açacaktır: edimsellik süreci içerisinde varlık biçimleri ve mantıksal biçimler içiçe oluşur. Şimdi bu önermeyi biraz açmak istiyorum.[84]

---

*Durch den Hegelschen Gedanken einer Evolution des Logischen seien "die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt" worden, "zum Darwinismus".[81] Darwin - so faßt Nietzsche das zusammen - sei eigentlich "nur eine Nachwirkung" Hegels gewesen[82].

Nietzsche will natürlich nicht sagen, daß Hegel selber dergleichen wie eine Evolution der Natur gedacht habe. Hegel hat in der Tat nur eine logische Evolution gedacht. Aber die dabei erfolgte Veränderung der Auffassung der Begriffe war so grundstürzend, daß sie den Weg für eine analoge Veränderung in der Konzeption der Natur freimachte. Indem Hegel die Begriffe aus einer statischen Konfiguration, wo sie neben- und untereinander standen, in eine dynamische Bewegung überführte, in der sie auseinander hervorgehen, hatte er die grundlegende Leistung vollbracht, den Durchbruch zu einem genetischen Denken bewirkt. Darwin konnte das Entsprechende dann im Blick auf die natürlichen Arten tun, indem er das jahrtausendealte Theorem der Konstanz der Arten verabschiedete und die neue Sicht begründete, daß die Arten sich aus einander entwickelt haben. Von daher sieht Nietzsche Darwins Theorie der Evolution als einen Sprößling von Hegels Revision des Logischen an[83].

Überlegen wir für einen Moment, wie man Hegels Konzeption verändern müßte, damit sie nicht nur, wie Nietzsche es sieht, eine Inspirationsquelle des Evolutionismus sein könnte, sondern mit dem Evolutionsdenken tatsächlich verträglich würde. Man müßte sie gewiß einschneidend umbauen. Beispielsweise müßte man die Annahme tilgen, daß es nicht schon im Bereich der Natur eine wirkliche Realentwicklung, den Hervorgang neuer Seinsformen aus vorherigen gebe. Und vor allem ließe sich die Grundlegungsfunktion der Logik für das Realgeschehen - und damit ein Kernelement der Hegelschen Konzeption - so nicht aufrechterhalten. Die logischen Formen müßten nicht vorgängig sein, sondern sich zugleich mit den realen bilden. - Diese beiden Modifikationen würden den Weg zu einem anderen Gedanken freimachen: daß die Seinsformen und die logischen Formen im Prozeß der Wirklichkeit ineins entstehen. Einen solchen Vorschlag will ich nun unterbreiten.[84]

***II. Evrimsel olarak: varlık biçimlerinin ve mantıksal biçimlerin birlikte türeyişi**

Tasarladığım düşünce kısaca şundan ibarettir: mantıksal biçimler edimsellik sürecinde öncü ve bu sürece temel değildir ve ontik oluşumlar ile beraber gerçekliğin süreci içerisinde meydana gelirler. Bu sürecin içerisinde ontik ve mantıksal biçimler beraberce ve birbirinden türer.

1. Temel olarak: ontik evrim ve mantıksal evrimin ikiz karakteri

Başlangıç noktamız güçlü anlamıyla evrim, yani önkoşulsuz bir evrim. Bu anlama uyan tek bir evrim biliyoruz: evrenin evrimi. Varolan herşey bu evrimin hamlesiyle oluşmuştur. Bu sürecin tümü kapsayıcı olarak anlaşılmalıdır, evrensel evrimle beraber biyolojik ve kültürel evrimi de içerir. Bu sürecin dışı, ötesi veya öncesi yoktur. Bu anlamda bu süreç saltıktır.

Anafikir şudur: bahsedilen süreçte oluşan sadece yeni ontik türler değil, bunlarla beraber ve içiçe yeni mantıksal (kavramsal) türlerdir. Evrimsel süreçte varlık tipleri ve mantıksal biçimler aynı anda meydana gelir. Bunlar ikizdir.[85]

Bu durumda karşılıklı ve sürekli taraf değiştiren bir varsayım ilişkisi söz konusudur: yeni bir varlık tipi yalnızca ontik olarak değil aynı zamanda mantıksal olarak da yenidir. Bu varlık tipi ancak cisimlendirdiği mantık biçiminin de oluşmasıyla meydana gelebilir. Yeni bir mantıksal biçim de ancak bir varlık tipinin belirlenme düzeneği olarak ortaya çıkabilir. Burada söz konusu olan paralel ve birbirinden bağımsız iki gelişme dizisi değildir, ontik ve mantıksal tipler beraberce ve birbirlerinden türerler.[86]

Hegel'in doğanın basamakları ve mantıksal sürecin aşamaları arasındaki denkliklerle çalışması[87] bana temelde doğru görünüyor – eklenmesi gereken tek şey burada kesinlikle bir eşkökenliliğin sözkonusu olduğudur: doğal oluşumların meydana gelişi bunlara denk düşen mantıksal biçimlerin meydana gelişiyle eş anlamlıdır ve tersi durumunda da tersi geçerlidir.

***II. Evolutionistisch: gemeinsamer Hervorgang von Seinsformen und logischen Formen**

Meine Vorstellung besagt in aller Kürze: Die logischen Formen sind dem Prozeß der Wirklichkeit gegenüber nicht vorgängig und nicht grundlegend für diesen, sondern sie bilden sich ebenso wie die ontischen Gebilde im Prozeß der Wirklichkeit. In diesem gehen ontische und logische Formen mit- und aneinander hervor.

1. Grundsätzlich: Zwillingscharakter ontischer und logischer Evolution

Ausgangspunkt ist eine Evolution im starken Sinn, eine vorgabenlose Evolution. Davon kennen wir nur einen Fall: die Evolution des Kosmos. Alles, was ist, ist in ihrem Zug entstanden. Dieser Prozeß ist umfassend zu verstehen, er schließt ebenso wie die kosmische auch die biologische und die kulturelle Evolution ein. Dieser Prozeß hat kein Außerhalb, kein Jenseits, kein Zuvor. In diesem Sinn ist er absolut.

Die Grundidee ist nun die, daß sich in diesem Prozeß nicht nur jeweils neue ontische Typen bilden, sondern daß sich ineins damit auch jeweils neue logische (begriffliche) Typen bilden. Im evolutiven Prozeß entstehen die Seinstypen und die logischen Formen zugleich. Sie sind Zwillinge[85].

Dabei besteht ein Verhältnis wechselseitiger Implikation: Ein neuer Seinstyp ist nicht nur ontisch, sondern auch logisch neuartig. Er kann nur entstehen, indem sich die neue logische Typik bildet, die er verkörpert. Und eine neuartige logische Typik kann sich nur als Bestimmungsstruktur eines Seinstyps herausbilden. Dabei handelt es sich nicht um zwei parallele und unabhängige Entwicklungsreihen, sondern ontische und logische Typen entstehen mit- und aneinander.[86]

Wenn Hegel mit Entsprechungen zwischen den Stufen der Natur und den Stadien des logischen Prozesses operierte,[87] so scheint mir das im Grundsatz richtig - mit dem einen Zusatz, daß es sich dabei um strikte Gleichursprünglichkeit handelt: der Hervorgang der Naturgebilde ist gleichbedeutend mit dem Hervorgang der entsprechenden logischen Strukturen und umgekehrt.

*Örneğin mekân oluştuğunda sadece ontik hali değil bununla içiçe olarak eş anlamlı 'birbirinden ayrı olma hali'nin mantıksal biçimi de oluşur – bu mantıksal biçim mekânsal varolan ile aynı ölçüde evrimsel olarak ortaya çıkmıştır. Veya (Hegel'e göre duyumsallık aşamasına erişmiş varlığın belirleyici özelliği olan)[88] Öznellik organik olana dışardan verilen bir biçimsellik örneği değildir, duyumsayan yaşam biçimlerinin evrimsel 'duyumsallığı' ile beraber oluşur.

2. Mantıksal biçimler ontik biçimlerin öncüsü değildir

Bahsettiğim bu genetik aidiyeti bazı örneklerle açıklamak istiyorum.

Öncelikle fiziksel bir örnek: aşağı yukarı 380 milyon yaşına kadar evren sadece hidrojen ve helyum çekirdeklerinin karışımı bir plazmadan oluşuyordu. Ancak daha sonra atomlar ve moleküller oluştu ve sonrasında kütle toplanmaları, gökadalar, daha sonra galaksiler ve yıldızlar meydana geldi. Buraya kadar varlıklar üzerine bir rapor vermişim gibi geliyor kulağa. Ancak anlaşılması gereken bu varlıkların meydana gelişinin aynı zamanda önceden dünyada bulunmayan yeni mantıksal biçimlerin meydana gelişini içermesidir. Plazma henüz ayrımın ve dolayısıyla merkez ve dış kenar arasındaki bağın farkında değildir. Bu mantıksal biçim galaksilerin oluşmasıyla birlikte türedi.[89]

Veya biotik bir örnek: İmmünolojik (bağışıklık sistemine dair) yönlenmenin ortaya çıkışıyla beraber kendine ait-yabancı ayrımının mantığı oluşmuştur. Bağışıklık sistemi sadece organizma için yararlı bir buluş olmakla kalmayıp aynı zamanda temelde yepyeni bir organizma-çevre ilişkisi tipinin oluşması anlamına gelmişti. *O zamanlar ilk defa yabancı olana kendine ait verilerle yaklaşma mantığı doğmuştu. Bu mantık bahsi geçen ilişkinin başka ve daha karmaşık hallerinin, bugün 'duyumsallık', 'bilinç' ve 'özbilinç' adı altında tanıdığımız (en uç halinde 'başkalıktaki kendinde olma durumu' formülüyle betimlediğimiz) hallerinin temelini oluşturmuştu.

---

*Wenn sich beispielsweise Raum bildet, so bildet sich nicht nur die ontische, sondern ineins damit die logische Struktur des gleichgültigen Außereinander - diese ist ebensosehr evolutiv generiert wie das räumlich Seiende. Oder Subjektivität (Hegel zufolge das Spezifikum des Lebendigen ab der Stufe der Empfindung88) ist nicht eine externe Strukturvorgabe für das Organische, sondern bildet sich mit der evolutiven `Erfindung' empfindender Lebewesen.

2. Die logischen Formen gehen den ontischen nicht voraus

Ich will diese genetische Zusammengehörigkeit an einigen Fällen verdeutlichen.

Zunächst ein physikalisches Beispiel: Bis zu einem Alter von etwa 380 Millionen Jahren bestand das Universum lediglich aus einem Plasma aus Wasserstoff- und Heliumkernen. Erst danach kam es zur Bildung von Atomen und Molekülen und schließlich zur Entstehung von Massenballungen - von Superclustern und Clustern bis hin zur Bildung von Galaxien und Sternen. So weit scheint das nur ein Bericht über Entitäten zu sein. Aber es gilt zu erkennen, daß der Hervorgang dieser Entitäten zugleich den Hervorgang neuer logischer Formen implizierte, die es in der Welt zuvor nicht gegeben hatte. Das Plasma kannte noch keine Differenzierung und folglich auch keine Abhängigkeit zwischen Zentrum und Peripherie. Diese logische Form hat sich erst gebildet, wo Galaxien entstanden.[89]

Oder ein biotisches Beispiel: Mit der Entstehung immunologischer Steuerung kam erstmals die Logik der Eigen-Fremd-Unterscheidung auf. Das Immunsystem war nicht nur eine für den Organismus nützliche Erfindung, sondern bedeutete zugleich die Entstehung eines grundlegend neuen Typs von Organismus-Umwelt-Verhältnis. *Damals entstand zuerst eine Logik der Fremdbeziehung nach Eigenvorgaben. Sie bildete die Basis aller weiteren und komplexeren Modi dieser Relation, die wir inzwischen als `Empfindung', `Bewußtsein' und `Selbstbewußtsein' kennen (und im Extrem durch die Formel des "Bei-sich-seins-im Anderssein" charakterisieren).

*Tüm bu evrimsel yenilikler önceden varolan bir mantığın 'gerçekleştirilmesi' değil, yeni türden mantıksal biçimlerin – merkezin ve dış kenarın ayrılması veya kendine ait olan ve yabancı olanın farklılaşması ve bunun sonucunda Başka olan ile etken ve bilinçli bir ilişki – doğmasıdır. Mantıksal biçimler varlık tiplerinin öncüleri olup onların temelini oluşturmaz, aksine onlarla birebir ortaya çıkar.

3. Mantıksal biçimlerin evrimsel konumu

a. Post festum (lat: sonradan, iş işten geçtikten sonra) soyutlama

Bunlar aynı zamanda şu anlama da gelir: mantıksal tipler evrim aşamalarında olgusal unsurlar olarak meydana gelirler. Burada yalnışlıkla a priori oldukları varsayılan mantıksal biçimlerin uygulanması veya gerçekleştirilmesi ile ilgili bir sorun yoktur. Aksine mantıksal biçimler vücut bulmuş halleri olan ontik biçimlerle aynı hamlede oluşur. Tüm mantıksal biçimler birincil olarak 'saf' formlar değil, ontik biçimlerin belirlenim şekilleridir.

Evrimsel sürecin içinde bu şekilde meydana gelmelerinden ancak çok sonra (refleksif veya derin düşünce aşamasına erişildiği zaman) 'sade' formlar olarak soyutlanıp 'saf' formlar olarak incelenebilirler. Ancak zaman içinde beliren bu olanak bu şekillerin zamanın ötesinde gerçek olana öncülük eden ve ona temel oluşturan düzenlemeler olarak tözselleştirilmelerine yol açmamalıdır. Bu düzenlemelerin tasarımı da yerindeliği de evrimsel olarak ortaya çıkmış olmalarında yatar.

***b. Doğa kanunları**

Söylediklerimi doğa kanunlarının kavranışının ışığında biraz daha açmak istiyorum. Genel kanı doğal kanunların aslında kendi başlarına geçerli olduğu yönündedir. Bu kanunlara bir çeşit Platoncu konum atfedilir. Gerçi bu kanunların sadece bunlara denk düşen Varlığın alanında uygulanabileceği de eklenir (örneğin gravitasyon kanunları ancak kütlelerin yer aldığı bir dünyaya uygundur) ancak kanunlar bundan bağımsız olarak da geçerli olmalıdır.

---

*Bei all diesen evolutiven Neuerungen wird nicht eine zuvor schon bestanden habende Logik `realisiert', sondern eine neuartige logische Typik - die der Differenzierung von Zentrum und Peripherie oder die der Eigen-Fremd-Unterscheidung und nachfolgend die einer aktiven und selbstbewußten Beziehung auf Anderes - generiert. Die logischen Formen liegen den Seinstypen nicht voraus und zugrunde, sondern erwachsen ineins mit ihnen.

3. Evolutiver Status der logischen Strukturen

a. Abstraktion erst post festum

Das heißt auch: Die logischen Typen entstehen in den Evolutionsschritten als Realfaktoren. Es gibt hier kein Anwendungs- oder Verwirklichungsproblem vermeintlich apriorischer logischer Strukturen. Sondern die logischen Typen bilden sich im gleichen Zug wie die sie verkörpernden ontischen Gebilde. Alle logischen Strukturen sind primär nicht `reine' Formen, sondern Bestimmungsstrukturen ontischer Typen.

Erst lange, nachdem sie solcherart im evolutiven Prozeß zustandegekommen sind, können sie (wenn die Stufe reflexiven Denkens erreicht ist) als `bloße' Formen abstrahiert und als reine Formen betrachtet werden. Aber diese spätere Möglichkeit sollte nicht zur Hypostasierung dieser Formen als überzeitlicher, dem Realgeschehen voraus- und zugrundeliegender Strukturen verleiten. Das Design wie die Einschlägigkeit dieser Strukturen basiert auf ihrem evolutiven Hervorgegangensein.

***b. Naturgesetze**

Ich will dies im Blick auf die Auffassung der Naturgesetze näher erläutern. Die gängige Auffassung geht dahin, daß die Naturgesetze schlechthin gelten. Man schreibt ihnen eine Art Platonischen Status zu. Zwar räumt man ein, daß sie eine Anwendung nur dort haben, wo entsprechendes Seiendes existiert (die Gravitationsgesetze z.B. treffen nur in einer Welt von Massen zu), aber gelten sollen sie unabhängig davon.

Bu yanlıştır. 'Doğa kanunları' doğanın varolmasından önce varolan kanunlar değildir. Geçerli oldukları doğal oluşum biçimleri meydana gelmeden önce bu kanunlardan bahsetmek anlamsızdır.[90] Kozmik plazma aşamasında yerçekim kanunlarının uygulanmaları mümkün olmadığı gibi henüz bir tanımları da yoktu. Bu kanunların tüm biçimselliği kütlelerin varlığına bağlıdır – çünkü bu kanunlar kütlelerin oluşumuyla beraber bunların kuralları olarak meydana gelmiştir. Bu kanunlar da geçerli oldukları kütlelerin oluşumunu sağlayan evrimsel sürecin bir ürünüdür.

Genelde doğa kanunlarının konumunun bahsettiğimiz gibi olduğunu görebilmek için ne uygulama ne de yerine göre düzenleme öğeleri yeterlidir. Gerçi doğa kanunlarının (örneğin yerçekim kanunlarından farklı olarak Maxwell denklemleri veya kalıtım yasalarının) oluşumsal olarak belli bazı görüngü tiplerine göre düzenlendiği, belli tip dayanak nesnelerinin (elektronlar, kütleler, gazlar, cinsel üreme, vb) belli bir tip doğa kanununa ait olması ve dolayısıyla bu kanunun sadece o dayanak nesnelerine uygulanıp diğerlerine uygulanamayacağı genelde kabul edilir.

Ancak bu bakışın doğru olmasıyla birlikte doğru oluşunun asıl sebebi henüz kavranılmamıştır. Bu sebebin temeli doğa kanunlarının her seferinde ilişkin oldukları varlıklarla içiçe oluşmalarıdır. Bu kanunların tasarımı geçerli oldukları varlıkların oluşmasıyla şekillenir. Evrenin gidişatı bu tip varlıkları doğurmuş olmasaydı bunlara ilşkin kanunlar da şekillenmeyecekti.[91] Evrimsel süreç yalnızca fiziksel varlıkların oluşma süreci değil aynı zamanda bu varlıkların kanunsallığının da oluşma sürecidir.[92] [93]

*Doğa kanunlarına dair süregelen anlayış şöyledir: Evrim esnasında cinsel üreme aşamasına geçilemeseydi ve üreme hücre bölünmesi olarak kalmış olsaydı bile Mendel yasaları her daim geçerli sayılacaktı. Buradaki hata çok açıktır. Cinsel üreme kendi kendisini öyle bir şekilde düzenlemiştir ki Mendel yasaları bu düzenleme için geçerliliğe kavuşmuştur. Ancak bu durum yeni üreme biçiminin önceden varolan Mendel yasalarını takip ederek meydana gelmesi şeklinde olmamıştır, yeni üreme biçimi öyle bir şekilde kendini geliştirmiştir ki aynı esnada Mendel yasalarının açıkladığı mekanizma da meydana gelmiştir.

Das ist falsch. "Naturgesetze" sind nicht vor dem Bestehen der Natur bestehende Gesetze. Es macht keinen Sinn, von ihnen zu sprechen, bevor nicht die Typen von Naturgebilden entstanden sind, für die sie gelten.[90] Die Gravitationsgesetze hatten in der Phase des kosmischen Plasmas nicht nur noch keine Anwendung, sondern noch keine Definition. Ihre ganze Typik ist an die Existenz von Massen gebunden - weil sie sich mit der Entstehung von Massen als deren Gesetze herausgebildet haben. Sie sind ein Produkt derselben evolutiven Prozesse, durch welche die Massen entstanden sind, für die sie gelten.

Generell reicht, um diesen Status der Naturgesetze zu erkennen, weder der Aspekt der Anwendung noch der Zuschneidung schon aus. Man gibt gemeinhin zwar zu, daß Naturgesetze (etwa Gravitationsgesetze im Unterschied zu Maxwellschen Gleichungen oder zu Vererbungsgesetzen) konstitutiv auf bestimmte Phänomentypen zugeschnitten sind, daß ein jeweiliger Typus von Referenzgegenständen (Elektronen, Massen, Gase, sexuelle Reproduktion etc.) zu einem jeweiligen Naturgesetz gehört und daß dieses deshalb ei Anwendung nur auf derlei Referenzgegenstände hat und auf andere nicht.

Aber so richtig das ist, so ist doch darin der eigentliche Grund, warum das so ist, noch nicht erfaßt. Er liegt darin, daß die Naturgesetze jeweils ineins mit der Entstehung der betreffenden Entitäten hervorgehen. Ihr Design bildet sich, indem die Entitäten entstehen, für die sie gelten. Wenn der Weg des Universums nicht zu Entitäten dieser Art geführt hätte, hätten sich auch nicht die entsprechenden Gesetze gebildet.[91] Der evolutive Prozeß ist nicht nur einer der Bildung physischer Entitäten, sondern ebenso der Gesetzlichkeiten dieser Entitäten.[92] [93]

*Das hergebrachte Verständnis der Naturgesetze hingegen mutet so an, wie wenn man sagen wollte, die Mendelschen Gesetze würden in jedem Falle gelten, auch wenn es in der Evolution nicht zu geschlechtlicher Fortpflanzunggekommen, sondern bei der Fortpflanzung durch Zellteilung geblieben wäre. Das ist offensichtlich verfehlt. Geschlechtliche Fortpflanzung hat sich so organisiert, daß die Mendelschen Gesetze für sie gelten. Dies ist aber nicht so geschehen, daß die neue Fortpflanzungsform zuvor schon bestehenden Mendelschen Gesetzen gefolgt wäre, sondern die neue Fortpflanzungsform hat sich so herausgebildet, daß dabei der Mechanismus zustandekam, den die Mendelschen Gesetze beschreiben.

*Bu yasalar kendini geliştiren, kendini kendi içinden 'mendelleyen' ve zaman içinde bazı dönemeçlerden sonra sabit bir çözüm olarak oluşan bir kanunsallığı betimler. Bu kanunlar davranışlarını açıkladıkları varlık biçimleri ile aynı ölçüde genetik olarak görülmelidir.

4. Savın tekrarı

Önerim kısaca şudur: evrimsel süreç aynı ölçüde (tek ve aynı hamlede) hem ontik hem de mantıksal anlamda yaratıcıdır. Bu süreç hem yeni tip ontik oluşumlara (galaksiler, yıldızlar, basit yaratıklar, duyumsayan yaratıklar, vb) hem de bunlarla içiçe olarak yeni mantıksal tiplere (gravitasyon, kendi kendini düzenleme, çoğalma, öznellik, vb) yol açar. Evrimsel süreç kelimenin tam anlamıyla onto-lojik bir karaktere sahiptir.

Tabii ki burada bahsi geçen bakış açısı alışılagelmiş evrim görüşünün felsefi olarak genişletilmiş bir halidir. Yaygın olan evrim teorisinin üzerinde durduğu sadece yeni tiplerin varolandan türemesidir. Buna karşılık bence felsefi bir evrim teorisinin özelliği aynı zamanda yeni mantıksal tiplerin meydana gelişini içermesidir. Ve savıma göre biri diğerinden ayrı düşünülemez.

5. Hegel'in kavrayışıyla ilişki

Tüm bunların Hegel'in kavrayışıyla olan ilişkisi nedir?

***a. Revizyon – ve temel bir bağlantı noktası**

Temel fark, mantıksal düzenlemelerin gerçeğe öncülük eder ve ona temel oluştur gibi görülmeyip varlık biçimleriyle aynı ölçüde evrimin içinden oluşur gibi görülmesindedir.

---

*Diese geben eine Gesetzlichkeit wieder, die sich entwickelt, sich gleichsam ihrerseits "herausgemendelt", sich nach einiger Zeit, nach einigen Wegschleifen als stabile Lösung herausgebildet hat. Die Gesetze sind ebensosehr genetisch zu verstehen wie die Seinsformen, deren Verhalten sie beschreiben.

4. Noch einmal die These

Mein Vorschlag lautet also in Kurzform: Der evolutive Prozeß ist in gleichem Maße (in ein und demselben Zug) ontisch wie logisch kreativ. Er führt zu neuen Typen von ontischen Gebilden (Galaxien, Sternen, einfachen Lebewesen, empfindenden Lebewesen usw.) und ineins damit zu neuen logischen Typen (Gravitation, Selbstorganisation, Reduplikation, Subjektivität usw.). Der evolutive Prozeß hat im wörtlichsten Sinne onto-logischen Charakter.

Freilich handelt es sich dabei um eine gegenüber der gewohnten Sicht der Evolution philosophisch erweiterte Perspektive. Die gängige Evolutionstheorie konzentriert sich allein auf den Hervorgang neuer Typen von Seiendem. Demgegenüber sehe ich das Proprium einer philosophischen Theorie der Evolution darin, zugleich die Generierung neuer logischer Typen ins Auge zu fassen. Und die These besagt eben, daß das eine vom anderen nicht zu trennen ist.

5. Verhältnis zu Hegels Konzeption

Wie verhält sich dies alles nun zu Hegels Konzeption?

***a. Revisionen - und ein grundlegender Anschlußpunkt**

Der Hauptunterschied liegt darin, daß die logischen Strukturen nicht als gegenüber dem Realen vorgängig und grundlegend, sondern in gleichem Maße wie die Seinstypen als in der Evolution erwachsend angesehen werden.

*Doğaya öncülük eden mantıksal bir gelişim yoktur ve aynı şekilde (güya özerk) bir mantıksal zorunluluk olgusal gelişimi harekete geçiren çekirdeği oluşturmaz. Saf-mantıksal bir evrim yoktur, mantıksal biçimlerin sadece mantıksal süreçlerden evrilmesi diye birşey yoktur. Hegel'e göre yeni bir mantıksal düzenleme bir önceki mantıksal düzenlemenin çelişkilerinden doğmalı, yani mantıksal devim salt iç-mantıksal şekilde meydana gelmelidir. Bu durum evrimci kavrayışta geçerliliğini yitirir. Tek bir mantıksal figür bile saf-mantıksal olarak ortaya çıkmaz. Tam tersine herbiri içsel olarak belirli bir tip varlığın ortaya çıkışına bağlıdır. Mantık Gerçeğin atası değil, ikizidir.[94]

Evrimci kavrayış bu şekliyle Hegelci yaklaşımın çekirdek bir kısmını da sanki kendiliğinden çözümlemiş olur: Hegel'in 'İdea' adı altında hedeflediği, kavram ve gerçekliğin birliği. Evrimci bakışta kavramsal ve ontik düzenlemeler zaten başından beri tasarlanabilecek en yakın şekilde birbirine bağlıdır: birbirlerinin içinden ve beraber meydana gelmişlerdir. Yani burada (önceden de belirttiğim gibi) yalnışlıkla a priori oldukları varsayılan mantıksal biçimlerin uygulanması veya gerçekleştirilmesi ile ilgili bir sorun yoktur, tersine kavram tipi ve varlık tipi genetik ve içsel olarak birbirine aittir. Dolayısıyla tam da evrimci perspektiften bakıldığında Hegel için belirleyici bir önerme olan 'Varlığın doğası'nın 'Varlığı içerisinde kavram olması'ndan[95] ibaret olduğu savı da geçerlilik kazanmış olur. Bu ilişki sadece Hegel'in onu kavradığından çok daha yakın bir ilişki olarak anlaşılmalıdır. Aslında genellikle meydana gelen durum, varolan birşeyin kendi biçimini takip etmesi veya gerçekleştirmesidir, o biçimi doğurması değil. Fakat söz konusu biçimsellik kendi adına evrimsel olarak oluşmuştur ve varlık biçimselliğinin ana oluşumu için ontik ve mantıksal şekillenmelerin kesin birliği ve birbirine aidiyeti geçerlidir.[96] İşte bu noktada evrimci perspektif Hegel'in yaklaşımının çekirdek bir koşulunu çözer.

Ancak başka noktalara gelince bazı düzeltmeler kaçınılmaz olacaktır. Gerçek olanın temelinde özerk bir mantıksal gelişim olmaması örneğin Tinin varsayılması olanağını ve bunun da ötesinde tümsürecin Tinin kendine varışı modeliyle açıklanması olanağını ortadan kaldıracaktır. Evrensel evrimin temelinde ne mantık ne de Tin vardır. Evrensel evrimin temelinde –kavramın gerektirdiği budur—hiçbirşey olamaz.

---

*Der Natur geht keine logische Entwicklung voraus, und ebensowenig bildet eine (vermeintlich eigenständige) logische Notwendigkeit den treibenden Kern der Realentwicklung. Es gibt keine rein-logische Evolution - keine Evolution logischer Formen aus logischen Prozessen allein. Laut Hegel sollte eine neue logische Konstellation einfach aus den Widersprüchen der vorherigen logischen Konstellation hervorgehen, die logische Bewegung also rein logik-intern erfolgen. So verhält es sich der evolutionistischen Konzeption zufolge nicht. Keine einzige logische Figur geht rein-logisch hervor. Sondern eine jede ist intrinsisch an die Genese eines bestimmten Typs von Entitäten gebunden. Das Logische ist kein Prius, sondern ein Zwilling des Realen.[94]

Auf diese Weise vermag die evolutionistische Konzeption freilich zugleich ein Kernstück des Hegelschen Ansatzes wie selbstverständlich einzulösen: die von Hegel unter dem Titel 'Idee' angezielte Einheit von Begriff und Realität. Evolutionistisch sind begriffliche und ontische Strukturen ja von vornherein in der denkbar engsten Weise verbunden: sie sind an- und miteinander hervorgegangen. Es gibt hier also (wie zuvor schon gesagt) kein Anwendungs- oder Verwirklichungsproblem vermeintlich apriorischer logischer Strukturen, sondern Begriffstyp und Seinstyp gehören genetisch innerlich zusammen. Insofern gilt auch und gerade in evolutionistischer Perspektive der für Hegel entscheidende Satz, daß die "Natur dessen, was ist", darin besteht, "in seinem Sein sein Begriff zu sein".[95] Nur daß diese Beziehung noch weitaus enger zu verstehen ist, als Hegel sie gefaßt hat. Im allgemeinen verhält es sich zwar so, daß ein Seiendes seinen Typ nur befolgt oder realisiert, nicht hingegen erzeugt. Aber die betreffende Typik ist ihrerseits evolutiv zustandegekommen, und für diesen Ersthervorgang einer Seinstypik gilt die strikte Zusammengehörigkeit von ontischer und logischer Formation.[95] In diesem Punkt löst die evolutionistische Perspektive also eine Kernforderung von Hegels Ansatz ein.

In anderen Punkten jedoch sind weitere Revisionen unvermeidlich. Indem dem Realgeschehen keine autonome logische Entwicklung zugrundeliegt, besteht beispielsweise nicht mehr die Möglichkeit einer Supponierung des Geistes bzw. der Erklärung des Gesamtprozesses nach dem Muster eines Zusichkommens des Geistes. Der kosmischen Evolution liegt so wenig wie eine Logik ein Geist zugrunde. Ihr liegt - das gehört zu ihrem Begriff - überhaupt nichts zugrunde.

Benzer şekilde evrimin yolunu sonradan bir gereklilik olarak tasarlama olanağı da kaybolur. Bunun için rastlantının anlamı çok fazladır.[97] Aslında Hegel de gerçekte rastlantının oynadığı rolü görmüştür, ancak rastlantısallığa mantıksal düzenlemelerle ilgili üretici bir anlam değil sadece bulandırıcı bir anlam atfetmiştir. Diğer yandan evrimci bakış açısı rastlantının yaratıcı anlamını kabullenmeyi gerektirir. Evrim bambaşka bir şekilde ilerlemiş olabilirdi. O zaman bildiğimizden farklı varlık tipleri ve onlarla beraber farklı kavramsal düzenlemeler oluşacaktı.[98] Dolayısıyla kendi içinde temelli bir mantıktan elde edilen çıkarımlar da, bir erekbilim kurulumu veya bir sürecin amacına ulaşması iddiası da – Hegel'in anlayışının tipik noktaları – ortadan kalkar.

b. Evrime onto-lojik bir bakış için Hegel'in örnek oluşturması

Söylediklerimin bazıları kulağa –horribile dictu (lat: söylemesi bile korkunç) – Hegel'e bir vedaymış gibi gelebilir. Eğer öyleyse bu kendimi çok yanlış ifade etmiş olduğum anlamına gelir. Hegel'in varlığın doğasının 'varlığında kendi kavramı olmak'[99] olması anlayışına sonuna kadar katılıyorum. Aynı şekilde Hegel'in varolanın kavramsal belirlenmişliğinin (öznel idealizmin varsaydı gibi) bizim varolana atfettiğimiz bir durum değil de varolanın içsel bir özelliği olduğu düşüncesini de paylaşıyorum: Hegel'de varolan, adeta yürüyen bir kavram gibidir.

Sadece bana göre varolanın bu kavramsal şekillenmesini bugün, kendini dünya üretimi aracılığıyla gerçekleştiren Tin gibi idealist bir varsayımdan değil bize gerçekliğin onto-lojik karakterini temelden açıklayan değişmez bir evrim anlayışıyla daha iyi kavrayabileceğimizi düşünüyorum.

*Genel olarak savunmak istediğim, daha dengeli diyebileceğimiz yani ağırlığın 'mantık' kısmında olmadığı bir onto-loji. Birinci bölümde göstermeye çalıştığım şey Hegel'in kavrayışını niçin değiştirmeden üstlenemeyecek olmamızdı.

Ebenso fällt die Möglichkeit weg, den Weg der Evolution nachträglich zu einem der Notwendigkeit zu stilisieren. Dafür ist die Bedeutung des Zufalls zu groß.[97] Zwar hat auch Hegel die Rolle des Zufalls im Realen gesehen, aber er hat der Zufälligkeit gegenüber den logischen Strukturen doch nur eine verunklarende, nicht eine generative Bedeutung zuerkannt. Evolutionistisch hingegen gilt es, die generative Bedeutung des Zufalls einzusehen. Ein anderer Gang der Evolution wäre möglich gewesen. Dann hätten sich andere Seinstypen und damit auch andere begriffliche Strukturen ergeben als die, die wir kennen.[98] Daher sind sowohl die Herleitung aus einer in sich schlüssigen Logik wie die Konstruktion einer Teleologie oder die Behauptung einer Vollendung des Prozesses - alles typische Momente von Hegels Konzeption - ausgeschlossen.

b. Hegels Vorbildlichkeit für eine onto-logische Sichtweise der Evolution

Manches in meinen Ausführungen könnte - horribile dictu - wie ein Abgesang auf Hegel klingen. Aber dann hätte ich mich völlig mißverständlich ausgedrückt. Ich sympathisiere aufs stärkste mit Hegels Auffassung, wonach es die Natur des Seienden ist, "in seinem Sein sein Begriff zu sein".[99] Und ebenso mit Hegels Einsicht, daß diese Begriffsbestimmtheit des Seienden nicht (wie der subjektive Idealismus annahm) eine von uns an das Seiende herangetragene Angelegenheit, sondern eine intrinsische Eigenart des Seienden ist: das Seiende ist an ihm selbst so etwas wie ein wandelnder Begriff.

Nur meine ich, daß wir diese Begriffsförmigkeit des Seienden heute besser als durch die idealistische Annahme eines sich qua Weltproduktion realisierenden Geistes von einem konsequenten Evolutionsdenken her verstehen können, das uns den onto-logischen Charakter des Realen von Grund auf verständlich macht.

*Insgesamt plädiere ich für eine sozusagen gleichgewichtigere, eine nicht logik-lastige Version einer solchen Onto-Logik. Im I. Teil suchte ich zu zeigen, warum wir Hegels Konzeption nicht unverändert übernehmen können.

*Hegel'in müthiş buluşu mantığın evrimsel karakteri, onu mantığın temel oluşturma savı ile birlikte gerçeğin evrimini hatta doğanın gelişimsel karakterini yadsımaya itmişti.[100] Bu anlayış artık savunulamaz. Bu anlayış Hegel'de olumsal bir tuhaflık olarak değil de (göstermeye çalıştığım gibi) kavrayışının sistematik bir sonucu olarak ortaya çıktığı için en azından buna sebep olan noktayı –mantığın tek taraflı temel oluşturma halini—ortadan kaldırmak gerekiyor.

Mantıksal ve ontik biçimleri (onto-loji fikrine de tutunarak) birarada düşünme çabamın sebebi budur. Bu esnada tabii ki sadece Hegelci kavrayış değil alışılagelmiş evrimci düşünce de biraz değiştirilir. Benim önerim sadece – Hegel'in gözünün gördüğü tek şey olan – mantıksal bakış açısını evrim anlayışımıza katmamız. Alışılagelmiş haliyle evrim teorisi söylediğimiz gibi sadece ontik oluşumların meydana gelişine takılı kalmıştır ve bunlarla içiçe ve beraber ilerleyen mantıksal-kavramsal formların yaratılışına kayıtsız kalır. Benim çabam bu öğeyi de katarak evrim teorisini geliştirme yönündedir.

Ve böylesi bir geliştirme için Hegel paha biçilmez derecede değerlidir. Çünkü Hegel ampirik alandaki kavramsal yapıları görebilme ve ortaya çıkarma konusunda şaşırtıcı derecede yetenekliydi. Hegel kavramsal olana odaklanmıştı. Hegel kavram konusunda bir dahiydi.[101] Onunki örnek bir bakış açısıdır ve ondan öğrenebileceklerimizin sonu gelmez – özellikle de ontik ve mantıksal yapıların ortak oluşumunun farkına varmak ve böylece evrimi onto-lojik oluşumlar bütünü olarak görebilmek için.

III. Bütünün farkedilmesi – Hegelci ve evrimci olarak

Kapanış kısmı olan üçüncü bölüme geçiyorum. Girişte Saltık İdealizmin hedefine Saltığın kavranmasına—ulaşamamasının sebebinin düşünce araçlarının öznel-mantıksal kalması olduğunu ima etmiştim. Tahminim ise bu hedefin bütünlüklü evrimci düşünce sayesinde çözümlenebileceği yönünde idi. Bunu artık – en azından ana hatları ile – açıklayabilecek duruma geldik.

---

*Hegels großartige Entdeckung des evolutiven Charakters des Logischen führte ihn zusammen mit der These von der Grundlegendheit des Logischen zur Ablehnung einer Evolution im Realen, ja sogar schon eines Entwicklungscharakters in der Natur.[100] Das ist unhaltbar. Da es sich dabei aber nicht um eine kontingente Marotte Hegels, sondern (wie ich gezeigt zu haben hoffe) um eine systematische Konsequenz seiner Konzeption handelt, muß man zumindest den Punkt, der dafür verantwortlich ist - die einseitige Fundamentalisierung des Logischen - beseitigen.

Daher mein (an der Idee einer Onto-Logik durchaus festhaltender) Versuch, logische und ontische Evolution zusammenzudenken. Dabei wird freilich nicht nur die Hegelsche Konzeption, sondern ebensosehr das geläufige Evolutionsdenken modifiziert. Mein Vorschlag führt just die logische Perspektive - der Hegels ganzes Augenmerk gegolten hatte - in die Betrachtung der Evolution ein. In ihrer bestehenden Form kapriziert sich die Evolutionstheorie, wie erwähnt, einzig und allein auf den Hervorgang ontischer Gebilde, während sie für die damit einhergehende Genese logisch-begrifflicher Formen blind ist. Die Theorie der Evolution um den letzteren Aspekt zu erweitern, ist mein Versuch.

Und für diese Erweiterung ist Hegel von unschätzbarem Wert. Denn Hegel verfügte über eine stupende Fähigkeit, begriffliche Strukturen des Empirischen zu erkennen und herauszuarbeiten. Hegels Augenmerk galt dem Begriff. Er war ein Begriffs-Eidetiker.[101] Diese Betrachtungsart bleibt vorbildlich, von ihr kann man gar nicht genug lernen - gerade für den Versuch, der gemeinsamen Bildung ontischer und logischer Strukturen auf die Spur zu kommen und so das volle Bild der Evolution als eines onto-logischen Geschehens zu gewinnen.

III. Erkennen des Ganzen - Hegelisch und evolutionistisch

Ich komme zum III. und abschließenden Teil. Eingangs hatte ich angedeutet, daß der absolute Idealismus sein Ziel - das Begreifen des Absoluten - deshalb nicht wirklich zu erreichen vermochte, weil seine Denkmittel subjektivitätslogisch geblieben waren. Umgekehrt lautete meine Vermutung, daß dieses Ziel durch ein konsequentes Evolutionsdenken einlösbar werden könnte. Das ist nun - zumindest dem Grundriß nach - zu erläutern.

1. Esas soru: Bütünün içerisinde tanımanın konumu

Saltık İdealizm, Saltığın kavranmasının ancak Saltığın bakış açısından gerçekleşebileceğinden, bunun için Saltığın kendisinin özkavrayış yapısına sahip olması gerektiğinden ve böylesi bir kavrayışın ancak bizim tanımamızın tamamlayıcı şekliyle Saltığın sürecine dâhil olmasıyla beraber mümkün kılınabileceğinden emindi.

Bütünün kavranmasını evrimsel olarak anlamaya çalışmanın şartları da benzerdir. Bütünün kavranmasına ne ölçüde izin verdiği ve Bütün dâhilinde bizlere böylesi bir kavrama kapasitesinin ne derece bahşedildiğini açıklayabilmemiz gerekir.

Ancak bütünüyle bakarsak görevimizin belirlenmesi ile ilgili ufak bir kaydırma yapmaktayım. Saltığın kavranmasından bahsedeceğime Bütünün kavranmasından bahsediyorum. Terminolojik açıdan bana ikinicisinin yükü daha hafifmiş gibi geliyor, ayrıca eminim ki 'Saltığın' ısrarlı kullanımı herşeyden çok zamanına özgüydü ve pratik açıdan bağlayıcı olmamalı. Zaten 'Bütünün kavranması'ndan bahsetsek bile görevimiz yeterince iddialı olacaktır.[102]

2. Taslak

Bilme yetimizin tümsüreç içerisinde Bütünü kavramaya yetecek derecede gelişmiş olması evrimci açıdan nasıl anlaşılmalıdır? Ana hatlarıyla şöyle:

*Birincisi: Biz insanlar evrimin içinden çıkmışız. Tüm kapasitelerimizle. Bilme yetimiz de evrimin içinden gelir. O da ('Tin' gibi) evrimin yarattığı bir olgudur.

---

1. Kernfrage: Stellung des Erkennens im Ganzen

Der absolute Idealismus war überzeugt, daß ein Begreifen des Absoluten nur aus dem Standpunkt des Absoluten möglich ist; daß dafür verlangt ist, daß das Absolute selbst die Struktur des Sichbegreifens besitzt; und daß uns ein solches Begreifen nur dann möglich ist, wenn unser Erkennen als vollendende Form in den Prozeß des Absoluten gehört.

Auch wenn man das Begreifen des Ganzen evolutionistisch zu verstehen sucht, bleiben ähnliche Forderungen bestehen. Man muß erklären können, inwiefern das Ganze ein Begreifen seiner erlaubt und wie uns ein solches Begreifenkönnen innerhalb des Ganzen zugewachsen sein kann.

Insgesamt nehme ich allerdings, was die Bestimmung der Aufgabe angeht, eine kleine Verschiebung vor. Statt vom Begreifen des Absoluten spreche ich vom Begreifen des Ganzen. Der letztere Terminus scheint mir weniger belastet, und gewiß war die emphatische Rede vom "Absoluten" eher eine zeitbedingte Vorgabe, die sachlich nicht verbindlich ist. Die Aufgabe jedoch bleibt, wenn man vom "Begreifen des Ganzen" spricht, noch immer anspruchsvoll genug.[102]

2. Grundriß

Wie läßt sich evolutionistisch verstehen, daß unser Erkennen innerhalb des Gesamtprozesses so erwachsen ist, daß es zu einem Begreifen des Ganzen fähig ist? Im Grundriß folgendermaßen:

*Erstens: Wir Menschen kommen aus der Evolution. Mit allen unseren Potenzen. Auch unser Erkennenkönnen kommt aus der Evolution. Es ist (wie `Geist') ein emergentes Phänomen der Evolution.

*İkincisi: Bilmemiz nereden başlamıştır? İnsandan çok öncede. Son yıllarda başka yüksek hayvanların şaşırtıcı biliş becerilerinin bilincine vardık. Bunlar soyutlama becerilerinden nedenselliğe, amaçlılığa ve düşünme sonucu çözüm üretmeye kadar uzanıyor. Bununla beraber bugün temel mantıksal kategoriler ve işlemlerin (benzerlik ve farklılık, teklik ve çokluk, evetleme ve hayırlama, ayırtım ve çıkarım, ayrıca toplama, çarpma ve bölme gibi matematiksel işlemlerin) bazal olarak nöronal işlem modunda yatmakta olduğunu – dolayısıyla evrimsel olarak insandan çok daha önce oluşmuş olduklarını – biliyoruz.[103] İnsana özgü bilişin bu insan öncesi başarılara kıyasla özelliği demek ki düşünümsel işlevlerin baskın çıkmasıdır. İnsan beyninde içsel iletişim kanallarının dışsal iletişim kanallarına göre inanılmaz oranı 107 : 1'dir. İnsan beyni tamamen kendine özgü bir özgönderim ve düşünümsellik aygıtına dönüşmüştür. Bu içsel-dışsal-referansdaki aşırı oran değişikliğinin yeni bir niteliğe temel olması anlaşılabilirdir.

Üçüncüsü: Zaten evrimsel olarak bilişsel becerilerin meydana gelmesi, (ortaya çıkma yolunda olan) canlılarda varolanın düşünümselliğinin kendini yükseltilmiş bir modda geliştirmiş olduğu anlamına gelir. Düşünümsellik (örneğin etkileşim tarzında) inorganik varlığın belirtisiydi. Ancak canlılarda duyumsallıkla beraber düşünümselliğin özmerkezli bir tipi ve sonrasında bilişsellikle beraber soyut bir tipi ortaya çıkmıştır. Yüksek canlılar çevrelerindeki varlıkların tipik davranışlarıyla ilgili bilişsel modellere sahiptir ve bunlar tekil verilere referans sağlar. Dahası çok sayıda çeşitli bilgiyi genel bir fikire dönüştürme yetisine sahiptirler. Çevreyle böylesi bilişsel bir referans ilişkisi yüksek hayvanların varlık şekli için şarttır ve yaşam biçimlerinin büyük bir bölümü bilişsel olarak belirlenmiştir. Bu bilişsel becerilerin her tür sezgisel çevre referansından çok daha üstün eylem olanaklarına imkan vermeleri bu becerilerin süratle gelişmeye devam etmelerine sebep olmuştur. Bu becerilerin temelde çevreyle uyumlu (başlarda yaşamsal çevre özellikleriyle uyumlu) ve artarak tanınmayan çevre öğelerini de kapsayacak şekilde genişletilebiliyor olması bilişsel dünya referansını evrimsel bir başarı modeli haline getirmiştir.

Zweitens: Wo hat das Erkennen begonnen? Schon lange vor dem Menschen. In den letzten Jahrzehnten sind wir uns der erstaunlichen Kognitionsleistungen anderer höherer Tiere bewußt geworden. Sie reichen von Abstraktionsleistungen über das Verständnis von Kausalität und Intentionalität bis hin zur Lösungsfindung durch Überlegung. Zudem wissen wir heute, daß elementare logische Kategorien und Operationen (Gleichheit und Andersheit, Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Disjunktion und Folgerung, auch mathematische Operationen wie Addition, Multiplikation und Division) basal im neuronalen Operationsmodus verankert sind - sich also ebenfalls evolutiv schon lange vor dem Menschen herausgebildet haben.103 Die Besonderheit der menschlichen Kognition gegenüber diesen prähumanen Errungenschaften liegt dann im Dominantwerden reflexiver Funktionen. Im menschlichen Gehirn überwiegen die Bahnen interner Kommunikation gegenüber den Bahnen externer Kommunikation im schier unvorstellbaren Verhältnis von 107 : 1. Das menschliche Gehirn ist zu einem einzigartigen Apparat der Selbstbezugnahme, der Reflexivität geworden. Es versteht sich von selbst, daß diese exorbitante Proportionsveränderung des Innen-Außen-Bezugs eine neue Qualität begründet hat.

Drittens: Daß es evolutionär überhaupt zu kognitiven Leistungen gekommen ist, bedeutet, daß sich im Lebendigen (auf dem Weg der Emergenz) ein gesteigerter Modus der Reflexivität des Seienden herausgebildet hat. Reflexivität kennzeichnete (etwa in der Weise der Wechselwirkung) schon das anorganische Sein. Bei den Lebewesen aber hat sich mit der Empfindung ein selbstzentrierter Typus der Reflexivität und dann mit der Kognition ein abstrakter Typus derselben herausgebildet. Höhere Lebewesen verfügen über kognitive Muster des typischen Verhaltens von Entitäten ihrer Umwelt, mittels dessen sie sich auf Einzelgegebenheiten beziehen können. Und sie vermögen eine Vielzahl unterschiedlicher Informationen zu einem Gesamtbild zu integrieren. Solch kognitive Bezugnahme auf die Umwelt ist für die Seinsweise höherer Tiere essentiell, ein Großteil ihrer Lebensform ist kognitiv bestimmt. Der Umstand, daß diese Kognitionsleistungen ein allem präkognitiven Umweltbezug weit überlegenes Reservoir von Handlungsmöglichkeiten eröffneten, bildete einen Grund für ihre rasante Weiterentwicklung. Daß sie grundsätzlich umweltpassend (zunächst auf lebensrelevante Umweltaspekte passend) und zunehmend auch auf unbekannte Umweltelemente extendierbar waren, hat den kognitiven Weltbezug zum evolutionären Erfolgsmodell gemacht.

Dördüncüsü: İnsanda bu dinamik (özellikle de kültürel evrim çerçevesinde) en uç derecelerde sürdürülür. Bunun temeli de, önceden belirttiğim gibi, insan beyninin (kendini protokültürel süreçlerde oluşturmuş olan) özel düşünümsellik kapasitesidir.[104] Bu kapasite bilişsel işlevlerin başlangıcında yatan çevre bağlılığından ve sonunda mezokozmik bağlardan da giderek artan bir kopuşa olanak sağlar. Bunu mümkün kılan ayrıca algoritması her türden bilgi çeşidinin işlenmesi için aynı ve aynı derecede uygun olan ve böylece evrensellik olanağının kapılarını açan nöronal operasyon modunun temel nötr olma durumudur. Bu algoritmayı temel alarak ve düşünümselliğimizin artışının akışı içinde evrim esnasında oluşmuş bilişsel gücümüzü eyleme geçiriyoruz.

Beşincisi: Tüm bunlar ana hatlarıyla insani bilmenin nasıl Bütüne sadece düşünsel bir açıklamayla yaklaşabilmekle kalmayıp gerçekten Bütünü kavrayabilme olasılığını taşıdığını açıklar. Bilişimiz varolanın evrim sırasında meydana gelmiş özgönderimini Bütüne uygular. Bilmemizin olası hakikati bu bilmemizin salt 'bizim' olmayıp dünyanın meydana gelmiş özgönderimine dahil bir hamleden çıkmış olması ve şimdi de bu düşünümselliği kaynağı olan alana, yani dünyaya, yöneltmiş olmasından beslenir. Temelde bizim bilmemiz esnasında dünyanın özgönderimi dünyaya yönelir. Bilmemizin zemini dolayısıyla dünyanın özgöndermeye giden yolunu oluşturur ve bu özgöndermeyi potansiyel olarak tüm dünyanın kapsamına yöneltmek de bilmemizin yerine getirilmesini sağlar.[105]

*Bütüncül bir açıklamanın her daim başarması gerekeni evrimci açıklamanın başarabileceği şekil işte budur: sadece nesnel Bütünü değil aynı zamanda Bütünün kavranmasının öznel olanağını da açıklamak.[106] Böylesi bir açıklamanın yapısı mutlaka dairesel olacaktır. Ancak bu tür bir daireselllik bir circulus vitiosus'a (lat: kısır döngü) yol açmaz, aksine Bütünün her nihai açıklaması için bir conditio sine qua non (lat: 'olmazsa olmaz') haline gelir. Hegel'in açıklaması olabilecek en bilinçli şekilde daireseldi. Evrimci açıklama da öyle oldu.

*Aynı şekilde Hegel'in teorisi başlangıcında genetikti – ve evrimci teori de, daha kapsamlı olarak, öyle. İki teori de tüm farklarına rağmen benzer bir problemi çözme çabaları gibi görünüyor. Belki de Hegelci teorinin engin nefesini içerisinde barındıran evrimci bir teori bizi bu yolda bir adım daha ilerletebilir.

Viertens: Beim Menschen findet diese Dynamik (zumal im Kontext der kulturellen Evolution) ihre extreme Fortsetzung. Basis dafür ist, wie gesagt, die besondere Reflexionskapazität des menschlichen Gehirns (die sich in protokulturellen Prozessen herausgebildet hatte).[104] Sie erlaubt eine zunehmende Ablösung von der anfänglichen Umweltgebundenheit der kognitiven Funktionen und schließlich sogar noch von mesokosmischen Bindungen. Dies ist im übrigen auch durch die prinzipielle Neutralität des neuronalen Operationsmodus ermöglicht, dessen Algorithmus für die Verarbeitung aller möglichen Arten von Information derselbe und gleichermaßen gut geeignet ist und so Chancen der Universalität eröffnet. Auf der Basis dieses Algorithmus und im Duktus unserer Reflexionssteigerung agieren wir die inmitten der Evolution entstandene kognitive Potenz aus.

Fünftens: Dies erklärt im Grundriß, warum das menschliche Erkennen sich nicht bloß zu fiktiven Erklärungen des Ganzen aufschwingen kann, sondern tatsächlich Chancen zu einer Erfassung des Ganzen birgt. Unsere Kognition wendet die in der Evolution entstandene Selbstreflexivität des Seienden aufs Ganze an. Die mögliche Wahrheit unseres Erkennens speist sich daraus, daß es nicht einfachhin `unser' Erkennen ist, sondern im Zug des Selbstreflexivwerdens der Welt erwachsen ist und diese Reflexivität nun auf ihre Ursprungssphäre, die Welt, anwendet. Im Grunde richtet sich in unserem Erkennen die Selbstreflexivität der Welt auf die Welt. Den Boden unseres Erkennens also bildet der Weg der Welt zur Selbstreflexivität; und der Vollzug unseres Erkennens besteht darin, diese Selbstreflexivität auf den potentiell ganzen Umfang der Welt zu richten.[105]

Das ist die Form, wie eine evolutionistische Erklärung das leistet, wozu eine ganzheitliche Erklärung immer imstande sein muß: nicht nur das objektive Ganze, sondern ebenso die subjektive Möglichkeit der Erfassung dieses Ganzen zu erklären.[106] Die Struktur einer derartigen Erklärung ist gewiß zirkulär. Aber derlei Zirkularität führt nicht zu einem circulus vitiosus, sondern bildet eine conditio sine qua non jeder schlüssigen Erklärung des Ganzen. Die Hegelsche Erklärung war in der bewußtesten Weise zirkulär. Die evolutionistische ist es erneut.

*Ebenso war Hegels Theorie im Ansatz genetisch - und die evolutionistische ist das, nur umfassender, wieder. Die beiden Theorien scheinen, bei allen Unterschieden, Versuche zur Lösung eines ähnlichen Problems zu sein. Vielleicht könnte uns eine evolutionistische Theorie, die den weiten Atem der Hegelschen Theorie in sich aufgenommen hat, einen Schritt weiterbringen.

*1 Söz konusu konferans Mart 2006'da Osaka Üniversitesinde meslektaşım Ryosuke Ohashi tarafından düzenlenmiş uluslararası bir konferanstı.

2 Bkz. 'Zwei Probleme in Hegels Idealismus', yeraldığı eser: Das Interesse des Denkens –Hegel in heutiger Sicht, yay. Wolfgang Welsch ve Klaus Vieweg (Münih: Fink 2003), 247-282.

3 Tasarılarımın farklı versyonlarını eleştirel olarak okumuş ve düzeltme önerileri getirmiş olan Christian Spahn, Ralf Beuthan, Hanno Birken-Bertsch ve Ulrich Sclösser'e içtenlikle teşekkürlerimi sunarım. – Hegel'in yapıtları (açıkca başka birşey belirtilmediği yerlerde) Suhrkamp basımlarından (Frankfurt/Main 1986) alıntılanmıştır.

4 'Saltıkla ilgili şunu söyleyebiliriz ki saltık esasında sonuçtur, ancak sonunda gerçekten olduğu şey olur' (Tinin Görüngübilimi, 24 (Önsöz)). 'Ancak tamamlandığı zaman saltık olur' (Logik II, 556)

5 Töz (yani Tin) 'Esasında bilince varma olan devimin kendisidir' (Tinin Görüngübilimi, 585).

6 'Saltık Tindir; bu Saltığın en yüksek tanımıdır' (Enzyklopädie III, 29 [384]).

7 'Varolan doğası gereği kavramsaldır' (Tinin Görüngübilimi, 54 (Önsöz)).

8 Bu inanışın en kısaltılmış hali: 'Olmak düşünmektir' (53)

9 Öyle görünüyor ki Hegel Saltığı 1805/06'dan itibaren kesinlikle öznellik yapısına uygun olarak düşünmüştür. O andan itibaren Hegel için öznellik mantığıyla tasarlanan saltık versiyonu – o dönemin felsefi düşüncesinin birincil iş yükü olan – saltığın yeterli olarak düşünülmesine izin veren bir anahtar niteliğindeydi. Bunun için bkz. Rolf-Peter Horstmann: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie [Mskr. 1804/05], yay. Rolf-Peter Horstmann (Meiner: Hamburg 1982), X-XII ve: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes [Mskr. 1805/06], yay. Rolf-Peter Horstmann (Meiner: Hamburg 1987), XVI f. bkz. Rolf-Peter Horstmann, Ontologie und Relationen (Königstein/Ts.: Athenäum-Hain 1984), 86-97

---

*1 Es handelte sich um eine internationale Tagung, die im März 2006 an der Universität Osaka stattfand und von Kollegen Ryosuke Ohashi organisiert wurde.

2 Vgl. Verf., "Zwei Probleme in Hegels Idealismus", in: Das Interesse des Denkens - Hegel in heutiger Sicht, hrsg. v. Wolfgang Welsch u. Klaus Vieweg (München: Fink 2003), 247-282.

3 Herzlich danke ich Christian Spahn, Ralf Beuthan, Hanno Birken-Bertsch und Ulrich Schlösser, die verschiedene Fassungen meiner Ausführungen kritisch gegengelesen und Verbesserungsvorschläge gemacht haben. Hegels Werke werden (wenn nicht ausdrücklich anders angegeben) nach der Suhrkamp-Ausgabe (Frankfurt/Main 1986) zitiert.

4 "Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist" (Phänomenologie des Geistes, 24 [Vorrede]). "Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute" (Logik II, 556).

5 Die Substanz (der Geist) "ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist" (Phänomenologie des Geistes, 585).

6 "Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten" (Enzyklopädie III, 29 [384]).

7 Es ist die "Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein" (Phänomenologie des Geistes, 54 f. [Vorrede]).

8 Die komprimierteste Formulierung dieser Überzeugung lautet: "daß das Sein Denken ist" (ebd., 53).

9 Hegel scheint das Absolute ab 1805/06 definitiv gemäß der Struktur der Subjektivität gedacht zu haben. Fortan galt ihm die subjektlogische Fassung als der Schlüssel, der es erlauben sollte, das Absolute - das damalige Pensum philosophischer Überlegungen - adäquat zu denken. Vgl. dazu die Hinweise von Rolf-Peter Horstmann in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie [Mskr. 1804/05], hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann (Meiner: Hamburg 1982), X-XII sowie in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes [Mskr. 1805/06], hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann (Meiner: Hamburg 1987), XVI f. Vgl. bereits Rolf-Peter Horstmann, Ontologie und Relationen (Königstein/Ts.: Athenäum-Hain 1984), 86-97.

*10 LogikI, 17.

11 Tinin Görüngübilimi, 61

12 589

13 Logik I, 35.

14 49, Bunun için Differenzschrift'e de bkz: "Die freie Vernunft und ihre Tat ist eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst. In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist" (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 46).

15 Tinin Görüngübilimi, 65, 'Kavramın içkin gelişimi' ile (Logik I, 17); 'kavramın kendi yaşamı' ile (Tinin Görüngübilimi, 51).

16 Logik I, 49. Ayrıca bkz. Mantığın 'saf varlıkların' veya 'saf düşüncelerin' 'özdevimi' olarak nitelenmesi (17) veya Kavramanın deviminin 'kendi kendini tanımlayan ve kendi kendini vareden devim' olarak nitelenmesi (Logik II, 551).

17 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 75. Hegel burada 'Yetenek' ve 'Edimselliği' Aristotelesçi modellerden takip eder: 'gelişmenin ne olduğunu kavramak için iki çeşit durumu birbirinden ayırmamız gerekir. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein, wie ich es nenne (potentia) bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (actus)" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 39).

18 Bu duruma itiraz etmek için Mantığın kendisinin birtakım önkoşulları olduğu söylenebilir: öncellikle 'saf düşünme arzusu kararı' (Enzyklopädie I, 168 [78]) ve sonrasında da Tinin Görüngübilimi'nin sonuçları (bkz. Logik I, 67). Ancak bunlar sadece bizim Mantığı yürürlüğe geçirmemizin önkoşullarıdır, Mantığın içinde açıklığa kavuşan meseleninin kendisinin önkoşulları değil. Tinin Görüngübilimi bizi saltık bilginin noktasına çıkaran merdivendir (bkz. Tinin Görüngübilimi, 29), ancak bu noktada saf düşünceyle mantıksal devimin kökensel modunun kendisine varılır, bu mod ise önköşulsuzdur (Hegel'in terminolojisi ile: kendi başlangıcı kendisine 'içkindir', Logik I, 68).

---

10 Logik I, 17.

11 Phänomenologie des Geistes, 61.

12 Ebd., 589.

13 Logik I, 35.

14 Ebd., 49. Vgl. dazu schon in der Differenzschrift: "Die freie Vernunft und ihre Tat ist eins, und ihre Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst. In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein Ganzes in sich selbst getragen und vollendet ist, keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist" (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 46).

15 Phänomenologie des Geistes, 65; durch die "immanente Entwicklung des Begriffs" (Logik I, 17); "durch das eigene Leben des Begriffs" (Phänomenologie des Geistes, 51).

16 Logik I, 49. Vgl. auch die Charakterisierung der Logik als "Selbstbewegung" der "reinen Wesenheiten" bzw. "reinen Gedanken" (ebd., 17) bzw. der Bewegung des Begriffs als der "sich selbst bestimmenden und selbst realisierenden Bewegung" (Logik II, 551).

17 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 75. Hegel folgt dabei dem Aristotelischen Modell von "Vermögen" und "Wirklichkeit": "Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei - sozusagen Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein, wie ich es nenne (potentia, δύναμις) bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (actus, νργεια)" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, 39).

18 Man könnte einzuwenden versuchen, daß die Logik ihrerseits auf Voraussetzungen beruhe: zunächst auf dem "Entschluß, rein denken zu wollen" (Enzyklopädie I, 168 [78]) und damit ferner auf dem Resultat der Phänomenologie des Geistes (vgl. Logik I, 67). Aber dadurch sind nur Voraussetzungen für unsere Durchführung der Logik benannt, nicht hingegen Voraussetzungen der in der Logik explizierten Sache als solcher. Die Phänomenologie des Geistes ist wohl die Leiter, die uns zum Standpunkt des absoluten Wissens hochhilft (vgl. Phänomenologie des Geistes, 29), aber auf diesem ist dann mit dem reinen Denken der originäre Modus der logischen Bewegung selbst erreicht, und diese ist als solche voraussetzungslos (in Hegels Terminologie: ihr ist ihr Anfang "immanent", Logik I, 68).

*– Başka bir itiraz da Hegel'in yürürlüğe koyduğu şekliyle Mantığın de facto (Hegel'in görememiş olduğu) bir önkoşulunun, Mantığın tüm adımları için belirleyici olan temel biçimleri, örneğin gerçekliğin kavram ve nesnenin uyuşması olarak tanımını veya kendinde olmanın, kendi için olmanın ve kendinde kendi için olmanın ardışıklığını, içeren bir Protomantık olduğu şeklinde gelmiştir. Ancak benim görüşüme göre Hegel böylesi şekilleri açık olarak Mantık'ta geliştirmeden kullanmamıştır.

19 Biotik evrim kozmik evrimin yeryüzüne dair gerekliliklerine dayalıdır.

20 Biotik ve kültürel evrimler özel anlamda evrimlerdir. Yaşam biçimlerini ortaya çıkaran biotik evrimin koşulu kozmik evrimdir, anlam yapılarını üreten kültürel evrimin koşulları ise hem kozmik hem de biotik evrimdir. Ancak kozmik evrim genel anlamda bir evrimdir.

*21 Hegel'in terminolojisi ile ilgili bir not: Hegel'in kendisi mantıksal devimi – burada söylediklerimin aksine – zaman zaman 'gelişim' olarak tanımlamıştır. Örneğin Mantığı 'gelişiminin tüm kapsamı içerisinde saf bilme' (Logik I, 67; ve 70) olarak tanımlar; ayrıca 'kavramın devim'inden de 'gelişim' (Enzyklopädie I, 308 [161, Ek]) diye bahseder. Bu örneklerin ilki sorunluyken ikincisi iyi anlaşılabilir. İkinci örnekte Hegel 'gelişim'i 'genesis'e karşıt bir kavram olarak kullanır ve bununla Kavram mantığının (öznel mantığın) ve Varlık mantığının (nesnel mantık) arasındaki farkı vurgulamayı amaçlar. Varlık ve Öz mantığı 'Kavramın genetik açımlaması' nı (Logik II, 245) ve 'somut yaratılışının temsilini' (246) verirken kavram mantığı kavramın bu hazırlıkların temel oluşturduğu kendi kendine varışını geliştirir. Bu kendine varış ona öncü olan bu kendi öğelerinin düzenlenişini temel adığı ölçüde artık yaratılış konumuna değil 'gelişim' konumuna sahiptir: Kavram mantığında 'konumlandırılan' (ortaya çıkarılan, geliştirilen) 'kendinde varolan' dır (Enzyklopädie I, 308 f. [161, Ek]). Hegel'in kavram mantığına dair 'gelişim'den bahsetmesi yukarıda söylenenlerle uyuşmaktadır: nesnel mantıkta oluşan 'yaratılış' sonucunda bir anlamda kavramın genomu meydana gelmiştir ve bu genom da şimdi öznesel mantıkta 'gelişim'ini yaşar. Ancak: 'gelişim' böylece kavram mantığında meydana gelen açılımı tanımlamak için kullanılabilecek olsa da Varlık mantığını (ve dolayısıyla mantığın tümünü) da 'gelişim' başlığı altına yerleştirmek yanıltıcı olacaktır, çünkü Varlık mantığının başında kendisine temel hazırlayan ve böylece ona 'gelişim' karakteri veren bir 'yaratılış' yoktur. *

---

*- Auch hat man einwenden wollen, daß die Logik, wie Hegel sie durchgeführt hat, de facto eine (von Hegel allerdings nicht gesehene) Protologik zur Voraussetzung habe, welche die Grundformen enthalte, die für alle Schritte der Logik leitend seien, beispielsweise die Definition der Wahrheit als Entsprechung von Begriff und Gegenstand oder die Schrittfolge von Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein. Ich vermag jedoch nicht zu sehen, daß Hegel derartige Formen in Anspruch nehmen würde, ohne sie genuin in der Logik zu entwickeln.

19 Die biotische Evolution beruht auf terrestrischen Vorgaben der kosmischen Evolution.

20 Die biotische und die kulturelle Evolution sind Evolutionen im speziellen Sinn. Die biotische Evolution, die die Formen des Lebens hervorbringt, setzt die kosmische Evolution voraus; und die kulturelle Evolution, die Sinngebilde schafft, setzt die kosmische wie die biotische Evolution voraus. Einzig die kosmische Evolution stellt eine Evolution im generellen Sinn dar.Wahrheit dahin gelangt war, einen nicht entwicklungshaften Prozeß, sondern einen reinen Prozeß ohne vorherige Programmvorgabe, einen genuin evolutiven Prozeß zu denken.

21 Ein Hinweis zur Terminologie bei Hegel: Hegel selbst hat die logische Bewegung - in scheinbarem Gegensatz zum hier Dargelegten - verschiedentlich als "Entwicklung" charakterisiert. Beispielsweise bezeichnet er die Logik als "das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung" (Logik I, 67; vgl. auch ebd., 70); ebenso spricht er von der "Bewegung des Begriffs" als "Entwicklung" (Enzyklopädie I, 308 [161, Zusatz]). Das erstere ist problematisch, das letztere hingegen gut verständlich. Hegel gebraucht "Entwicklung" an der letztgenannten Stelle als Geg nbegriff zu "Genesis" und will dadurch den Unterschied der Begriffslogik (der subjektiven Logik) gegenüber der Seins- und Wesenslogik (der objektiven Logik) deutlich machen. Während die Seins- und Wesenslogik "die genetische Exposition des Begriffes" (LogikII, 245), "die Darstellung seiner konkreten Genesis" geboten haben (ebd., 246), entfaltet die Begriffslogik das auf diesen Vorbereitungen basierende Zusichkommen des Begriffs, das, eben sofern es auf dieser vorangegangenen Konstellation seiner Elemente basiert, nun nicht mehr den Status einer Genesis, sondern den einer "Entwicklung" hat: in der Begriffslogik wird nur "dasjenige gesetzt" (herausgesetzt, entfaltet), "was an sich schon vorhanden ist" (Enzyklopädie I, 308 f. [161, Zusatz]). Diese Rede Hegels von einer "Entwicklung" hinsichtlich der Begriffslogik ist also mit dem oben Gesagten konkordant: durch die in der objektiven Logik erfolgte "Genesis" ist gewissermaßen das Genom des Begriffs hervorgegangen, das nun in der subjektiven Logik seine "Entwicklung" erfährt. Nur: auch wenn "Entwicklung" somit zur Kennzeichnung der in der Begriffslogik erfolgenden Entfaltung dienen kann, ist es doch irreführend, ebenso die Seinslogik (und damit die Logik im ganzen) unt r die Rubrik `Entwicklung' zu bringen, denn der Seinslogik liegt ja gerade keine "Genesis" voraus, die Grundlagen für diese bereitstellen würde und ihr somit den Charakter einer "Entwicklung" verleihen könnte.

*Her ne kadar (Varlık ve Öz mantığı için) 'yaratılış' ve (kavram mantığı için) 'gelişim'in mantıkiçi bir karşılaştırması anlamlı olsa da mantığın tümünün gelişim modeline bağlanması aynı ölçüde haksızdır, çünkü mantık önceden toplanmış bir 'genom'dan yola çıkmaz, tersine koşulsuzca başlar. Dolayısıyla Mantığın bütününe 'gelişimsel' bir karakter yerine daha yüksek olan 'evrimsel' karakter, özyaratıcı bir devim, atfedilmelidir. – Buna rağmen nasıl olmuş da Hegel mantıksal devimi bütünüyle 'gelişim' olarak tanımlamıştır? Buna verilebilecek ilk cevap kolaydır. Hegel'in asıl özelliği kavramları statik olarak gören geleneksel anlayışı değiştirerek onları dinamik hale getirmesidir. Bu farkı açıklamak için herhangi bir devim kavramı yeterliydi. 'Gelişim' bile statik kavram anlayışlarının reddedilmesi adına iş görüyordu; gerçekten yaratıcı bir süreç (bir 'evrim') anlamına gelecek daha zor bir tanıma ihtiyaç yoktu. (Ayrıca modern evrim kavramı Hegel'in zamanında henüz oluşmuş değildi. 'Evrim' o zamanlarda 'gelişim'den ayrılmamıştı.) Hegel'in mantıksal devimi 'gelişim' olarak tanımlamasının ikinci bir sebebi de var, ve bu sebep daha sorunlu. Hegel Saltığın tümsürecini sonuçta Tinin kendinden kendine yolu olarak çizmiştir (bkz. Phänomenologie des Geistes, 28, ve Enzyklopädie III, 38 [387]). Bu durumda 'gelişme' tanımı tabii ki yerindedir. Ancak Tinle ilgili böylesi bir varsayım (Tin 'saltık olarak Birincildir', Enzyklopädie III, 24 [381, Ek]) Hegel'in kendi süreç düşüncesinin ölçütüne göre bile olsa olsa yüzeysel olarak korunabilir. Ancak açıkça görülebilebileceği gibi Hegel'i mantıksal süreci 'gelişim' olarak tanımlamaya iten tam da bu varsayımdır – oysa gerçekte gelişimsel bir süreci değil öncesinde programlanma olmayan saf bir süreci, sahiden evrimsel bir süreci düşünmeye varmıştır.

22 'Bilinç Tinin vücut bulmuş halidir… und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein [...] auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen" (Logik I, 17 [Önsöz 1812]).

*23 'Bilinci Tinin Görüngübilimi'nde bu şekilde göstermeye çalıştım' (Logik I, 17 [Önsöz 1812]). Bununla bağlantılı olarak Hegel Tinin Görüngübilimi'nin 'Önsöz'ünde de (bu eserin Ocak 1807'de en son tamamlanan kısmında) bilinç yapılarının gösteriminin esas temelinin 'saf varlıkların devimi' tarafından oluşturulduğundan bahsetmişti (Tinin Görüngübilimi, 37). Ayrıca bkz. Tinin Görüngübilimi'nin sonunda 'bilimin her soyut anına beliren Tinin bir yapısının' denk düştüğü ifadesi (589).

So sehr eine binnenlogische Gegenüberstellung von "Genesis" (Seins- und Wesenlogik) und "Entwicklung" (Begriffslogik) Sinn macht, so wenig ist die Festlegung der Logik insgesamt auf das Entwicklungs-Modell berechtigt, eben weil die Logik nicht von einem bereits akkumulierten `Genom' aus startet, sondern voraussetzungslos beginnt. Der Logik insgesamt ist also, statt des Charakters einer Entwicklung, der höhere einer Evolution, der einer selbstgenerativen Bewegung zuzuerkennen. - Warum konnte es dann gleichwohl geschehen, daß Hegel die logische Bewegung insgesamt als "Entwicklung" bezeichnet hat? Eine erste Antwort fällt leicht. Hegels Proprium liegt darin, daß er die herkömmliche statische Auffassung der Begriffe durch eine dynamische ersetzt hat. Um diesen Unterschied klarzumachen, reichte bereits irgendein Bewegungsbegriff aus. Bereits `Entwicklung' leistete diesen Dienst der Absetzung gegen statische Begriffskonzeptionen; es brauchte dafür nicht die anspruchsvollere Kennzeichnung im Sinn eines genuin genetischen Prozesses (einer `Evolution'). (Im übrigen stand der moderne Evolutionsbegriff Hegel eben noch nicht zur Verfügung, `Evolution' war damals von `Entwicklung' noch nicht geschieden.) Es gibt aber noch einen zweiten Grund für Hegels Kennzeichnung der logischen Bewegung als "Entwicklung", und dieser Grund ist problematisch. Hegel hat den Gesamtprozeß des Absoluten letztlich als den Weg des Geistes vom Ansich zum ausgelegt (vgl. Phänomenologie des Geistes, 28, u. Enzyklopädie III, 38 [387]). Dann trifft die Kennzeichnung als `Entwicklung' natürlich zu. Aber eine solche Supponierung des Geistes (der Geist ist "das absolut Erste", Enzyklopädie III, 24 [381, Zusatz]) ist nach Maßgabe von Hegels eigenem Prozeßgedanken allenfalls vordergründig haltbar. Es ist jedoch offensichtlich gerade diese Supponierung, die Hegel dazu bringt, den logischen Prozeß als "Entwicklung" zu charakterisieren - während er doch in Wahrheit dahin gelangt war, einen nicht entwicklungshaften Prozeß, sondern einen reinen Prozeß ohne vorherige Programmvorgabe, einen genuin evolutiven Prozeß zu denken.

22 "Das Bewußtsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein [...] auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen" (Logik I, 17 [Vorrede 1812]).

23 "In dieser Weise habe ich das Bewußtsein in der Phänomenologie des Geistes darzustellen versucht" (ebd.). Ganz entsprechend hatte Hegel schon in der "Vorrede" der Phänomenologie des Geistes (also dem ganz zuletzt, im Januar 1807 abgeschlossenen Stück dieses Werkes) davon gesprochen, daß die Darstellung der Bewußtseinsgestalten "die Bewegung der reinen Wesenheiten" zur eigentlichen Grundlage hat (Phänomenologie des Geistes, 37). Vgl. auch die Aussage am Ende der Phänomenologie des Geistes, daß "jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt" entspricht (ebd., 589).

*24 Logik I, 17 [Önsöz 1812]. – Böylece (1812'de) temel sistem anlayışı açık olarak ortaya konulmuş bulunuyor. Ancak bir önceki dipnotta verilen alıntılardan anlaşılacağı üzere Hegel bu anlayışı 1806/1807'de zaten göz önünde bulunduruyordu. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins başlığının değişerek Tinin Görüngübilimi'ne dönüşmesinin sebebi de Hegel için bu yeni anlayışın açıklığa kavuşmasıydı.

25 Enzyklopädie I, 85 [24, Ek 2].

26 Logik II, 267 f.

27 Ayrıca bkz. Hegel'in mantıksal İdea'yı 'doğanın yaratıcısı' olarak betimlemesi (265).

28 265.

29 Tinin Görüngübilimi, 51; Logik II, 556 f. ve 563.

30 Logik I, 27.

31 'Beliriş' ve 'Gösterim' ile ilgili olarak: Doğa 'İdeanın kendini dışavurma şekillerinden biridir' (Enzyklopädie II, 25 [247, Ek]). 'Dışsal doğa da, Tin gibi, [...] İdea'nın gösterimlerinden biridir' (Enzyklopädie III, 18 [318, Ek]). İdea'nın içeriği 'Kavramın belirlenimlerinden başka birşey değidir; İdea'nın olgusal içeriği sadece kavramın dışsal varlık şeklinde kendine verdiği ve bu yapısını idealliğinde barındırarak kendi gücüyle kendini İdea'nın içinde koruduğunun gösterimidir (Enzyklopädie I, 367 [213]). 'Uygulama', 'Geçekleştirme', 'Görüntüleme' ve 'İfade' ile ilgili: 'Şimdiye kadar söylediklerimizin ışığında Mantığa saf düşünce belirlenimlerinin sistemi olarak bakarsak bunun karşısında diğer felsefi bilimler, yani Doğa felsefesi ve Tin felsefesi, adeta uygulanmış Mantık olarak ortaya çıkar, çünkü Mantık bunları hayata geçiren taraftır' (84 [24, Ek 2]). 'Sonlu veya öznesel Tinin de – sadece saltık Tinin değil – İdea'nın geçekleşimi olarak alınması gerekir. Tine bakış ancak Tinin kavrayışını canlı gelişimi ve gerçekleşimi içinde yani Tini sonsuz İdea'nın görüntüsü olarak kavradığında gerçekten felsefi olur' (Enzyklopädie III, 9 [377, Ek]). '[...] Edimselliğin tümü İdea'yı içinde barındırdığı ve onu ifade ettiği derecede vardır' (Logik II, 464). -Böylece Hegel Gerçeğin kavranması ile ilgili olarak adeta bir türetme ilişkisinden bahsedebilecektir: Spekülatif düşünce 'tüm nesnelerini ve bunların gelişimlerini mutlak/saltık zorunluluklarıyla göstermek' durumundadır.

---

*24 Logik I, 17 [Vorrede 1812]. - Damit (also 1812) liegt die Grundkonzeption des Systems klar vor. Hegel hatte diese allerdings, wie die Zitate der vorherigen Fußnote zeigen, bereits 1806/1807 vor Augen. Auch die Titeländerung von Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins zu Phänomenologie des Geistes war genau dadurch veranlaßt, daß Hegel sich über die neue Konzeption klar wurde.

25 Enzyklopädie I, 85 [24, Zusatz 2].

26 Logik II, 267 f.

27 Vgl. auch Hegels Kennzeichnung der logischen Idee als "Schöpferin der Natur" (ebd., 265).

28 Ebd., 265.

29 Phänomenologie des Geistes, 51; Logik II, 556 f. u. 563.

30 Logik I, 27.

31 Zu "Manifestation" und "Darstellung": Die Natur ist "eine der Weisen der Idee [...], sich zu manifestieren" (Enzyklopädie II, 25 [247, Zusatz]). "Auch die äußere Natur, wie der Geist, ist [...] eine Darstellung der Idee" (Enzyklopädie III, 18 [318, Zusatz]). Der Inhalt der Idee "ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält" (Enzyklopädie I, 367 [213]). Zu "Anwendung", "Verwirklichung", "Abbild" und "Ausdruck": "Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seite derselben" (ebd., 84 [24, Zusatz 2]). "Auch der endliche oder subjektive Geist - nicht bloß der absolute - muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrachtung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d.h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift" (Enzyklopädie III, 9 [377, Zusatz]). "[...] daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt" (Logik II, 464). - Für das Begreifen des Realen kann Hegel dann gar von einer Ableitungsbeziehung sprechen: das spekulative Denken hat "jeden seiner Gegenstände und die Entwicklung derselben in ihrer absoluten Notwendigkeit aufzuzeigen.

*'Bunun meydana gelmesi için her özel kavramın kendi kendini ortaya çıkaran ve gerçekleştiren genel kavramdan veya mantıksal İdea'dan türetilmesi gerekir' (Enzyklopädie III, 14 [379, Ek]).

32 Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 494.

33 Tinin Görüngübilimi, 23.

34 'Canlı töz [...] ancak kendi kendini/özkonumlandırmasının devimi veya özbaşkalaşımıyla kendisinin ilişkilendirmesi olduğu ölçüde hakiki Özne olan veya, aynı anlamada, hakiki edimsel olan Varlıktır' (Tinin Görüngübilimi, 23).

35 Bkz: 'Edimselliğin tümü İdea'yı içinde barındırdığı ve onu ifade ettiği ölçüde vardır' ((Logik II, 464). '[...] Edimsel olan herşey, hakiki olduğu ölçüde, İdea'dır ve hakikatini İdea'dan ve İdea sayesinde edinir' (Enzyklopädie I, 368 [213]). Ayrıca bkz. 47 [6].

36 Enzyklopädie II, 30 [248, Ek].

37 Ebd., 25 u. 26 [247, Ek], ayrıca bkz. 24 [247].

38 Enzyklopädie III, 18 [381, Ek].

*39 Enzyklopädie II, 502 [368]. 'Kavramın zayıflığı'ndan bahsederken Hegel 'Doğanın kavrayışın yürürlüğe konulması esnasında kavrayışı yakalamak konusundaki güçsüzlüğünü kast etmiştir (ebd., 35 [250]). Doğa kavramsal belirlenimleri 'ancak soyut olarak muhafaza etmeyi' bilir, 'Özel olanın yürürlüğe geçirilmesi' doğada 'dışsal belirlenilebilirliğe' bağlıdır (ebd., 34 [250]). Bu durumda 'dışardan belirlenilebilirlik' devreye girdiği ve 'hakkını' kullandığı için (ebd., 34 [250]), doğada 'şekillerin oyunu' 'serbest ve dizginsiz bir rastlantısallık' ile ortaya çıkar (ebd., 28 [248]). Hegel'in olumsallığı kabul etmesinin anlamı ile ilgili olarak bkz.: Dieter Henrich, "Hegels Theorie über den Zufall" [1958/59], in: ders., Hegel im Kontext (Frankfurt/Main: Suhrkamp 41971), 157-186.

---

*Dies geschieht, indem jeder besondere Begriff aus dem sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee abgeleitet wird" (Enzyklopädie III, 14 [379, Zusatz]).

32 Phänomenologie des Geistes, 23.

33 Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 494.

34 "Die lebendige Substanz ist [...] das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist" (Phänomenologie des Geistes, 23).

35 Vgl. die Aussage, "daß alles Wirkliche nur insofern ist, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt" (Logik II, 464). "[...] alles Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee" (Enzyklopädie I, 368 [213]). Vgl. auch ebd., 47 [6].

36 Enzyklopädie II, 30 [248, Zusatz].

37 Ebd., 25 u. 26 [247, Zusatz], vgl. auch 24 [247].

38 Enzyklopädie III, 18 [381, Zusatz].

*39 Enzyklopädie II, 502 [368]. Mit "Schwäche des Begriffs" meint Hegel die "Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten" (ebd., 35 [250]). Die Natur vermag die Begriffsbestimmungen eben "nur abstrakt zu erhalten", "die Ausführung des Besonderen" ist in ihr "äußerer Bestimmbarkeit" ausgesetzt (ebd., 34 [250]). Weil somit die "Bestimmbarkeit von außen" eingreift und "ihr Recht" hat (ebd., 34 [250]), weist "das Spiel der Formen" in der Natur "ungebundene, zügellose Zufälligkeit" auf (ebd., 28 [248]). Vgl. zur Bedeutung von Hegels Anerkennung der Kontingenz: Dieter Henrich, "Hegels Theorie über den Zufall" [1958/59], in: ders., Hegel im Kontext (Frankfurt/Main: Suhrkamp 41971), 157-186.

*40 Enzyklopädie I, 64 [18].

41 Doğa 'kendinde İdea'dır' (Enzyklopädie III, 394 [575]).

42 Logik II, 572.

43 Enzyklopädie I, 120 [43, Ek]. – Hegel bu şartı Tinin Görüngübilimi'nde çok açık olarak yazmıştır: "Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern wirklicher zu sein, denn in seinem Begriffe liegt selbst das Anderssein, d.h. das Aufheben des reinen, nur gedachten Begriffes" (Phänomenologie des Geistes, 561). Mantıksal devim sadece saf düşünce aracılığıyla meydana gelmiştir. Ancak bu içsellik kendi karşıtını –dışsallığı – yüklenmiştir ve bu yüzden bu karşıtlığı (yani öncelikle sadece tek bir 'alana', 'saf düşünce' veya 'öznellik' alanına kapatılmış olma halini) ortadan kaldırmaya çalışmak zorundadır: 'Bilmenin saf İdea'sı bu şekilde öznelliğe hapsolduğu için, bu durumu ortadan kaldırma dürtüsüdür, ve saf hakikat sonucunda başka bir alanın ve bilimin başlangıcı haline gelir' (Logik II, 572 f.). Demek ki doğaya dönüşüm saf-mantıksalın eksikliği tarafından zorunlu kılınır.

44 Logik II, 573.

45 Enzyklopädie II, 25 [247, Ek].

46 Logik II, 573.

47 Bkz. Hegel'in notu: doğanın 'belirlenmesi' doğa felsefesinin başlangıcında ('mantıksal varlık'ın Mantığın başlangıcındaki belirleniminden farklı olarak) 'birincil-soyut ve dolaysız mevcut' değil kendisine önderlik etmiş mantıksal devim sayesinde 'zaten kendi içinde dolaylanmıştır' (Enzyklopädie II, 42 [254]).

*48 31 [249].

49 539 [376, Ek]. Kavram 'doğaya içkindir' (13 [245]). Doğa 'belirlenimi içinde kendi olarak kalan kavramdır' (Logik II, 573).

---

*40 Enzyklopädie I, 64 [18].

41 Die Natur ist "an sich die Idee" (Enzyklopädie III, 394 [575]).

42 Logik II, 572.

43 Enzyklopädie I, 120 [43, Zusatz]. - Hegel hat diese Nötigung in der Phänomenologie des Geistes sehr deutlich formuliert: "Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern wirklicher zu sein, denn in seinem Begriffe liegt selbst das Anderssein, d.h. das Aufheben des reinen, nur gedachten Begriffes" (Phänomenologie des Geistes, 561). Die logische Bewegung hatte sich nur im Medium des reinen Denkens vollzogen. Diese Innerlichkeit ist aber mit ihrem Gegensatz - der Äußerlichkeit - behaftet und muß daher darauf dringen, diesen Gegensatz (also zuvörderst das Eingeschlossensein in die nur eine "Sphäre", in die des "reinen Gedankens" bzw. der "Subjektivität") aufzuheben: "Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft" (Logik II, 572 f.). Der Übergang in die Natur ist also durch die Defizienz des Rein-Logischen ernötigt.

44 Logik II, 573.

45 Enzyklopädie II, 25 [247, Zusatz].

46 Logik II, 573.

47 Vgl. Hegels Hinweis, daß die "Bestimmung" der Natur zu Beginn der Naturphilosophie (anders als die des "logischen Seins" am Anfang der Logik) nicht "das abstrakt-Erste und Unmittelbare", sondern eben aufgrund der ihr vorausgegangenen logischen Bewegung "schon das in sich Vermittelte" ist (Enzyklopädie II, 42 [254]).

48 Ebd., 31 [249].

49 Ebd., 539 [376, Zusatz]. Der Begriff ist "der Natur als solcher immanent" (ebd., 13 [245]). Die Natur ist "der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff" (Logik II, 573).

*50 Hegel buna uygun olarak örneğin mekan, zaman, hareket ve madde ile mantıksal kategoriler olan Varlık, Yokluk ve Oluşun (detaylar için bkz. Vittorio Hösle, Hegels System, 2 Bde, Hamburg: Meiner 1988, Bd. 1, 106 f.), organik aşaması ile kavram aşamasının (bkz. Enzyklopädie I, 309 [161, Ek]) ve dahası canlının duyarlılığı, uyarılabilirliği ve üremesi ile mantıksal belirlenimler olan genellik, özellik ve tekillik (bkz. Enzyklopädie II, 437 [353]) arasında paralelikler kurar.

51 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 77.

52 Enzyklopädie III, 39 f. [387, Ek].

53 'Mantıksal İdea'nın farklı aşamalarını felsefe tarihinde ardarda ortaya çıkan felsefi sistemler halinde görürüz […]. Daha eski felsefi sistemlerin daha yeni olanlarla ilişkisi […] mantıksal İdea'nın daha önce ve daha sonraki aşamalarının birbiriyle ilişkisi ile genelde aynıdır' (Enzyklopädie I, 184 [86, Ek 2])

54 'Tinin ilerleyişi gelişimdir' (Enzyklopädie III, 234 [442]). – Tin ve doğanın 'gelişme' kategorisinin uygulanabilirliği bakımından farklarına birazdan daha ayrıntılı olarak bakacağım.

55 Enzyklopädie I, 85 [24, Ek 2]. Bununla bağlantılı olarak doğa ve Tin felsefelerinin görevi 'doğanın ve Tinin yapılarındaki mantıksal şekilleri tanımaktır' (84 [24, Ek 2]).

56 Hegel henüz Mantık'ın 1812 tarihli 'Giriş'inde bile şunu açıklamıştır: 'Tinin Görüngübilimi'nde bu yöntemin bir örneğini daha somut bir konu olan bilinç ile vermiştim.' Metnin Berlin revizyonunda ise bu ifadesini şu şekilde geliştirir: 'Sonradan da başka somut konular ve felsefenin çeşitli bölümleri ile' (Logik I, 49 [Giriş 1832]).

57 Logik II, 265.

*58 Bu yüzden mantıksal temel yapılar olgusal felsefenin organizasyon şeması olarak her daim geri dönerler.

---

*50 Entsprechend parallelisiert Hegel beispielsweise Raum, Zeit, Bewegung und Materie mit den logischen Kategorien Sein, Nichts und Werden (Details dazu bei Vittorio Hösle, Hegels System, 2 Bde, Hamburg: Meiner 1988, Bd. 1, 106 f.), die Stufe des Organischen generell mit der des Begriffs (vgl. Enzyklopädie I, 309 [161, Zusatz]) und des näheren die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion des Lebendigen mit den logischen Bestimmungen der Allgemeinheit, Besondernheit und Einzelheit (vgl. Enzyklopädie II, 437 [353]).

51 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 77.

52 Enzyklopädie III, 39 f. [387, Zusatz].

53 "Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nacheinander hervorgetretener philosophischer Systeme [...]. Das Verhältnis [...] der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im allgemeinen dasselbe wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee" (Enzyklopädie I, 184 [86, Zusatz 2]).

54 "Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung" (Enzyklopädie III, 234 [442]). - Auf nähere Unterschiede zwischen Geist und Natur hinsichtlich der Anwendungsmöglichkeit der Kategorie `Entwicklung' werde ich bald eingehen.

55 Enzyklopädie I, 85 [24, Zusatz 2]. Entsprechend besteht die Aufgabe der Natur- wie der Geistphilosophie genau darin, "die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen" (ebd., 84 [24, Zusatz 2]).

56 Schon in der "Einleitung" zur Logik von 1812 hatte Hegel erklärt: "Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beispiel von dieser Methode an einem konkreteren Gegenstande, an dem Bewußtsein, aufgestellt." In der Berliner Überarbeitung erweitert er das Bekenntnis zu diesem Verfahren: "Später an den anderen konkreten Gegenständen und resp. Teilen der Philosophie" (Logik I, 49 [Einleitung 1832]).

57 Logik II, 265.

*58 Daher kehren logische Grundstrukturen immer wieder als Organisationsschemata der Realphilosophie wieder.

*Örneğin İdea'nın üçlü yapısı (İdea hem kendine, hem farklı birşeye, hem de kendinden farklı birşeye kendisiyle bağdaşık olarak gönderme yapar) hem tüm sistemin Mantık, Doğa felsefesi ve Tin felsefesi olarak ayrımını hem de hayvan analizinin üç belirlenimini (Biçim, Asimilasyon, Türe ayırma süreci) belirler (bkz. Enzyklopädie II, 435 [352]). Gerçi Gerçek olanın mantıksal gelişim ile uyuşumunun nasıl teker teker yeniden yapılandırılabileceği çok tartışılmış bir problemdir (bkz. Hösle, Hegels System, a.a.O., Bd. 1, 101-127). Ancak mantıksal yapıların Hegel için tüm gerçek olanların matriksini oluşturdukları tartışılmazdır. – Mutlaka olgusal felsefenin kategorilerinin herbiri paralel mantıksal kategorilerinden daha 'zengindir' ve basitçe bunların doğrudan tekrarlarını oluşturmazlar. Ancak daha karmaşık olmalarını neye borçludurlar? Sadece kendilerine önderlik etmiş olan mantıksal kategoriler tarafından düzenlemiş olmalarına. Bunun anlamı ise sadece olgusal felsefenin kategorilerinin kendi içlerinde saf-mantıksal muadillerinden daha çok sayıda mantıksal kategori barındırdıklarıdır – ama yine de daha çok sayıda mantıksal kategori. Olgusal felsenin kategorileri bunların üzerine eklenen birşeyleri meydana getirmez, sadece daha karmaşık mantıksal bağlantılar oluştururlar (bkz. Hösle, a.a.O., 107-109). Buna karşılık gerçek olanda hakikaten yeni olan sadece araya rastlantısallığın girmesidir; bunun sonucunda da Mantıksalın Gerçek içinde gösterdiği varyantlar ve belirsizlikler doğar.

59 Bkz. Phänomenologie des Geistes, 32.

60 Tinin Görüngübilimi'nin 'Önsöz'ünde karşımıza çıkan bazı ibareler standart bir gelişim modelini aşarak tam anlamıyla bir yaratmaya işaret eder, örneğin Hegel'in 'bir anda yeni bir dünyanın yapısını konumlandıran' 'başlangıç' (19) tan bahsettiği meşhur bölümde olduğu gibi. Böyle olunca Hegel'in Gerçek olan için ikincil bir konumdan ötesini tasarladığı ve gerçek olana özgün ve yeni mantıksal biçimler yaratabilecek güçler atfettiği fikrine kapılabiliriz. Ancak: Aynı Önsözde Hegel bilinç yapılarının sıralanmasının temelinde 'saf özselliklerin deviminin' bulunduğunu (37) açıklayan mantıksal programını da çoktan ifade etmiştir ve Görüngübilimi'nin 'Tin' bölümü Hegel'in Tinin gelişimini mantıksal koşulların zorunluluğu üzerinden anladığını açıkça gösterir; son bölümde de 'bilimin her soyut anına' (yani Mantık'a) 'kendini gösteren Tinin bir yapısının' (yani Görüngübilimi'ne) denk düştüğü yeniden ifade edilir. Dolayısıyla Görüngübilimi de genelinde sistemi belirleyen düşünsel çerçeve içinde hareket eder.

*61 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 74. Ancak zaman zaman Hegel kendini daha tedbirli bir şekilde ifade eder. Bu durumlarda doğal formlar arasında zamansal bir sıralanmayı bütünüyle yoksaymaz, ancak bunun felsefi açıdan önemsiz olduğu konusunda ısrar eder: 'zaman farkının düşünce açısından hiç ama hiç bir önemi yoktur' (Enzyklopädie II, 32 [249, Ek]).

---

*Beispielsweise bestimmt die triplizitäre Struktur der Idee (die Idee bezieht sich auf sich selbst; sie bezieht sich auf ein anderes; sie bezieht sich auf ein anderes als gleichartig mit sich) sowohl die Einteilung des gesamten Systems in Logik, Naturphilosophie und Geistphilosophie als auch die drei Bestimmungen der Tieranalyse (Gestalt, Assimilation, Gattungsprozeß) (vgl. Enzyklopädie II, 435 [352]). Wie die Entsprechung des Realgeschehens zur logischen Entwicklung im einzelnen zu rekonstruieren ist, stellt zwar ein vieldiskutiertes Problem dar (vgl. Hösle, Hegels System, a.a.O., Bd. 1, 101-127). Aber daß die logischen Strukturen für Hegel die Matrix allen Realgeschehens darstellen, ist unbestreitbar. - Wohl sind die realphilosophischen Kategorien jeweils `reicher' als ihre logischen Parallelkategorien, stellen nicht einfach direkte Wiederholungen derselben dar. Aber woraus ergibt sich ihre größere Komplexität? Einzig daraus, daß sie auch durch die ihnen vorangegangenen realphilosophischen Kategorien vermittelt sind. Das aber bedeutet nur, daß die realphilosophischen Kategorien in sich jeweils eine größere Zahl von logischen Kategorien enthalten als ihre rein-logischen Pendants - aber eben doch nur eine größere Zahl logischer Kategorien. Die realphilosophischen Kategorien generieren nichts über diese hinaus, sondern stellen nur komplexere logische Verbindungen dar (vgl. Hösle, a.a.O., 107-109). Was hingegen im Realgeschehen genuin neu ist, ist allein die Einführung von Zufälligkeit, aus der Umwege und Unschärfen des Logischen im Realen resultieren.

59 Vgl. Phänomenologie des Geistes, 32.

60 In der "Vorrede" zur Phänomenologie des Geistes finden sich sogar Formulierungen, die über das Standardmodell von Entwicklung hinaus in Richtung einer genuinen Kreation zu deuten scheinen, etwa an der berühmten Stelle, wo Hegel von dem "Aufgang" spricht, der "in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt" (ebd., 19). Da könnte man meinen, Hegel denke über einen bloß sekundären Status des Realgeschehens hinaus und wolle dem Realgeschehen originäre, neue logische Formen generierende Kraft zuerkennen. Freilich: In derselben Vorrede hat Hegel auch schon das logische Programm artikuliert, wonach die Reihe der Bewußtseinsgestalten "die Bewegung der reinen Wesenheiten" zur Grundlage hat (ebd., 37), und das Geistkapitel der Phänomenologie zeigt deutlich, daß Hegel die Entwicklung des Geistes von der Notwendigkeit logischer Verhältnisse her verstand; das Schlußkapitel schließlich artikuliert erneut die logische Sichtweise, wonach "jedem abstrakten Momente der Wissenschaft" (also der Logik) "eine Gestalt des erscheinenden Geistes" (also der Phänomenologie) entspricht (ebd., 589). Insofern bewe t sich die Phänomenologie doch insgesamt in dem Denkrahmen, der das System kennzeichnet.

*61 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 74. Gelegentlich äußert Hegel sich allerdings vorsichtiger. Da schließt er eine zeitliche Sukzession der Naturformen nicht aus, beharrt jedoch darauf, daß diese philosophisch völlig irrelevant sei: *"der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken" (Enzyklopädie II, 32 [249, Zusatz]).

*'Yanyana olanı sıralanma şeklinde görmeyi istemek ilgisiz bir meraktır. [...] salt ardıllık açısından bakmak felsefi bakışı hiç ilgilendirmez' (348 [339, Zusatz]).

62 349 [339, Ek].

63 'Doğal bir şeklin veya alanın bir üst hallerine doğru gelişimini ve dönüşümünü dışsal-gerçek bir üretim olarak görmek [...] hantal bir düşüncedir. Bu tür bulanık ve temelde duyumsal düşünceleri, özellikle örneğin bitkilerin be hayvanların sudan türemelerini ve sonrasında da daha gelişmiş hayvan düzenlemelerinin daha az gelişmiş olanlardan türemesini, düşünen bakışın kendinden uzaklaştırması gerekir' (31 f. [249]). 'Su hayvanından [...] doğal olarak bir toprak hayvanı çıkmamış, bu hayvan havalara uçmamış, sonradan da bu kuş adeta tekrardan yerlere düşmemiştir' (32 [249, Ek]). 'Türleri zaman içinde ardı ardına evriliyor olarak tasarlamak bütünüyle boş bir iştir' (32 [249, Ek]). – Hegel'in günümüzde hala grosso modo (it: kabaca) geçerli olan bir evrim anlayışına sırt çevirdiğine dikkat edelim: 'Tamamlanmamış ve şekilsiz olandan başlayan evrimin hereketi, önce ıslaklığın ve su yaratıklarının olduğu, sudan bitkilerin, poliplerin, molüsklerin ve sonrasında da balıkların, sonrasında da yer hayvanlarının türediği yönündedir; hayvandan da en sonunda insan türemiştir' 32 f. [249, Ek]).

64 31 [249].

65 31 [249].

66 31 [249].

67 32 [249, Ek].

68 'Sadece' kavramın değişikliği 'gelişme'dir (31 [249]). Ayrıca bkz. Enzyklopädie I, 308 [161].

69 Bkz. Enzyklopädie III, 21 [381, Ek].

*70 Bkz. Hegel'in Spinoza'nın bu kavramı yorumlayışına getirdiği eleştiri: 'Causa sui önemli bir terimdir. [...] Son derece spekülatif bir kavramdır. [...] Burada [...] nedenin ortaya çıkışı anında kalkar, kendi kendisinin nedeni sadece kendisini üretir; bu spekülatif olan herşey için temel bir kavramdır. [...]

---

*"Es ist eine gleichgültige Neugierde, das auch in Form der Sukzession sehen zu wollen, was im Nebeneinander ist. [...] dieser Gesichtspunkt der bloßen Aufeinanderfolge geht die philosophische Betrachtung gar nichts an" (ebd., 348 [339, Zusatz]).

62 Ebd., 349 [339, Zusatz].

63 "Es ist eine ungeschickte Vorstellung [...], die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen [...]. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z.B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen" (ebd., 31 f. [249]). "Aus dem Wassertier ist [...] nicht natürlich ein Landtier hervorgegangen, dieses nicht in die Luft geflogen, noch der Vogel dann etwa wieder zur Erde zurückgefallen" (ebd., 32 [249, Zusatz]). "Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen als sich nach und nach in der Zeit evolvierend" (ebd.). - Man beachte, daß Hegel sich damit gegen ein grosso modo noch heute gültiges Bild der Evolution wendet: "Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, daß zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seien, dann Landtiere; aus dem Tiere sei endlich der Mensch entsprungen" (ebd., 32 f. [249, Zusatz]).

64 Ebd., 31 [249].

65 Ebd., 31 [249].

66 Ebd.

67 Ebd., 32 [249, Zusatz].

68 "Allein" die Veränderung des Begriffs ist "Entwicklung" (ebd., 31 [249]). Vgl. auch Enzyklopädie I, 308 [161].

69 Vgl. Enzyklopädie III, 21 [381, Zusatz].

*70 Vgl. Hegels Kritik an Spinozas Fassung des Konzepts: "Causa sui ist ein wichtiger Ausdruck. [...] Es ist dies ein ganz spekulativer Begriff. [...] Hier [...] ist das Herausgehen der Ursache unmittelbar aufgehoben, die Ursache seiner selbst produziert nur sich selbst; es ist dies ein Grundbegriff in allem Spekulativen. [...]

*Spinoza causa sui'nin içeriğini daha yakından inceleyip geliştirmiş olsaydı, tözü sabit olarak kalmazdı' (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 168; vgl. auch Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 494 ff.).

71 Çünkü bir felsefe kavramı olarak – felsefenin dünyayı açıklama meselesinde tasarlayabileceği en yüksek kavram olan – causa sui'nin asıl dürtüsü öncül koşullara değil sadece özyaratıcı koşullara dayalı ve dolayısıyla hakikaten bütünüyle katıksız yani saltık olan bir süreci düşünme yönündedir. Bunun dışındaki tüm (dinsel, kültürel, felsefi) açıklama biçimleri sonunda sadece öylece ortaya koydukları veya kabul ettikleri ancak daha fazla açıklayamadıkları önkoşullara (tanrıya veya belirlenmiş bir başlangıca veya dünyanın sonsuzluğuna) döner. Ancak böyle yarı yolda kalakalmak felsefi düşünceyi tatmin edemez – felsefi düşünce causa sui kavramına uzanmalıdır.

72 Hegel'in ilerlemenin ancak tümdengelim şeklinde olduğu, sonrasında ise başlangıç prensibinin gerekçelenemediği, yani bu prensibin ancak bir yerleştirme olarak kaldığı birincil bir prensip üzerine kurulu tüm başlangıç şekillerine yöneltliği eleştiriler. Gerekçelendirme ancak sonradan ve ancak başlangıcın ilerleyiş üzerinden gerekçelendirilebildiği görülürse mümkün olacaktır. Bu durum başlangıçtaki belirlenmişliğin ilerleyiş içinde ilerleyişin içerisinden geliştirilmiş bir belirlenim olarak ortaya çıkmasıyla oluşur. O zaman başta sadece yerleştirilmiş olan belirlenmişliğe yetişilmiş olur ve bu belirlenmişlik artık dolaysız değil dolaylı belirlenme olarak gerekçelendirilir – 'dolaysız başlangıç' 'dolaylı' birşeye dönüşmüştür' (Logik II, 568).

73 'Bu şekilde belirlenme sürecinin ilerleyişinin her adımı, belirsiz bir başlangıçtan uzaklaşırken aynı zamanda bu başlangıca doğru bir gerilemedir, ve böylece önce farklı gibi görünen başlangıcın geri dönerek açıklanışı ve ilerleyerek belirlenmesi içiçe girer ve aynı şeye dönüşür' (Logik II, 570). 'İlerlemenin başlangıcı yapan şeyin bağlı olduğu ve gerçekte ortaya çıkardığı temele, özsel olana ve hakiki olana doğru bir dönüş olmasının [...] çok önemli bir tasarlama olduğunu kabul etmek gerekir'(Logik I, 70). - "Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist" (Logik II, 571 f.).

*74 Bundan dolayı Hegel Tinin Görüngübilimi'nin 'Önsöz'ünde Hakikatin 'özne olarak alınması' gerektiğini vurgular (Phänomenologie des Geistes, 23).

---

*Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 168; vgl. auch Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 494 ff.).

71 Denn der eigentliche Impetus des philosophischen Konzepts der causa sui - des höchsten, das die Philosophie in Sachen Welterklärung ersinnen kann - geht dahin, einen Prozeß zu denken, der nicht auf vorausliegenden, sondern ausschließlich auf eigengenerierten Voraussetzungen beruht und von daher wirklich komplett bzw. absolut zu sein vermag. Alle anderen (religiösen, kulturellen, philosophischen) Erklärungsweisen rekurrieren letztlich auf Voraussetzungen (Gott bzw. bestimmter Anfang bzw. Ewigkeit der Welt), die sie als solche nur noch machen oder hinnehmen, aber ihrerseits nicht mehr erklären können. Solcherart auf halbem Wege stehenzubleiben, kann aber den philosophischen Gedanken nicht befriedigen - man muß philosophisch auf das Konzept der causa sui hinausdenken.

72 Vgl. Hegels Kritik an allen Formen des Anfangs mit einem ersten Prinzip, wo der Fortgang nur die Form der Deduktion hat, dann aber keine Rechtfertigung des anfänglichen Prinzips mehr eintreten kann, dieses also eine Setzung bleibt. Eine Rechtfertigung ist nur nachträglich möglich und nur dadurch, daß der Anfang sich aus dem Fortgang als gerechtfertigt erweist. Dies ist der Fall, sobald die anfängliche Bestimmtheit im Fortgang als aus diesem entwickelte Bestimmtheit hervortritt. Dann ist die anfänglich bloß gesetzte Bestimmtheit eingeholt, ist als nun nicht mehr unmittelbare, sondern vermittelte Bestimmtheit gerechtfertigt - der "unmittelbare Anfang" ist zu etwas "Vermitteltem" geworden (Logik II, 568).

73 "Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben, ineinanderfällt und dasselbe ist" (Logik II, 570). "Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist [...], daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird." (Logik I, 70). - "Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist" (Logik II, 571 f.).

*74 Daher betont Hegel in der "Vorrede" der Phänomenologie des Geistes, daß das Wahre "als Subjekt aufzufassen" ist (Phänomenologie des Geistes, 23).

*Bununla bağlantılı olarak Mantık'ta Saltığın başlangıç oluşturduğunu söyleyen basmakalıp savın boşluğuna dikkat çeker: 'Buradan çıkarak Saltığın herşeyin başlangıcı olması gerektiği ve kendi içinde varolanın kavram olmasından dolayı ilerlemenin sadece Saltığın temsili olduğu söylenebilir. Aber darum, weil es nur erst an sich ist, ist es ebensosehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dies, daß das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Überfluß; er wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre" (Logik II, 555). Bununla bağlantılı olarak bkz. Tinin Görüngübilimi: 'sadece kendini yeni baştan yaratan bu özdeşlik veya başkalığın içinden içe doğru yansıması – ne kendi kendine özgün ne de kendi kendine dolaysız bir tekillik – hakiki olandır. Kendi kendinin Oluşudur, son noktasını amacı olarak koyan ve başlangıcı yapan ve ancak kendisini özdevinime geçirdiği ve tamamladığı ölçüde edimsel olarak varolan bir dairedir' (Phänomenologie des Geistes, 23).

75 Tin 'salt İlktir' (Enzyklopädie III, 24 [381, Ek]).

76 '[...] mutlakPrius (lat: ilk, önce gelen) İdea'dır; bu mutlakPrius Sonucudur, gerçekBaşlangıçtır [...]' (Enzyklopädie II, 30 [248, Ek]). İdea ve Tinin eşitlenmesiyle ilgili bkz: Enzyklopädie III, 24 [381, Ek]. Burada ayrıca şunlar da söylenir: 'Kendinde ve kendi için varolan Tin [...] kendisini kendi kendine koyduğu önkoşullar sayesinde mantıksal İdea ve dışsal doğadan türetir [...]. Tinin başka birşey dolayısıyla ortaya çıktığı görüntüsü Tinin kendisi tarafından ortadan kaldırılır, zira Tin adeta, kendisini dolaylar gibi görüneni ortadan kaldıran, ona aracılık eden, onu sadece kendisi sayesinde varolan birşeye indirgeyen ve bu şekilde kendisini tamamen bağımsızlaştıran yüce bir nankörlüğe sahiptir' (24 [381, Ek]). Birkaç sayfa sonra: 'Saltık Tin kendi Varlığını kendi koyarak yakalayan olarak, kendi Başkasını, doğayı ve sonlu Tini ortaya çıkaran olarak kavrar, böylece bu başkalık Tin karşısındaki tüm bağımsızlığını yitirir, Tine sınır oluşturmayı bütünüyle bırakır ve sadece Tini mutlak kendi için Varlığına, kendi kendinde ve kendi için Varlığının, kendi kavramının ve kendi edimselliğinin mutlak tekilliğine ulaştıran bir araç haline gelir' (31 [384, Ek]).

77 Bunlara ek olarak şunu belirtmek lazım: öyle görünüyor ki Hegel için Tin 'causa sui' gibi birşeyle bağlantılı düşünebileceğine inandığı tek modeldi. Ancak bu durum bağlayıcı değildir. Evrim farklı bir modeldir.

78 Hegel'in uğraşının doğa tarihi veya Tin tarihi değil de Doğa ve Tin Felsefesi olması da bu durumun Hegel sistemindeki yansımalarından biridir. Doğa ve Tin Felsefesini doğa ve Tin tarihinden ayıran doğa ve tin felsefelerinin zorunlu bir gidişatı takip etmeleri ve dolayısıyla bilim olmalarıdır. Ansiklopedik sistem dünya olaylarının anlatımı değil, 'felsefi bilimlerin' gösterimidir, ve bunu da 'temel çerçeveye' yani kavramın mantıksal açılımına bağlayarak yapar.

---

*Entsprechend weist er in der Logik auf die Leerheit der konventionellen Aussage hin, daß das Absolute am Anfang stehe: "Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseiende der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst an sich ist, ist es ebensosehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dies, daß das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Überfluß; er wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre" (Logik II, 555). Vgl. entsprechend in der Phänomenologie des Geistes: "nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sichselbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche - ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist" (Phänomenologie des Geistes, 23).

75 Der Geist ist "das absolut Erste" (Enzyklopädie III, 24 [381, Zusatz]).

76 "[...] das absolute Prius ist die Idee; dieses absolute Prius ist das Letzte, der wahre Anfang, das A ist das Ω" (Enzyklopädie II, 30 [248, Zusatz]). Vgl. zur Gleichsetzung von Idee und Geist: Enzyklopädie III, 24 [381, Zusatz]. An der letzteren Stelle heißt es dann auch: "Der an und für sich seiende Geist [...] bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor [...]. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sei, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser sozusagen die souveräne Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen" (ebd.). Und einige Seiten später: "Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Sein setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dies Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichsein, zur absoluten Einheit seines Ansichseins und seines Fürschseins, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt" (ebd., 31 [384, Zusatz]).

77 Wobei hinzuzufügen ist, daß Geist für Hegel offenbar das einzige Modell war, dem gemäß er dergleichen wie `causa sui' denken zu können glaubte. Das aber ist nicht verbindlich. Evolution ist ein anderes Modell.

78 In Hegels System reflektiert sich dies u.a. darin, daß es ihm nicht um Naturgeschichte oder Geistesgeschichte, sondern um Natur- und Geist-Philosophie geht. Die letzteren sind von den ersteren dadurch unterschieden, daß sie dem Gang der Notwendigkeit folgen und insofern Wissenschaft sind. Das enzyklopädische System ist keine Erzählung von Weltereignissen, sondern die Darstellung der "philosophischen Wissenschaften", und das eben auf den "Grundriß", auf die logische Entfaltung des Begriffs bezogen.

79 Bkz. Ansiklopedi'nin üçüncü sonu.

80 Dediğim gibi bunun Hegel'in asıl fikri olduğuna inanıyorum – ancak bu düşünce, sistemin olgusal olarak hayata geçirilmesi sırasında Mantığın sistemin birincil parçası mertebesine yükseltilmesiyle bulandırılıyor.

81 'Üçüncü olarak da, birbirinden geliştirilen tür kavramlarını öğretmeyi göze aldığında bütün mantıksal alışkanlıklarımıza, kötü alışkanlıklarımıza da vuran Hegel'in beklenmedik darbesini alalım. Bu önerme ile Avrupa Tini son büyük bilimsel devimini – Darwinizmi gerçekleştiriyordu. – Çünkü Hegelsiz Darwin olamazdı'.

82 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885, KSA 11, 442 [April - Juni 1885, 34/73].

83 Hegel'in Mantığı tabii ki tek etken değildir. Evrenbilimde materyalist yaklaşımlar (Descartes'ın 1644'de Felsefenin Prensipleri'nde geliştirdiği Çevrimler Kuramından Kant'ın 1755 tarihli Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı'na kadar) sağlam bir ön çalışma oluşturmuştur; aynı şekilde Diderot'nun duyumsal monizmi (bkz. 1769 tarihli 'D'Alembert ve Diderot Tartışması' ve 'D'Alembert'in Rüyası' [ikisi de 1830'da ilk defa yayınlanmıştır]). Ayrıca Hegel'in mantıksal evrimi ve Darwin'in doğal evrimi arasındaki ciddi farklılıklar gözden kaçmaz – birincisi zorunluluğa dayalıyken diğeri rastlantıya belirleyici bir rol verir. Ancak Hegel'in özellikle kavramın temelleyici alanında statiği aşmış olması gerçekten de Nietzsche'nin varsaydığı gibi sonrasında gelen tüm gelişmeler için yolu açmış olabilir. – Nietzsche'nin Darwin'i öngören okuması için bkz. "Logik und Metaphorik - Zu Hegel und Nietzsche", : #, yay. Klaus Vieweg ve Richard Gray (Würzburg: Königshausen & Neumann 2006).

84 Bu önerimi burada tabii ki ancak bir skeç halinde sunabilirim ve bu skeçin bazı açılardan henüz çok sağlam olmadığını da biliyorum.

*85 Paralel bir görüş için bkz: Platon, Theaitetos 156 a-b.

*86 Hatta belki ontik ve mantıksal tipler hakkındaki (ayırıcı) ibareleri bile aşmak gerekir. Bu ibareler ortadan kaldırılması gereken bir ikiciliği getiriyor akla. Ancak bu adım daha ileri açıklamalar gerektirmektedir.

*87 Bkz. Dipnot 49.

---

79 Vgl. den dritten Schluß der Enzyklopädie.

80 Ich meine, wie gesagt, daß dies Hegels eigentlicher Gedanke ist - der allerdings in der faktischen Ausführung durch die Erhebung der Logik zum ersten Systemteil verunklart wird.

81 "Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff Hegel's, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt wurden, zum Darwinismus - denn ohne Hegel kein Darwin" (Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft [21887], KSA 3, 598 [357]).

82 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885, KSA 11, 442 [April - Juni 1885, 34/73].

83 Gewiß bildete Hegels Logik nicht den einzigen Anstoß. Materialistische Ansätze in der Kosmologie hatten (von Descartes' 1644 in den Prinzipien der Philosophie entwickelter Wirbeltheorie bis zu Kants Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels von 1755) gute Vorarbeit geleistet; ebenso dann Diderot mit seinem sensualistischen Monismus (vgl. "Gespräch zwischen d'Alembert und Diderot" und "D'Alemberts Traum" von 1769 [beide erst 1830 publiziert]). Auch sind gravierende Unterschiede zwischen Hegels logischer und Darwins natürlicher Evolution nicht zu übersehen - die erstere folgt einem Gang der Notwendigkeit, die letztere spricht dem Zufall eine entscheidende Rolle zu. Aber daß Hegel gerade in der grundlegenden Sphäre des Begriffs die Statik überwand, mag doch, wie Nietzsche mutmaßt, in der Tat allem Folgenden zugearbeitet haben. - Vgl. zu Nietzsches auf Darwin vorblickender Lesart Verf., "Logik und Metaphorik - Zu Hegel und Nietzsche", in: , hrsg. v. Klaus Vieweg u. Richard Gray (Würzburg: Königshausen & Neumann 2006).

84 Ich kann das hier freilich nur in Form einer Skizze tun und weiß, daß diese sich in manchem noch auf dünnem Eis bewegt.

85 Eine gewisse Parallele dazu: Platon, Theaitetos 156 a-b.

*86 Vielleicht müßte man gar noch über die (unterscheidende) Rede von ontischen und logischen Typen hinausgehen. Sie enthält dualistische Anklänge, die zu eliminieren wären. Dies muß jedoch weiteren Ausführungen vorbehalten bleiben.

*87 Vgl. Anm. 49.

*88 Bkz. Vgl. Enzyklopädie II, 432 [351, Ek] ve Enzyklopädie III, 19 f. [381, Ek].Hegel'in bu anlayışının geliştirilmiş hali için bkz.: Ulrich Schlösser, "Natur und Geist oder Leib und Seele? Eine Perspektive auf Hegels Systemansatz in den `Jenaer Systementwürfen I'", in: Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels, hrsg. v. Heinz Kimmerle (Berlin: Akademie 2004), 117-133.

89 Söylemek istediğim: Bu mantıksal biçim galaksilerin oluşması ile beraber, sanki mantıksal bir biçim olarak önceden varmış gibi, gerçekleştirilmiş değildir – tersine mantıksal bir yapılanış olarak tam da kendine denk düşen varlıkların türemesiyle beraber oluşur.

90 Bu durum hem fiziksel hem kimyasal hem de biotik kanunlar için geçerlidir.

91 Dolayısıyla doğa kanunları 'mutlaka' geçerli değildir, olası her dünya için değil, sadece bu dünya için (daha da açık olarak: bu dünyanın şu anki hali için) geçerlidir, çünkü bu dünya olgusal olarak kendini öyle bir şekilde geliştirmiştir ki bu tür davranış kuralları içeren bu tür varlıklar meydana gelmiştir. Doğa kanunlarının olası değişikliği için bkz. Bernulf Kanitscheider, Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive (Stuttgart: Reclam 32002), 355-358 ve 366.

92 Benzer bir anlayışı Peirce bile zamanında savunmuştur: "law ought more than anything else to be supposed a result of evolution" (Charles Sanders Peirce, "The Architecture of Theories", in: The Monist 1, 1891, 161-176, zit. nach: ders., Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Bd. 6: Scientific Metaphysics, hrsg. von Charles Hartshorne u. Paul Weiss, Cambridge: Harvard University Press 1935, 11-27, burada 15 [6.14]). Vgl. auch ders., "Design and Chance" [1883-84], in: Writings of Charles S. Peirce, Bd. 4 (1879-1884), hrsg. von Christian J. W. Kloesel (Bloomington: Indiana University Press 1989), 552-554.

93 Bu görüş bizi doğa kanunlarına geneksel bakışın meşhur bir ikileminden kurtarır. Doğa kanunları güya 'Platoncu' konumları itibariyle zamansız geçerliliktedirler. İleri ve geri akan zamanın arasındaki farka kayıtsız kalacak dolayısıyla eşit ölçüde iki yön için de geçerli olacak şekilde tasarlanmışlardır. Ancak bu durum doğa süreçlerine özgü ileri doğru hareket eden zaman anlayışıyla ('zaman oku') temel bir ikilem içindedir. Doğa kanunlarının geleneksel anlayışı çerçevesinde bu açmazın çözülmesi imkânsızdır. Burada geliştiridiğimiz anlayışa göre ise doğa kanunlarının (a priori değil evrimsel olarak oluşmuş kanunlar olarak) yapılanışı zamansal bir unsur içermektedir. Zamanın oku onların içlerine işlenmiştir. Böylece ikilem ortadan kalkar.

---

*88 Vgl. Enzyklopädie II, 432 [351, Zusatz] u. Enzyklopädie III, 19 f. [381, Zusatz]. Vgl. zur Entwicklung dieser Auffassung bei Hegel: Ulrich Schlösser, "Natur und Geist oder Leib und Seele? Eine Perspektive auf Hegels Systemansatz in den `Jenaer Systementwürfen I'", in: Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels, hrsg. v. Heinz Kimmerle (Berlin: Akademie 2004), 117-133.

89 Ich will sagen: Sie wird nicht dort erst realisiert - als ob sie als logische Form präexistiert hätte, sondern sie entsteht als logische Konfiguration genau, indem entsprechende Entitäten hervorgehen.

90 Das gilt für physikalische Gesetze ebenso wie für chemische oder biotische.

91 Die Naturgesetze gelten also nicht `schlechthin', nicht für jede mögliche Welt, sondern für diese Welt (und genauer: für den jetzigen Zustand dieser Welt) - weil diese sich realiter so entwickelt hat, daß diese Art von Entitäten mit Verhaltensgesetzlichkeiten dieser Art zustandegekommen ist. Vgl. zur möglichen Varianz der Naturgesetze: Bernulf Kanitscheider, Kosmologie. Geschichte und Systematik in philosophischer Perspektive (Stuttgart: Reclam 32002), 355-358 u. 366.

92 Eine ähnliche Auffassung hat schon Peirce vertreten: "law ought more than anything else to be supposed a result of evolution" (Charles Sanders Peirce, "The Architecture of Theories", in: The Monist 1, 1891, 161-176, zit. nach: ders., Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Bd. 6: Scientific Metaphysics, hrsg. von Charles Hartshorne u. Paul Weiss, Cambridge: Harvard University Press 1935, 11-27, hier 15 [6.14]). Vgl. auch ders., "Design and Chance" [1883-84], in: Writings of Charles S. Peirce, Bd. 4 (1879-1884), hrsg. von Christian J. W. Kloesel (Bloomington: Indiana University Press 1989), 552-554.

93 Diese Einsicht befreit von einer bekannten Paradoxie der herkömmlichen Auffassung der Naturgesetze. Ihrem vermeintlich `platonischen' Status entsprechend, sollen sie zeitindifferent gelten. Sie sind so konzipiert, daß sie gegen den Unterschied vorwärts- und rückwärtslaufender Zeit indifferent sind, also gleichermaßen in beide Richtungen gelten. Das aber steht in fundamentalem Widerspruch zu der für Naturprozesse typischen Vorwärtsgerichtetheit der Zeit ("Zeitpfeil"). Dieses Dilemma ist im Rahmen der herkömmlichen Auffassung der Naturgesetze unlösbar. Der hier entwickelten Auffassung zufolge hingegen gehört zu den Naturgesetzen (als nicht apriorischen, sondern evolutiv gewordenen Gesetzen) konstitutiv eine zeitliche Komponente. Der Zeitpfeil ist ihnen eingeschrieben. Das behebt das Dilemma.

*94 Hegel sanki bazen bu anlayışa yaklaşır. Örneğin maddenin çekim ve geritepki arasındaki kavram ilişkisinden ayrı düşünülemeyeceğine Kant'a karşı (Kant'ın Doğa Biliminin Metafizik Temelleri'nin ilk bölümünde maddeyi çekim ve geritepki güçlerine hiç değinmeden işleyerek yaptığı gibi) bir yandan 'madde'den öte yandan da 'çekim ve geritepki'den birbirinden bağımsız olarak bahsedilemeyeceğini savunurken dikkat çekmiştir. Buradan Hegel'in madde ile çekim ve geritepkinin mantıksalilişkisi için ortak bir evrim düşünmüş olduğu çıkarılabilir. Ancak durum böyle değildir. Hegel aradaki ilişkiyi genetik olarak görmez. Çekim ve geritepkinin ancak ağır maddelerde ortaya çıktığını söylediğinde kastettiği çekim ve geritepkiyi gerçekleştirebilenin ancak madde olduğu ve çekimle geritepkimenin ancak maddede 'meydana geldiğidir' (bkz: Enzyklopädie II, 61 [262]). Öte yandan Hegel (Varlık Mantığında 'kendi için olma' başlığı altında ilgilendiği) 'çekim' ve 'geritepki' kavramlarının şekillenmesini saf-mantıksal olarak görmüş ve bu kavramların maddesel gerçekleşimlerine öncü ve temel oluşturduğunu savunmuştur: 'Çekim ve geritepki güçlerinin temelinde, duyumsal maddenin güçleri olarak alındıklarında, burada (Mantık'ta) incelenmiş olan Birin, Çokun, ve bunların isimlerin uygunluğu nedeniyle çekim ve geritepki olarak adlandırdığım ilişkilenme biçimlerinin saf belirlenimleri yatar (Logik I, 201). Dolayısıyla çekim ve geritepkinin mantıksal bir ilktanımları vardır ve maddeyle olan bağlantıları yapısal değil gerçekleştirme üzerindendir.

95 Phänomenologie des Geistes, 54 f.

96 Bu ana varlık biçimselliği aynı zamanda söz konusu varlık biçiminin ilerde oluşacak tüm gerçekleşmelerinin kendilerine denk düşen mantıksal biçimi cisimleştirmelerini sağlar.

97 Rastlantının önemli rolü biyolojik evrim açısından bilinir, ancak evrensel ve kültürel evrim için de geçerlidir. Örneğin evrenimizin maddeden oluşup olup antimaddeden oluşmaması olumsaldır: başlangıç evresinde kuark ve antikuark'in birbirini yokedişi sırasında antikuark'a göre minimal (aşağı yukarı milyarda bir oranında) bir quark fazlası artmıştır, bundan protonlar oluşmuş sonrasında da evrenimizin tüm maddesi meydana gelmiştir. Bu rastlantı sebebi ile evrenimiz antimaddeden değil de maddeden oluşur. Kuantum teorisine özgü belirlenemezcilik başından itibaren evrenimize ve çoğu aşamasına olumsallığın damga vurduğunu açıklar. Evrenin evrimi güneş sisteminin oluşumuna, biyolojik evrimin insanın oluşumuna (bkz. Stephen Jay Gould, Zufall Mensch: Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur [1989], München: Hanser 1991) veya kültürel evrimin film endüstrisinin oluşumuna zorunlu olarak yol açmış değildir.

---

*94 Manchmal scheint Hegel dieser Sichtweise nahezukommen. So hat er betont, daß zur Materie das Begriffsverhältnis von Attraktion und Repulsion gehört, wobei er gegen Kant darauf hinwies, daß man von "Materie" auf der einen und "Attraktion und Repulsion" auf der anderen Seite gar nicht unabhängig voneinander sprechen könne (wie Kant das in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft getan hatte, wo er die Materie im Ersten Hauptstück ganz ohne Bezugnahme auf Repulsiv- und Attraktivkraft behandelt hatte). Da könnte man meinen, Hegel habe so etwas wie eine Koevolution der Materie und des logischen Verhältnisses von Attraktion und Repulsion im Sinn. Aber dem ist nicht so. Hegel faßt den Zusammenhang doch nicht als einen genetischen auf. Wenn er sagt, daß Attraktion und Repulsion erst bei der schweren Materie auftreten, so soll das nur heißen, daß erst die Materie imstande ist, Attraktion und Repulsion zu realisieren, daß Attraktion und Repulsion erst bei der Materie "stattfinden" können (vgl. Enzyklopädie II, 61 [262]). Hingegen hat Hegel die Formation der Begriffe `Repulsion' und `Attraktion' (die er in der Seinslogik unter dem Titel "Das Fürsichsein" abhandelte) als eine rein-logische angesehen, welcher ihrer materiellen Realisation voraus- und zugrundeliegt: "der Attraktiv- und Repulsivkraft, sofern sie als Kräfte der sinnlichen Materie angesehen werden, liegen die hier [sc. in der Logik] betrachteten reinen Bestimmungen vom Eins und Vielen und deren Beziehungen aufeinander, die ich Repulsion und Attraktion, weil diese Namen am nächsten liegen, genannt habe, zugrunde" (Logik I, 201). Attraktion und Repulsion haben also eine logische Primärdefinition, ihr Konnex mit Materie ist nur einer der Realisation, nicht der Konstitution.

95 Phänomenologie des Geistes, 54 f.

96 Diese verfügt dann auch, daß noch jede spätere Realisation des betreffenden Seinstyps die entsprechende logische Typik verkörpert.

97 Dessen große Rolle ist von der biologischen Evolution her bekannt, gilt aber ebenso für die kosmische und die kulturelle Evolution. Beispielsweise ist, daß unser Universum eines aus Materie und nicht aus Antimaterie ist, kontingent: in der Initialphase war bei der gegenseitigen Vernichtung von Quarks und Antiquarks ein minimaler Überschuß (ungefähr ein Milliardstel) an Quarks gegenüber Antiquarks übriggeblieben, aus denen sich dann Protonen bildeten, woraus letztlich die gesamte Materie unseres Universums hervorging; wegen dieser Zufälligkeit ist unser Universum eines aus Materie und nicht aus Antimaterie. Generell macht der quantentheoretische Indeterminismus verständlich, daß unser Universum von Anfang an und in vielen seiner Schritte durch Kontingenz gekennzeichnet war. Die Evolution des Kosmos hat nicht notwendigerweise zur Bildung von Sonnensystemen führen müssen - so wenig wie die biologische Evolution zur Bildung von Menschen (vgl. Stephen Jay Gould, Zufall Mensch: Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur [1989], München: Hanser 1991) oder die kulturelle Evolution zur Entstehung einer Filmindustrie.

*98 Evrimsel bağlamda mutlaka 'zorunluluk'tan da bahsedilebilir – ancak kesinlikle sadece ikincil bir anlamda. Kütle toplanmaları bir kere meydana geldiği noktada bundan sonra, rastalantı hesaba katılsa bile, herhangi birşey değil ancak belirlilik mümkün olacaktır. Olasılıkların çemberi erişilmiş gelişim çerçevesi ile sınırlanmıştır. Ancak hangi olasılıkların gerçekleşmeye vardıkları da yine olumsal etkenlere bağlıdır. Zorunluluk asla tamamen doğrusal bir şekil almaz. Zorunluluğun temelde tek buyurduğu elde edilen malzemelerle çalışılması gerektiğidir. Buna ayrıca uzun zaman önce oturtulmuş düzeylerin genelde bir daha kaybedilmemesi, tersine kendilerinden sonra gelen adımlara (örneğin fizikselin kimyasal olanda ve her ikisinin organik olanda) temel oluşturarak bu adımların içinde korunması da dahildir. Bu türden bir süreklilik evrime rastlantının olduğu kadar dahildir. Karmaşıklaşma-düzenlilikleri de bunlardan sayılır. Ancak bütünüyle bakıldığında gidişat da gelecek de aynı başlangıç gibi belirlenmemiştir.

99 Phänomenologie des Geistes, 54 f.

100 Bununla beraber ortaya Hegel'in bizim bugün evrimi tamamiyle gördüğümüz bir yerde hiçbir evrim görmediği yönündeki tuhaf sonuç çıkmıştı.

101 Örneğin şu pasaj adeta Hegel'in öztanımı olarak okunabilir: 'Deneyim için önemli olan edimselliğe hangi düşünce ile yaklaşıldığıdır. Büyük bir düşünce büyük deneyimlere imkan verir ve görünenin rengarenk aynasında aslolanı görür. İdea vardır ve edimseldir, ötede veya arkada olan değildir. Doğaya veya tarihe bakan büyük bir düşünce, örneğin Goethe'nin düşüncesi, büyük deneyimler edinir, ussal olanı görür ve onu söyler' (Enzyklopädie I, 87 [24, Ek 3]).

102 Ayrıca bilindiği gibi Hegel'in kendisi de 'Saltık'ın yerine 'Bütün' terimini kullanabilmiştir, bazı ünlü deyişlerini hatırlayacak olursak: 'Hakiki olan Bütünür' ve 'Bütün [...] gelişimi ile kendini tamanlayan özdür' (Phänomenologie des Geistes, 3, 24).

103 Bkz. Christof Koch ve Idan Segev, "The role of single neurons in information processing", Nature Neuroscience, Supplement 3 [Nov. 2000], 1171-1177.

104 Bkz: "Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten", in: Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik: Interkulturelle Perspektiven, hrsg. v. Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Markus Wirtz u. Tobias Vosshenrich (Amsterdam/New York: Rodopi 2006), 113-147.

---

*98 Wohl kann man auch evolutionistisch von `Notwendigkeit' sprechen - aber nur strikt sekundär. Wenn es erst einmal zur Bildung von Massenballungen gekommen ist, dann ist von da aus, auch unter Berücksichtigung des Zufalls, nicht Beliebiges, sondern nur Bestimmtes möglich. Der Kreis der Möglichkeiten ist durch das erreichte Entwicklungstableau begrenzt. Aber welche Möglichkeiten zur Realisation gelangen, hängt wiederum von kontingenten Faktoren ab. Die Notwendigkeit nimmt nie eine ganz lineare Form an. Sie besagt im Grunde nur, daß mit den erreichten Beständen gearbeitet werden muß. Dazu gehört auch, daß weithin etablierte Niveaus im allgemeinen nicht mehr verloren gehen, sondern sowohl die Basis der nächsten Schritte bilden als auch in diesen erhalten bleiben (z.B. das Physikalische im Chemischen und beides im Organischen). Solche Kontinuität gehört zur Evolution ebenso wie der Zufall. Auch Komplexifizierungs-Regelmäßigkeiten zählen dazu. Aber insgesamt sind der Weg und die Zukunft so wenig determiniert, wie der Anfang es war.

99 Phänomenologie des Geistes, 54 f.

100 Dadurch ergab sich der merkwürdige Befund, daß Hegel dort, wo wir heute ganz und gar Evolution sehen, gar keine Evolution sieht.

101 Man könnte die folgende Passage geradezu als Selbstcharakterisierung Hegels lesen: "Bei der Erfahrung kommt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht. Ein großer Sinn macht große Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinung das, worauf es ankommt. Die Idee ist vorhanden und wirklich, nicht etwas da drüben und hinten. Der große Sinn, wie z. B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und spricht es aus" (Enzyklopädie I, 87 [24, Zusatz 3]).

102 Übrigens konnte bekanntlich schon Hegel selbst den Ausdruck "das Ganze" anstelle von "das Absolute" verwenden, man denke nur an berühmte Formulierungen wie "Das Wahre ist das Ganze" und "Das Ganze [...] ist [...] das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" (Phänomenologie des Geistes, 3, 24).

103 Vgl. Christof Koch u. Idan Segev, "The role of single neurons in information processing", Nature Neuroscience, Supplement 3 [Nov. 2000], 1171-1177.

104 Vgl. Verf., "Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten", in: Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik: Interkulturelle Perspektiven, hrsg. v. Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Markus Wirtz u. Tobias Vosshenrich (Amsterdam/New York: Rodopi 2006), 113-147.

105 Burada çok kısa olarak geçtiğim bu meselelerin daha ayrıntılı bir açıklamasını 2009'da Homo mundanus - Jenseits des Anthropozentrismus der Moderne başlığı altında yayınlamayı umuyorum.

106 Bazı meslektaşlarım (doğa-) bilimsel bulgulara başvurmamdan (hem II. hem de III. bölümlerde) rahatsız olmuş olabilirler. Bunun arkasında bir bilimselcilik sezerek bilimsel düşünceleri olduğu gibi benimsediğimi, halbuki bunların önce felsefi olarak sorgulanması gerektiğini söyleyerek bana karşı çıkabilirler. Ancak gerçekte ne bilimsel evrim kavramını ne de evrimci kavrayış teorisini oldukları gibi bırakıyorum. Tasarladığım evrim kavramı bilimsel fikirlerden yola çıkıyor olabilir ama aynı zamanda bunları değiştiriyor – örneğin doğa kanunlarını yorumlayışım standart bilimsel anlayışlara ters düşmekte ve onto-lojik evrim açıklamamam ne kadar aranırsa aransın bilimciler arasında (felsefe yapan bilimci olsalar bile) bulunamayacaktır. Ancak günümüzde felsefenin bazı alanlarında rağbet gören ve bilimsel bulguların dikkate alınmasını katı bir şekilde geri çeviren eğilimi ölümcül bir hata olarak görüyorum ve bunun yerine bilimsel keşifleri yoksaymayıp onları içine alan ve üzerlerine düşünerek çağdaş bilginin düzeyinde olan felsefi teoriler geliştiren gerçek felsefi geleneğin tarafındayım. Aristoteles, Kant ve Hegel bu geleneğin önemli örnekleridir. Aristoteles kendini bilişsel açıdan inanılmaz derecede geliştirmiştir, bu konularla ilgili yazıları Corpus Aristotelicum'un (lat: Aristoteles'in eserlerinin tümünün meydana getirdiği gövde) neredeyse yarısını oluşturur ve Metafizik'in henüz tohumu sayılan töz öğretisi fizik ve zoolojiden bolca beslenir. Veya ilk zamanlarında Kant (Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı'nda [1755]) galaksilerin ve güneş sistemlerinin gelişimine dair günümüzde bile Kant-Laplace teorisi olarak itibar gören bir teori geliştirmiş olgunluk döneminde ise Darwin'in bazı tezlerini (İnsan soyunun maymunsu atalarından gelmesi, bkz. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], A 326, Not.; tüm canlıların ortak bir kökene sahip olması, bkz. Kritik der Urteilskraft [1790], B 368 f. [80]) öngörmüştür. Hegel de kendi zamanının bilimsel bilgilerinin büyük bir kısmını öğrenmiş örneğin Ansiklopedi'sinde sinir sistemi konusundaki çağdaş bulguları ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve üzülerek 'henüz beyinin düzenlenişi ile ilgili' pek az şeyin anlaşıldığını da eklemiştir (Enzyklopädie II, 444 [354, Ek]). – Hegel daha fazlasını bilmeyi isterdi. Günümüzde ise kullanıma açık bu kadar çok bilgi varken bazı felsefeciler karşıt bir duruşa geçiyor, güya planlanmış 'bio-bilimlerinin yorum tekeli'ne lanet okuyor ve sözde saf spekülasyonlardan oluşan fil dişi kulelerinden yapılan duyurulara sığınıyorlar. Bu tür bir bilimsel cahillik duruşunu (kesinlikle bilimcilikle suçlayamayacağımız) Adorno neredeyse yarım yüzyıl önce eleştirmiştir:

---

*105 Eine ausführlichere Darstellung dieser hier sehr kurz wiedergegebenen Verhältnisse hoffe ich 2009 unter dem Titel Homo mundanus - Jenseits des Anthropozentrismus der Moderne zu publizieren.

106 Manche Fachkollegen mögen sich an meinem Rekurs auf naturwissenschaftliche Befunde (wie schon im II., so auch in diesem III. Teil) stören. Sie mögen da Szientismus wittern und einwenden, ich würde naturwissenschaftliche Vorstellungen einfach übernehmen, während es diese philosophisch doch erst einmal zu hinterfragen gälte. Aber tatsächlich habe ich weder das naturwissenschaftliche Evolutionskonzept noch die evolutionäre Erkenntnistheorie unverändert übernommen. Das von mir skizzierte Konzept der Evolution geht zwar von naturwissenschaftlichen Vorstellungen aus, arbeitet diese jedoch auch um - meine Interpretation der Naturgesetze beispielsweise widerspricht der naturwissenschaftlichen Standardauffassung, und meine Darstellung der onto-logischen Evolution wird man bei Naturwissenschaftlern (auch philosophierenden Naturwissenschaftlern) vergeblich suchen. Allerdings betrachte ich die gegenwärtig in manchen Teilen der Fachphilosophie grassierende Tendenz, die Berücksichtigung naturwissenschaftlicher Befunde pauschal abzuwehren, als fatal und halte es dagegen lieber mit der genuin philosophischen Tradition, naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht zu ignorieren, sondern aufzunehmen, um, indem man sie durchdenkt, philosophische Theorien zu entwickeln, die auf dem Stand des zeitgenössischen Wissens sind. Aristoteles, Kant und Hegel waren große Beispiele dafür. Aristoteles hat sich in immensem Maß naturwissenschaftlich kundig gemacht, seine einschlägigen Schriften umfassen beinahe die Hälfte des Corpus Aristotelicum, und noch der Kern seiner Metaphysik, die Substanzlehre, zehrt von Physik und Zoologie. Oder Kant hat in seiner Frühzeit (in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt [1755]) eine Theorie der Entwicklung von Galaxien und Sonnensystemen entwickelt, die noch heute als Kant-Laplacesche Theorie Ansehen genießt, und in seiner Spätzeit hat er Thesen Darwins vorweggenommen (Abstammung des Menschen von äffischen Vorfahren, vgl. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], A 326, Anm.; Herkunft aller Lebewesen von einem einzigen Ursprung, vgl. Kritik der Urteilskraft [1790], B 368 f. [80]). Und Hegel hat sich ebenfalls große Teile des naturwissenschaftlichen Wissens seiner Zeit angeeignet und in seiner Enzyklopädie beispielsweise ausführlich den zeitgenössischen Wissensstand in Sachen Nervensystem dargestellt, wobei er dann mit Bedauern feststellte, daß man "noch sehr wenig von der Organisation des Gehirns" verstehe (Enzyklopädie II, 444 [354, Zusatz]) - Hegel hätte gerne mehr gewußt. Heute hingegen, wo so viel mehr Wissen zur Verfügung steht, versteifen sich manche Philosophen auf eine Abwehrhaltung, geben das Bannwort von einem angeblich intendierten "Deutungsmonopol der Biowissenschaften" aus und ziehen sich dann auf Verlautbarungen aus dem Elfenbeinturm pseudo-reiner Spekulation zurück. Derlei wissenschafts-ignorante Haltung hat Adorno (der eines Szientismus gewiß unverdächtig war) schon vor bald einem halben Jahrhundert kritisiert:

*'Felsefenin henüz başarması gereken görevlerden biri de şühesiz ki amatörce analojilere ve sentezlere girmeden ruha bilimsel deneyimi katmaktır [...] Felsefenin tek işi insanları mağara adamları gibi pek bilgisiz bir tür olan homo'nun çaresiz varlığını sürdürdüğü bu evrenin kendi tanımasının ardından yaşayıp gitmelerinden kurtarıp bilincini kendiliğinden doğal olarak bildiklerinin seviyesine getirmek olsa bile bu önemli bir iş olacaktır' (Theodor W. Adorno, "Wozu noch Philosophie" [1962], in: ders., Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1963, 11-28, burada 25). – Bilimcilerin sıkça basit kalan yorumlarını oldukları gibi benimsemektense bilimsel bulguları felsefi araçlarla gözden geçirip felsefi bir yorumlama çerçevesine yerleştirmek mutlaka ki gereklidir. Ancak felsefenin eğer ki bu işi yapmazsa görevini yerine getirmiş olmayacağı ve antikalaşma tehlikesi içine gireceği de aynı derecede kesindir.

"Unter den fälligen Aufgaben der Philosophie ist sicherlich nicht die letzte, ohne amateurhafte Analogien und Synthesen dem Geist die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zuzueignen. [...] Hätte die Philosophie nichts anderes zu tun, als das Bewußtsein der Menschen von sich selbst auf den Stand dessen zu bringen, was sie von der Natur wissen, anstatt daß sie wie Höhlenbewohner hinter der eigenen Erkenntnis des Kosmos herleben, in dem die wenig weise Gattung homo ihr hilfloses Wesen treibt, so wäre das schon einiges" (Theodor W. Adorno, "Wozu noch Philosophie" [1962], in: ders., Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1963, 11-28, hier 25). - Es bleibt gewiß richtig, daß die wissenschaftlichen Befunde mit den philosophischen Werkzeugen zu prüfen und in einen philosophischen Deutungsrahmen einzuarbeiten sind, statt die in der Tat oftmals simplistischen Interpretationen der Naturwissenschaftler einfach zu übernehmen. Aber ebenso sicher ist, daß die Philosophie, wenn sie sich dieser Aufgabe nicht stellt, hinter ihrem Auftrag zurückbleibt und antiquiert zu werden droht.

Hegel'in "Tinin Görüngübilimi" Kitabının Problemleri

Probleme der Hegelschen "Phänomenologie des Geistes"

Çeviri: Toros Güneş Esgün

Wolfgang Bonsiepen

*İki yüz yıl sonra Hegel'in Tinin Görüngübilimi kitabına tekrar bakıldığında, onun yabancı ve unutulmuş bir çalışma olmadığı, aksine halihazırda felsefi tartışmalara konu olduğu ve hala çeşitli şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Çalışma, yayınlanmasından sonra olduğu gibi, antropoloji, sosyal psikoloji, tarih felsefesi, bilgi kuramı ve mantığı birbirine çok başarılı bir şekilde bağladığı için büyük bir etki yaratmaktadır ki bu, sözü edilen disiplinlerin daha sonraki ayrışmasından sonra imkânsız görünen bir başarıdır. Diğer yandan çeşitli disiplinlerin bu birlikte çalışması tüm yorumcuları da şaşırttı ya da eserin tek bir görünümünün seçilmesiyle tek taraflı kabullere neden oldu. (O. Pöggeler 1973. 180 ff; W. Bonsiepen 1977. 59 ff).

Hegel'in kendisinin aslında eserin görevinin ne olduğu üzerine zamanla ondan uzaklaşan net fikirleri vardı. Büyük ihtimalle Hegel'in eserden talep ettiği şey, Görüngübilim'in bilginin temellendirilmesine dair psikolojik ve soyut tartışmalara yol açmak ve Tinin görünümlerinin yarattığı kaosa bilimsel bir düzen getirmek zorunda olmasıydı. (Gesammelte Werke 9. 446). Hegel'in ansiklopedik sisteminde Görüngübilim daha sonra Öznel Tin Felsefesi'nin bir bölümü olarak kısaltılmıştır. Görüngübilim'in 1807'de ikinci kere basılması talebine Hegel, bir gözden geçirmeyi gerekli görerek karşı çıkmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce Hegel, eserinin revizyonuna başlar ancak bunu artık bir tekrar gözden geçirme olarak anlamak istemez. İlk eser, bir dipnotta "bilim öncesi" olarak, bir daha gözden geçirilemeyecek özgün bir ilk çalışma olarak tanımlanmıştır (GW 9. 448). Eserin yeni baskısı da hiçbir zaman çıkmamıştır.

*Görüngübilim'in eski okurları tarafından, eserin anlamının öncelikle Hegel'in Mantığından çıkarıldığı fark edilmişti. Isaak von Sinclari; Hegel'in Hölderlin ve Scheling'le ortak arkadaşı, Görüngübilim'i öncelikle, bilimin yaşamdan nasıl doğduğuna ilişkin tarihsel bir temsil olarak anlar. Hegel'in Mantık'ının yayımlanmasından sonra ise Görüngübilim'in yalnızca tarihsel bir giriş olmadığını, aksine kendi başına, Mantık'ı temellendiren bir eser olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır (Hegel'e Mektup 12.10.1812).

---

*Blickt man nach 200 Jahren auf Hegels Phänomenologie des Geistes zurück, so erscheint es nicht als fremdes, vergessenes Werk, sondern als weiterhin in der philosophischen Diskussion präsentes, vielfach interpretiertes. Das Werk übt wie damals nach seinem Erscheinen eine Faszination aus, weil hier in einer genialen Weise Anthropologie, Sozialpsychologie, Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie und Logik miteinander verknüpft wurden, wie sie nach der späteren Ausdifferenzierung dieser Disziplinen nicht mehr möglich zu sein schien. Dieses Ineinanderarbeiten einer Mannigfaltigkeit von Sichtweisen verstörte allerdings auch viele Interpreten oder veranlasste einseitige Rezeptionen, indem nur ein Aspekt des Werkes herausgegriffen wurde (vgl. O. Pöggeler 1973. 180 ff; W. Bonsiepen 1977. 59 ff).

Hegel selber hatte zwar klare Vorstellungen von der Aufgabe seines Werkes, distanzierte sich jedoch von ihm im Laufe der Zeit. In einer sehr wahrscheinlich von ihm stammenden Anzeige des Werkes soll die Phänomenologie an die Stelle der psychologischen und abstrakten Erörterungen der Begründung des Wissens treten und das Chaos der Erscheinungen des Geistes in eine wissenschaftliche Ordnung bringen (vgl. Gesammelte Werke 9. 446). In Hegels enzyklopädischem System wird die Phänomenologie dann zu einem Teil der Philosophie des subjektiven Geistes verkürzt. Den Wünschen einer zweiten Auflage der Phänomenologie von 1807 kommt Hegel entgegen, hält aber eine Umarbeitung für notwendig. Kurz vor seinem Tod beginnt er mit der Revision seines Werkes, die er aber dann doch nicht als Umarbeitung verstehen will. In einer Notiz wird das frühe Werk als ‚Voraus der Wissenschaft' bezeichnet, als eigentümliche frühere Arbeit, die nicht umgearbeitet werden soll (vgl. GW 9. 448). Zu einer Neuauflage des Werkes kam es nicht mehr.

Von den frühen Lesern der Phänomenologie wurde schon bald erkannt, dass sich der Sinn des Werkes erst von Hegels Logik aus erschließt. Isaak von Sinclair, der gemeinsame Freund Hegels, Hölderlins und Schellings, versteht die Phänomenologie zunächst als historische Darstellung dessen, wie aus dem Leben die Wissenschaft entstehe. Nach Erscheinen von Hegels Logik muss er gestehen, dass sie nicht nur eine historische Einleitung sei, sondern etwas Selbständiges, die Logik Begründendes (vgl. Brief an Hegel 12.10.1812).

*Varoluşçu ve Marksist yorumlardan (J. Wahl, A. Kojève) sonra, Almanya'daki güncel araştırmalar (O. Pöggeler), Görüngübilim ve Mantık'ı birbirine bağlayan bu okuma biçimine, Jena'lı Hegel'in tarihsel gelişiminin incelenmesi bağlamında geri dönmüştür. Hegel'in Görüngübilim'i üzerine yapılan yeni çalışmalar, özellikle tanınma problematiği (Anerkennungsproblematik) üzerinde durmaktadırlar. (L. Siep 1979, A. Honneth 1994 u.a.)

Jena Döneminin Başındaki Sistematik Başlangıç

Görüngübilim'in temelinde Mantık'ın yattığına yönelik tartışmalarla birlikte Görüngübilim yorumları için yeni bir dönem başladı. Böylelikle Hegel düşüncesinin gelişimine dair sorular Jena dönemine yöneltildi. Çünkü mantığın, Hegel'in Jena döneminin başında sonraki zamana göre farklı bir işlevi olduğu görülüyordu. Mantık, öncelikle felsefeye bir giriş olarak, yani metafizik olarak kaleme alınmıştı ancak Jena döneminin sonunda mantık, eskiden başlatıcı olarak ele alınan mantığı ve metafiziği birleştiren asıl spekülatif (kurgul) felsefe olarak ifade edilmişti. Bu gelişimin en önemli kanıtı, yapısının bölüm bölüm Görüngübilim'den kopyalandığı Jenaer Systementwürfe II'dır (1804/05) (W. Bonsiepen 2006).

İlk sistemin temellerinin yeniden gözden geçirilmesi sürecini anlayabilmek için, Hegel'in Jena döneminin başındaki çıkış noktasını, yani, Hegel'i Fichte ve Schelling felsefesinden ayıran noktayı hatırlamak büyük önem taşıyor. Hegel, Kant'ın transendental (aşkınsal) felsefi başlangıcını ve Fichte'tede olduğu gibi Schelling'teki transendental idealizm sistemlerini (1800) terk eder ve Schelling'in özdeşlik sistemindeki ontolojik yanı devralır (1801). *Özellikle Hegel'in "İnanç ve Bilgi" (1802) adlı yazısı Kant ve Fichte'nin transendental felsefelerine karşı yönelir. Hegel burada, sonsuz olanın düşüncesinde ve görünüşünde "öznelliğin tüm sineklerinin yakılması" gerektiğini talep eder (GW 4. 379). *Hegel'in, "Fichteve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark" (1801) adlı ilk felsefi yayınında mutlak olan, kendinden oluşun ve yaşamın çıkmasına izin vermek için kendi uçurumunda tüm sonlu varlığı saklamak zorunda olan "yokluk" olarak anlaşılmıştır (GW 4. 16, 23).

---

*Zu dieser Lesart, die Phänomenologie und Logik verknüpft, kam die neuere deutsche Forschung (O. Pöggeler) nach den existenzphilosophischen und marxistischen Interpretationen (J. Wahl, A. Kojève) zurück, nun aber im Zusammenhang einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des Jenaer Hegel. Neuere Arbeiten über Hegels Phänomenologie greifen besonders die Anerkennungsproblematik auf (vgl. L. Siep 1979, A. Honneth 1994 u.a.).

Der systematische Ansatz Anfang Jena

Eine neue Etappe der Phänomenologie-Interpretation begann mit der Diskussion über die der Phänomenologie zugrunde liegende Logik. Damit wurden Fragen der Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena gestellt, denn es zeigte sich, dass die Logik am Anfang der Jenaer Zeit eine andere Funktion inne hatte als am Ende. Sie war zunächst als Einleitung in die Philosophie, d. h. die Metaphysik, konzipiert, stellte am Ende der Jenaer Zeit aber die eigentliche spekulative Philosophie dar, die nun die frühere einleitende Logik und Metaphysik umfasste. Ein wichtiges Zeugnis dieser Entwicklung bildet die Logik der Jenaer Systementwürfe II (1804/05), deren Struktur sich teilweise auf die der Phänomenologie abbilden lässt (vgl. W. Bonsiepen 2006).

Um den Prozess der Umbildung des frühen Systemansatzes zu verstehen, ist es von größter Wichtigkeit, sich den Ausgangspunkt Hegels am Anfang der Jenaer Zeit zu vergegenwärtigen, d. h. die Abgrenzung Hegels von der Fichteschen und Schellingschen Philosophie. Hegel verlässt den transzendentalphilosophischen Ansatz Kants und Fichtes sowie des Schellingschen Systems des transzendentalen Idealismus (1800) und übernimmt den substanzphilosophischen des Schellingschen Identitätssystems (1801). Gegen Kants und Fichtes Transzendentalphilosophie richtet sich insbesondere die Schrift Glauben und Wissen (1802). Hegel fordert hier, dass im Denken und Schauen des Ewigen "alle Mücken der Subjectivität verbrennen" sollen (GW 4. 379). *In seiner ersten philosophischen Veröffentlichung, der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801), wird das Absolute als das Nichts verstanden, in das als seinen Abgrund alles endliche Sein versenkt werden soll, um aus ihm das Werden, das Leben hervorgehen zu lassen (vgl. GW 4. 16, 23).

*Antinomi öğretisini Hegel, Kant gibi farklı görüşlerin eleştirel yargılamasını yapmak için kullanmaz, aksine anlama yetisinin sonlu formlarını ortadan kaldırmak amacıyla kullanır. Antinomi öğretisi Hegel'de –antik kuşkuculuktaki gibi- eski mantığın negatif işlevini, sonlu bilginin formlarını tasarlama ve yükseltme işlevini yerine getirir. Bu işlev de mutlak olanın resminin bir yansıda anlama yetisini uyarmasıyla ve anlama yetisinin spekülatif bilgiye duyduğu ihtiyacın uyandırılmasıyla gerçekleşir (GW 5. 272 f).

Hegel, Scheling'in özdeşlik felsefesi programını izler. Bu felsefe, transendental felsefenin ve doğa felsefesinin çelişkilerinin, yani Fichte'nin öznel özne-nesnesinin ve Schelling'in erken dönem eski doğa felsefesindeki nesnel özne-nesnesinin üstesinden gelme programını takip eder. Diğer taraftan doğa felsefesi, Hegel'in Schelling'in bir ifadesine gönderme yaparak açıkladığı gibi, saf teorik, öznel olanın müdahalesi olmaksızın nesnel düşünmeyi öğrettiği sürece önemli bir anlam da içerir (GW 4. 79). Bu yüzden de Hegel'in doğa felsefesi üzerine bir çalışmayla, "Dissertatio philosophica de ortibis planetarum"la (1801), Jena'da doçentliğini vermesi şaşırtıcı değildir. Kuşkusuz burada söz konusu edilen doğa felsefesi pitagorik-platonik geleneği sahiplenen bir doğa felsefesidir (Schaffer 2004).

Sonlu bilginin mutlak olanın uçurumundaki kayboluşu, öznelliğin sineklerinin yakılması, metinlerin önerdiği kadar dolaysız gerçekleşmemektedir. Spekülatif düşünmeye geçişe aracılık eden eski mantık, kuşkuculuğun belirli bir biçimidir ve doğa felsefesine model olma işlevine sahiptir. Aslında bu, aklın kendini üretmesini, aklı, bir sistem olarak ve hatta bilincin ulaşabileceği bir form olarak tasarlamaktan kaynaklanmaktadır. Böylelikle felsefenin görevi de, mutlak olanı bilinç için kurmak olmaktadır (GW 4. 30, 16). *Hegel, Fichte'nin özbilinçten yapılan çıkarımını spekülasyonun ilkesi olarak tanıdığı halde (GW 4. 36 f), burada söz konusu olan özbilinç değildir, aksine felsefi düşünüşün çıkış noktası yapılan bilinçtir. Bu transendental felsefenin görüşlerinin reddedilmesinin bir başka sonucudur. Kuşkusuz burada bir zorluk ortaya çıkmaktadır, çünkü felsefi spekülasyon aracılığıyla bilinç de yadsınmak zorundadır (GW 4. 23).

---

*Die Antinomienlehre dient Hegel nicht wie bei Kant dazu, eine kritische Beurteilung verschiedener Standpunkte vorzunehmen, sondern die endlichen Formen des Verstandes zu vernichten. Sie erfüllt - wie der antike Skeptizismus - die negative Aufgabe der frühen Logik, die Formen des endlichen Erkennens darzustellen und aufzuheben, indem dem Verstand gleichsam das Bild des Absoluten in einem Widerschein vorgehalten und das Bedürfnis nach spekulativer Erkenntnis wachgerufen wird (vgl. GW 5. 272 f).

Dem Schellingschen identitätsphilosophischen Programm folgt Hegel, indem es ihm um die Überwindung des Gegensatzes von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie, des Fichteschen subjektiven Subjekt-Objekt und des objektiven Subjekt-Objekts der Schellingschen frühen Naturphilosophie geht. Gleichwohl erhält die Naturphilosophie eine herausragende Bedeutung, insofern sie lehrt, rein theoretisch, bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem, zu denken, wie Hegel unter Berufung auf eine Äußerung Schellings erklärt (vgl. GW 4. 79). Es überrascht daher nicht, dass Hegel sich mit einer naturphilosophischen Schrift, der Dissertatio philosophica de orbitis planetarum (1801), in Jena habilitiert. Allerdings handelt es sich um eine Naturphilosophie, die stark der pythagoreisch-platonischen Tradition verpflichtet ist (vgl. Schaffer 2004).

Die Versenkung des endlichen Erkennens in den Abgrund des Absoluten, das Verbrennen der Mücken der Subjektivität geschieht nicht so unmittelbar, wie es zunächst die Texte nahe legen. Den Übergang zum spekulativen Denken vermitteln die frühe Logik, eine bestimmte Form des Skeptizismus und die Vorbildfunktion der Naturphilosophie. Es kommt außerdem darauf an, die Selbstproduktion der Vernunft, die Vernunft als ein System darzustellen, und zwar in einer solchen Form, dass es dem Bewusstsein zugänglich ist, so dass es Aufgabe der Philosophie wird, das Absolute für das Bewusstsein zu konstruieren (vgl. GW 4. 30, 16). *Obwohl Hegel Fichtes Ausgang vom Selbstbewusstsein als Prinzip der Spekulation anerkennt (vgl. GW 4. 36 f), ist es nicht das Selbstbewusstsein, sondern das Bewusstsein, das zum Ausgangspunkt des philosophischen Denkens gemacht wird. Dies ist eine weitere Konsequenz aus der Ablehnung des transzendentalphilosophischen Standpunkts. Allerdings entsteht hier eine Schwierigkeit, weil durch die philosophische Spekulation auch das Bewusstsein vernichtet werden soll (vgl. GW 4. 23).

Yani mutlak olan bir yandan bilinç için kurulmak zorundayken; bir yandan da bilinç, bilginin sonlu bir formu olarak yadsınmak zorundadır. Açıkça bilinç, pozitif bir yadsıma anlamında yadsınmak zorundadır, öyle ki onun sadece çelişkilerin (özellikle transendental felsefenin ve doğa felsefelerinin çelişkilerinin) üstesinden gelinebilmesinin saf aracı olarak anlamı vardır. Böylelikle bilinç, önceki görünüşünden daha karmaşık bir biçimde anlaşılmaktadır. Bilinç, hala transendental felsefenin köklerine bağlıdır. Öyle ki Hegel'in de daha sonra açıkladığı gibi, Kant, hala bilincin üstesinden gelecek bakış açısında durmaktadır (GW 19. 325). Hegel, yine de Jena dönemindeki sistemli gelişimi süresince bilinç kavramını pozitif olarak belirlemeyi dener. Jenaer Systementwürfen I'de (1803/04) bilinç kavramını merkeze alır; bilinç, dilde, alette, iyide, hafızada, çalışmada ve ailede çift merkezli olarak anlaşılır. Şayet, içinde çelişkilerin üstesinden gelinebilen bir merkezin düzenlenmesi hedefleniyorsa, merkez olan olarak bu formlar genellikleri içinde tasarlanmak zorundadırlar.

Bu yüzden Hegel, transendental felsefi ilkenin eleştirisi yüzünden aslında üstlenemediği, Fichte ve Schelling'in bilincin tarihine ilişkin programına yaklaşır. Mutlak, kendinde bir benden yapılan çıkarımı, -ki onun farklı gelişme aşamaları "insansal tinin pragmatik tarihi"nde (Fichte), örneğin "özbilincin tarihi"nde gösterilmek zorundadır (Schelling)- Hegel, tek taraflı bir görüş, öznel Özne-Nesne olarak eleştirir. Yine de Hegel, ancak özbilincin tarihi fikrine yönelebildiği sürece, bilincin farklı gelişim aşamalarının genetik bir tasarımıyla ilgilenebilir (K. Düsing 1993, B. Bowman 2006). Hegel, bu kavramlaştırmayı Jena'daki not defterindeki bir dipnotun gösterdiği gibi olumlu bir şey olarak ele alır: "İlk olarak Fichte'ye borçlu olunan kavram aracılığıyla, yani bilincin tarihinden sonra bu soyutlamalarda olanın ne olduğu bilinir," (GW 5. 502) Hegel'in daha önceden bilincin kendinden gelen farklı deneyimlerinin tasarımıyla uğraştığını, Hegel'in yaşamöykücüsü Karl Rosenkranz'ın raporu belgelemektedir. *Buna göre Hegel, mantığa ve metafiziğe giriş yazılarında bilinci bilinç yapan deneyim kavramını geliştirmiştir. Bu zamandan 1804 yılına kadar, daha sonra Hegel'in yayıma hazırlayacağı Görüngübilim'in taslağı ortaya çıkmıştır (K. Rosenkranz 1844. 202, 214).

Das Absolute soll also einerseits für das Bewusstsein konstruiert, andererseits dieses als endliche Form des Erkennens vernichtet werden. Offenbar soll das Bewusstsein im Sinne einer positiven Aufhebung vernichtet werden, so dass es nur noch als reine Vermittlung der zu überwindenden Gegensätze (insbesondere des Gegensatzes von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie) Bedeutung hat. Der Bewusstseinsbegriff erweist sich damit als komplizierter als es zunächst den Anschein hatte. Auch ihm haftet noch der transzendentalphilosophische Ursprung an, so dass Hegel später erklärt, Kant stehe noch auf dem zu überwindenden Standpunkt des Bewusstseins (vgl. GW 19. 325). Hegel versucht jedoch im Laufe seiner Jenaer Systementwicklung, den Bewusstseinsbegriff positiv zu bestimmen. In den Jenaer Systementwürfen I (1803/04) rückt der Bewusstseinsbegriff ins Zentrum; das Bewusstsein erweist sich in Sprache, Werkzeug, Gut, Gedächtnis, Arbeit und Familie als gedoppelte Mitte. Diese Formen als Mitten sollen in ihrer Totalität dargestellt werden. Gesucht wird eine Organisation der Mitten, in der die Gegensätze überwunden werden können.

Von daher nähert sich Hegel dem Fichte-Schellingschen Programm einer Geschichte des Selbstbewusstseins, das er aufgrund seiner Kritik an dem transzendentalphilosophischen Ansatz eigentlich nicht übernehmen kann. Der Ausgang von einem absoluten, sich selbst setzenden Ich, dessen verschiedene Entwicklungsstufen in einer ‚pragmatischen Geschichte des menschlichen Geistes' (Fichte) bzw. ‚Geschichte des Selbstbewusstseins' (Schelling) aufgezeigt werden sollen, ist es gerade, den Hegel als einseitigen Standpunkt, als subjektives Subjekt-Objekt kritisiert. Gleichwohl kann er sich an der Idee einer Geschichte des Selbstbewusstseins insofern orientieren, als er an einer genetischen Darstellung verschiedener Entwicklungsstufen des Bewusstseins interessiert ist (vgl. K. Düsing 1993, B. Bowman 2006). Er nimmt daher positiv zu dieser Konzeption Stellung, wie eine Bemerkung in seinem Jenaer Notizenbuch zeigt: "Erst nach der Geschichte des Bewußtseins weiß man, was man an diesen Abstractionen hat, durch den Begriff: Fichte's Verdienst." (GW 5. 502) Dass Hegel schon früh eine Darstellung der verschiedenen Erfahrungen des Bewusstseins von sich selbst anstrebte, bezeugt der Bericht des Hegel-Biographen Karl Rosenkranz, demzufolge Hegel in seinen Einleitungen zur Logik und Metaphysik den Begriff der Erfahrung entwickelte, welche das Bewusstsein von sich selbst macht. Hieraus sei seit dem Jahr 1804 die Anlage zur Phänomenologie entsprungen, die er seitdem zur Veröffentlichung vorbereitet habe (K. Rosenkranz 1844. 202, 214).

*Benzer bir şekilde Hegel, Görüngübilim'de bilincin tarihinden bahsetmez, aksine bilincin kurulmasının tarihinden bahseder (GW 9. 56).

*Böyle bir bilinç tarihinin amacı kendi yadsınmasını sağlamak, yani, çelişkilerin saf aracı olmak zorunda olmasıdır. Jena döneminin başında hedeflendiği gibi, mutlak olan, bir yandan bilinci kurmak zorundadır, öte yandan da bilginin sonlu formu olarak yadsınmak zorundadır. Peki, böyle pozitif bir yadsımayı düşünmek nasıl mümkün olabilir? Buna ilişkin cevap, bilincin tarihine ilişkin sınırların belirlendiği Jenaer Systementwürfe II'nin Mantık ve Metafizik'inde bulunur (GW 7. 124-126). Hegel burada kolay anlaşılmayan açıklamalarda kapsamlı (extensiv) ve yoğun (intensiv) büyüklüklerin diyalektiğini geliştirir: Bir ve Çok, Sahte ve Gerçek Sonsuzluk, Töz ve Özne. Çıkış noktası kendi kendine dayanan negatif birlik kavramıdır (GW 7. 6). Bununla kastedilen, düşünceyi yalnızca daha zor anlaşılır yapsa da, Bir ve Çok olanın diyalektiğinde aydınlatılır. Niceliğin bu momentleri hem birbiriyle ilişkilendirilmeli hem de ilişkilendirilmemelidir. Her iki momentin birbirine dayanması, sayısal Bir ve Çok'un niceliksel ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bunların birbirlerini dışlamalarının ise birinin diğeri olmaması gibi basit bir anlamı yoktur; aksine, sayısal Bir'in belli bir ilişkisi, yani niceliksel olarak belirli olan, Çok'un sınırı olarak düşünülen bir Bir varsayılır. Böylelikle –Hegel'in matematik sonsuza ilişkin ileriki açıklamalarında anlattığı gibi- niteliksel bir nicelik ilişkisi temellendirilir (GW 21. 235 f). Bir'in bu özel formunu kendi kendine dayanan negatif bir birlik olarak düşünmek gerekmektedir. Gerçek Sonsuzluk anlayışı, "kendi kendiyle en yalın ilişkisinin mutlak geri dönüşü, ya da kendindeki çelişkilerin yalın ve dolaysız yadsıması" (GW 7. 32) olarak buna bağlıdır. Bu, mutlak hareket olarak, çifte olumsuzlama olarak çelişkidir, yani sonlu olanın olumsuzlanmasının olumsuzlanması olarak öne sürülmüştür (GW 7. 33 f). Bu kavramsallaştırma hatırı sayılır anlama zorluklarına neden olmaktadır, ama anlamı, ileriki tartışmalarda daha açık kılınabilir. Hegel, Leibniz'in Kuvvet ve Monad kavramlarını devralır. Sahte Sonsuzluk'tan Gerçek Sonsuzluk'a geçiş, aslında, dinamik bir şekilde anlaşılması gereken, negatif birlik olarak Bir'in varoluşuna bağlıdır. Burada söz konusu olan, Hegel'in tekrar başvurduğu, Leibniz'in monad öğretisinin temeli olan kavram; bu dinamiği temsil etmek zorunda olan kuvvet kavramıdır.

---

*Bezeichnenderweise spricht Hegel dann in der Phänomenologie nicht von einer Geschichte des Selbstbewusstseins, sondern von einer Geschichte der Bildung des Bewusstseins (vgl. GW 9. 56).

Ziel einer solchen Geschichte des Bewusstseins muss dessen Aufhebung sein, d. h. dass es zur reinen Vermittlung der Gegensätze wird. Wie es am Anfang der Jenaer Zeit gefordert wird, soll das Absolute einerseits für das Bewusstsein konstruiert, andererseits dieses als endliche Form des Erkennens vernichtet werden. Wie ist nun eine solche positive Aufhebung zu denken? Man findet eine Antwort darauf in der Logik und Metaphysik der Jenaer Systementwürfe II, in denen sich bereits die Konturen einer Geschichte des Bewusstseins abzeichnen (vgl. GW 7. 124-126). Hegel entwickelt hier in nicht leicht verständlichen Ausführungen die Dialektik von extensiver und intensiver Größe, Einem und Vielen, schlechter und wahrer Unendlichkeit, Substanz und Subjekt. Ausgangspunkt ist der Begriff der negativen Einheit, die sich auf sich selbst bezieht (vgl. GW 7. 6). Was damit gemeint ist, lässt sich an der Dialektik von Einem und Vielen verdeutlichen, wenn auch nur schwer verständlich machen. Jene Momente der Quantität sollen sich aufeinander und zugleich nicht aufeinander beziehen. Dass beide Momente sich aufeinander beziehen, ergibt sich aus dem quantitativen Verhältnis von numerischem Eins und Vielheit. Dass sie sich ausschließen, hat nicht den trivialen Sinn, dass das eine nicht das andere ist, sondern setzt ein bestimmtes Verständnis von numerischem Eins voraus, nämlich eines qualitativ bestimmten Eins, das als Grenze des Vielen gedacht wird. Damit wird - wie Hegel in seinen späteren Ausführungen zum mathematisch Unendlichen erklärt - ein qualitatives Quantitätsverhältnis begründet (vgl. GW 21. 235 f). Diese besondere Form des Eins ist als negative Einheit zu denken, die sich auf sich selbst bezieht. Damit verbunden ist das Verständnis wahrer Unendlichkeit als „die absolute Rükkehr der einfachen Beziehung in sich selbst, oder das einfache unmittelbare Aufheben der entgegengesetzten an ihnen selbst" (GW 7. 32) Es ist der Widerspruch als absolute Bewegung, als doppelte Negation, d. h. Negation der Negation des Endlichen gesetzt (vgl. GW 7. 33 f). Diese Konzeption bereitet erhebliche Verständnisschwierigkeiten, ihr Sinn lässt sich aber durch die nachfolgenden Erörterungen etwas deutlicher machen. Hegel übernimmt den Leibnizschen Kraft- und Monadenbegriff. Der Übergang von der schlechten zur wahren Unendlichkeit hängt wesentlich von der Existenz eines Eins als negativer Einheit ab, die dynamisch zu verstehen ist. Es ist der Leibnizsche Kraftbegriff, der diese Dynamik darstellen soll, Grundlage der Leibnizschen Monadenlehre, auf die Hegel ebenfalls zurückgreift.

*Mantık, geometrik işlemle analojisi kurulduğunda bir tanımın kanıtı olarak anlaşılan bilgi ile sonlanır. Tanımda, tanımın öznesi başkalarına karşı kendini savunur. Buna göre örneğin canlı şeyler özsavunmaları (Selbstbehauptung) bağlamında tanımlanmak zorundadırlar. Tanımın belirlemeleri saldırı veya savunma silahlarından çıkarılmalıdır. Yani burada negatif birlik, özsavunma olarak görülmektedir (GW 7. 106 f). Negatif birlik kavramından çıkarılan akıl yürütme yolu, gelişerek sonuç olarak öznellik metafiziğine varır (Bonsiepen 2006. 42 f).

Burada taslağı çıkartılan açıklamalardan, Hegel'in, transendental felsefedeki özbilinç öğretileriyle uyuşmayan, öznelliğe ilişkin bir görüş geliştirdiği anlaşılıyor. Hegel, bilinci kendi kendine dayanan negatif birlik olarak anlarken, bilinç, saf ilgi-kuramsal (Relationtheoretisch) bir teori içinde düşünülmektedir.

Tinin Görüngübilimi

Giriş Bölümü

Yalnızca bu düşündürücü çıkış noktalarına dikkat ederek bile, Tinin Görüngübilimi'nin giriş bölümü büyük ölçüde anlaşılabilir. *Hegel'in tarafsız bir şekilde duyusal kesinlik düşüncesinden başlaması söz konusu değildir. Onun ifadesinde daha çok Jena döneminin başında geliştirilen bilinç anlayışı işin içine katılmaktadır. Bu, Jena'daki Mantık ve Metafizik (1804/05) çalışmalarında negatif birlik olarak belirlenmiş olan bilinç anlayışıdır. Görüngübilim'in görevi, her yazıda erişilmiş olan bilince dair görüşleri negatif birlik olarak ortaya koymak zorunda olmasıdır. Hegel burada Fichte ve Schelling'in transendental felsefelerinin kabullerini üstlenmeksizin bilincin tarihi yöntemini kullanır. Burada bilincin kesinliklerinin farklı çeşitleri ilgili pozisyonun yetersizlikleri gösterilerek ve yeni bir pozisyona ilerlenerek gözden geçirilir.

---

*Die Logik schließt ab mit dem Erkennen, das in Analogie zum geometrischen Verfahren als Beweis einer Definition verstanden wird. In der Definition behauptet sich das Subjekt der Definition gegen anderes. Entsprechend müssen z. B. die lebendigen Dinge in Bezug auf ihre Selbstbehauptung definiert werden, die Definitionsbestimmungen müssen von den Waffen des Angriffs oder der Verteidigung genommen werden. Die negative Einheit erscheint hier also als Selbstbehauptung (vgl. GW 7. 106 f). Der von dem Begriff der negativen Einheit ausgehende Gedankengang führt in seiner Weiterentwicklung schließlich zur Metaphysik der Subjektivität (vgl. W. Bonsiepen 2006. 42 f).

Die hier skizzierten Ausführungen machen deutlich, dass Hegel eine Auffassung von Subjektivität entwickelt, die nicht mit den transzendentalphilosophischen Selbstbewusstseinstheorien übereinstimmt. Indem er Bewusstsein als negative Einheit, die sich auf sich selbst bezieht, versteht, wird es rein relationstheoretisch gedacht.

Phänomenologie des Geistes

Einleitende Kapitel

Nur wenn man diesen gedanklichen Ausgangspunkt beachtet, kann man die einleitenden Kapitel der Phänomenologie des Geistes angemessen verstehen. Es ist eben nicht so, dass Hegel ganz unbefangen mit dem Standpunkt der sinnlichen Gewissheit beginnt. In seine Darstellung fließt vielmehr das Anfang der Jenaer Zeit entwickelte Verständnis von Bewusstsein ein, das in der Jenaer Logik und Metaphysik (1804/05) als negative Einheit weiter bestimmt wurde. Aufgabe der Phänomenologie muss es sein, zu dem in jener Schrift schon erreichten Standpunkt des Bewusstseins als negative Einheit hinzuführen. Hegel bedient sich dabei des Verfahrens der Geschichte des Selbstbewusstseins, ohne jedoch Fichtes und Schellings transzendentalphilosophische Voraussetzungen zu übernehmen. Es werden verschiedene Weisen des Fürwahrhaltens des Bewusstseins durchgegangen, indem die Unzulänglichkeit der jeweiligen Position aufgezeigt und zu einer neuen Position fortgeschritten wird.

*Görüngübilimi'nin ilk bölümü, eserin genel yapısı için önemli bir anlama sahiptir. Bunu, bilinç ile ilgili bölümün yapısı esere kopyalandığı zaman Hegel'in mutlak bilgiye tekrar bakması da açık kılmaktadır (GW 9. 422–'2d424). Söylendiği gibi, bu ilk bölümün temel düşünceleri Jena dönemindeki Mantık ve Metafizik'e (1804/05) dair açıklamalardan ileri gelir. (W. Bonsiepen 2006. 47 f).

Duyusal kesinliğe dair görüş, algılanan nesnenin tekilini ifade eden bir denemeyi ifade eder. Normalde tek bir nesneye atıfta bulunmayı, pragmatik bir bağlamda, verili bir sözsel durum (Redesituation) içinde tamamen mümkün görürüz. Burada doğal olarak, her zaman genel olanı işaret eden dilsel ifadeleri de kullanırız. Ancak onların yardımıyla pragmatik bağlam sayesinde, tekil olarak somut olana atıfta bulunma durumunda da oluruz. Hegel tarafından tasarımlanan duyusal kesinlik şöyle tanımlanmıştır: Duyusal kesinlik, bir Bu, Burada ve Şimdi'yi, tamamen dolaysız, bağlamı dikkate almaksızın ifade etmek ister. Bu görüş şaşırtıcıdır. Çünkü Hegel, burada bilince dair, belli sistematik amaçlar açısından büyük bir anlamı olan, çok soyut bir durum üzerinden nesneye ulaşmaktadır.

Görüngübilimi'nin ikinci bölümünde ele alınan algı kavramı, duyusal kesinliğin sahip olduğu zorlukları miras alır. Bir şeyde bulunan nitelikler, -duyusal kesinlikteki tekil duyusal etki gibi- oldukça izole olmuş bir şekilde kendi kendi için oluştuğu düşünülen, bağımsız maddeler (Sıcaklık maddesi, elektrik maddesi gibi) olarak tasarımlanır. Sadece, onlar böyle izole edilmiş olarak tasarımlandığı için onların bir şeyde nasıl beraberce varolabildikleri problemi ortaya çıkmaktadır.

*Burada da tekrar Hegel'in bizi neden duyusal kesinliğe dair görüşün üstesinden gelememiş olan algının, bu türden garip bir formuyla alakadar ettiği sorusu sorulur.

---

*Den ersten Kapiteln der Phänomenologie kommt für den gesamten Aufbau des Werkes entscheidende Bedeutung zu. Dies macht auch Hegels Rückblick im absoluten Wissen deutlich, wenn er die Struktur des Bewusstseinskapitels auf das Werk abbildet (vgl. GW 9. 422–'2d424). Wie gesagt, setzen Grundgedanken dieser ersten Kapitel Ausführungen der Jenaer Logik und Metaphysik (1804/05) voraus (vgl. zum Folgenden W. Bonsiepen 2006. 47 f).

Der Standpunkt der sinnlichen Gewissheit stellt einen Versuch dar, das Individuelle des wahrgenommenen Gegenstandes auszusagen. Normalerweise halten wir es durchaus für möglich, auf einen einzelnen Gegenstand zu verweisen, nämlich innerhalb eines pragmatischen Kontextes, einer gegebenen Redesituation. Wir bedienen uns dabei auch sprachlicher Ausdrücke, die naturgemäß immer etwas Allgemeines bezeichnen, mit deren Hilfe wir aber doch aufgrund des pragmatischen Kontextes in der Lage sind, auf das individuell Konkrete zu verweisen. Die von Hegel vorgestellte sinnliche Gewissheit ist nun dadurch gekennzeichnet, dass sie ein Dieses, Hier und Jetzt, ganz unmittelbar, ohne Kontextberücksichtigung aussagen will. Dieser Ausgangspunkt überrascht, da Hegel hier von einer sehr abstrakten Einstellung des Bewusstseins zum Gegenstand ausgeht, die für ihn aber aufgrund bestimmter systematischer Absichten von großer Bedeutung ist.

Die im zweiten Kapitel der Phänomenologie behandelte Wahrnehmung erbt die Schwierigkeiten der sinnlichen Gewissheit. Die Eigenschaften an einem Ding werden als selbständige Materien (Wärmematerie, elektrische Materie usw.) vorgestellt, die –'2d wie der einzelne sinnliche Eindruck in der sinnlichen Gewissheit –'2d als ganz isoliert für sich bestehend gedacht werden. Nur weil sie so isoliert vorgestellt werden, wird es zum Problem, wie sie an einem Ding zusammen existieren können.

*Auch hier stellt sich wieder die Frage, warum uns Hegel mit einer solchen merkwürdigen Form der Wahrnehmung bekannt macht, die den Standpunkt der sinnlichen Gewissheit nicht wirklich überwunden hat.

Bu soru, Jenaer Systementwürfe II'nin Mantık ve Metafizik'inde ayrıntılı olarak tartışılmış olan, Bir ve Çok diyalektiğinin genişletilmesinin belirtilen şekilde anlaşılan duyusal kesinlik ve duyusal algıyla başlaması üzerinden cevaplanır. Bir ve Çok'un, Jenaer Systementwürfe II'da birbirlerini dışta bıraktıkları düşünülür. Öyle ki Bir ve Çok'u yeniden birbirine dayandırabilmek için negatif birliğe dair belirli bir anlayışın kabul edilmiş olması zorunludur. Buna uygun olarak niteliklerin ve şeyin ilişkilerine dair bir tasarım Görüngübilim'de temellendirilir. Nitelikler, Hegel tarafından birbirlerini dışta bırakan ve aynı zamanda da birlikte varolan olarak düşünülmüşlerdir. Şey, negatif bir birliği ifade eder:

"O, (algının nesnesi)) etkisiz, pasif bir genelliktir, birçok nitelikten biridir de, ya da daha çok maddedir.) ya da sadece olumsuzlama olarak veya Bir olan, çelişen niteliklerin dışta bırakılmasıdır ve) birçok niteliğin kendisi olarak, ilk iki momentin ilişkisidir." (GW 9. 73)

Bir ve Çok diyalektiği, bir şeyin diğer bir şeyle ilişkisi üzerinden devam eder. Şey, kendi birliğini yalnızca başka bir şey ile ilişkisinde veya başka bir şeyi dışta bırakışında kurabilir. "Algılamanın mantığı", duyusal kesinlikten algıya geçiş sırasında ortaya çıkan olumsuzluğun, Bir ve Çok'un birlik ve ayrımının, bir ve aynı ilişkide ileri sürülmek zorunda olduğunun düşünülmesi gerektiğinin farkına varır. Nesne, "bir ve aynı bakımdan kendi karşıtıdır, kendi için olduğu kadar başkası için ve başkası olduğu kadar kendisi için olandır." (GW 9. 79) Jenaer Systementwürfe II'nin Mantık bölümünde ilişkili olma ve ilişkili olmamaya dair bu çelişkinin saptanması Gerçek Sonsuzluk kavramına götürür.

*Mantıkta olduğu gibi Hegel, Görüngübilim'de de kuvvet kavramını inceler. Hegel, kendini açığa çıkaran ve kendi içine geri itilen kuvvet arasında bir ayrım yapar. Kuvvet, başka bir kuvvet tarafından kışkırtılmak zorunda olarak kendini gösterir. Bu belirlemeler güçlü bir şekilde Hegel'in Jena mantığında da göz önünde bulundurduğu, Leibniz'in kuvvet kavramını hatırlatmaktadır (W. Bonsiepen 1995).

Die Frage lässt sich dahingehend beantworten, dass mit der so verstandenen sinnlichen Gewissheit und Wahrnehmung die Entfaltung der Dialektik von Eins und Vielem beginnt, die in der Logik und Metaphysik der Jenaer Systementwürfe II ausführlich erörtert wurde. Eins und Vieles werden dort als einander ausschließend gedacht, so dass ein bestimmtes Verständnis von negativer Einheit angenommen werden muss, um sie wieder aufeinander zu beziehen. Entsprechend argumentiert die Darstellung des Verhältnisses von Eigenschaften und Ding in der Phänomenologie. Die Eigenschaften werden von Hegel als einander ausschließende und zugleich zusammen bestehende gedacht. Das Ding stellt eine negative Einheit dar:

"Es [das Ding der Wahrnehmung] ist) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschafften, oder vielmehr Materien,) die Negation ebenso als einfach; oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschafften, und) die vielen Eigenschafften selbst, die Beziehung der zwey ersten Momente [...]." (GW 9. 73)

Die Dialektik von Eins und Vielem setzt sich im Verhältnis des Dings zu anderen Dingen fort. Das Ding kann seine Einheit nur in Beziehung auf andere Dinge und in Ausschließung dieser konstituieren. Die ‚Logik des Wahrnehmens' kommt zur Erkenntnis, dass die beim Übergang von der sinnlichen Gewissheit zur Wahrnehmung auftretende Negativität so gedacht werden muss, dass Einheit und Unterschied des Einen und Vielen in ein und derselben Beziehung behauptet werden müssen. Der Gegenstand ist „in einer und derselben Rücksicht das Gegenteil seiner selbst, für sich insofern er für anderes, und für anderes insofern er für sich ist". (GW 9. 79) In der Logik der Jenaer Systementwürfe II führte das Festhalten dieses Widerspruchs von Beziehen und Nichtbeziehen zum Begriff der wahren Unendlichkeit.

*Wie in jener Logik geht Hegel in der Phänomenologie auf den Kraftbegriff ein. Er unterscheidet zwischen der sich äußernden und in sich zurückgedrängten Kraft. Damit sich die Kraft äußert, muss sie von einer anderen Kraft sollizitiert werden. Diese Bestimmungen erinnern stark an Leibniz' Kraftbegriff (vgl. W. Bonsiepen 1995), den Hegel auch in jener Logik vor Augen hatte.

*Orada olduğu gibi burada da Hegel, Leibniz'in kuvvet kavramının negatif birliğin belirlenmesini gerçekleştirdiğini göstermek istemektedir. Hegel'in bu kuvvet kavramının anlamına ilişkin görüşü çağın fenbilimcileri tarafından haksız yere kabul görmemiştir. Onlar, kuvvet ve yasayı şeye dışsal kalan olarak tanımlarken Hegel'in Jenaer Systementwürfe II'ın Mantık bölümünde eleştirdiği açıklamaların bir totolojisi ortaya çıkmıştır (GW 9. 95, 97; GW 7. 59). Gösterilebildiği gibi bu eleştiri haklı değildir (R. Wahsner 2002).

Yasa düşüncesinin dönüşümü, yeni, asıl görüşe yol açmıştır. Bu görüş, kuvvetlerin oyunundan meydana gelmiştir: yasayı, saf değişim olarak, kendi kendine karşı koyma olarak, çelişki olarak düşünmek. Bu pozisyon için "sonsuz olan" kavramı kullanılır. Hegel, yaşamın yalın özü ve dünyanın ruhu olan mutlak kavramdan da söz eder. Yaşam olarak sonsuz olan, -yaşam gibi- ayırt edilmez olanın ayırt edilmesi anlamına gelen özbilince geçişi mümkün kılar (GW 9. 96, 98 f, 101).

Yaşamdan özbilince geçiş, biraz kestirme olarak gerçekleşir. Ancak ayrıntılı bir araştırma, bu kavramların negatif birlik kavramının diğer belirlenimleri olarak anlaşılması gerektiği gösterebilir.

Yaşam

Yaşam kavramı, gözlemci akıl üzerine olan bölümde net olarak anlatılmıştır. Hegel, çağdaşı olan biyolog Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844) tarafından oluşturulan organik nitelikler öğretisini benimser. Ki bu öğreti daha sonra Schelling tarafından da kabul edilir. Kielmeyer, farklı kuvvetleri her şeyden önce: duyarlık, irkilirlik ve üreme olmak üzere birbirinden ayırır ve bunlar arasında bir sıradüzen kurar. Duyarlık, doğadaki ilk konumu hak eder, çünkü onun sayesinde doğa en tutumlu şekilde işler. *Duyarlık daha aşağı organizmalarda kaybolur. İrkilirlik, -aslında esneklik ifadelerinden oluşur- duyarlıktan çok daha geniş bir organizma alanına dayanır ve ondan çok daha belirgin bir şekilde tanımlanır. İrkilirliğin süresi ve onun diğer organizma sistemlerinden bağımsızlığı, insan kurumlarının silsilesinde giderek artar. Üreme, en genel organik kuvveti temsil eder.

---

*Wie dort will Hegel auch hier zeigen, dass der Leibnizsche Kraftbegriff die Bestimmung der negativen Einheit erfüllt. Zu Unrecht wurde nach Hegels Auffassung die Bedeutung dieses Kraftbegriffs von den zeitgenössischen Naturwissenschaftlern nicht erkannt. Indem sie Kraft und Gesetz, das der Sache äußerlich bleibt, identifizierten, entstand eine Tautologie des Erklärens, die Hegel wie in der Logik der Jenaer Systementwürfe II kritisiert (vgl. GW 9. 95, 97; GW 7. 59) Wie gezeigt werden kann, ist diese Kritik nicht berechtigt (vgl. R. Wahsner 2002).

Aus der Verkehrung des Gesetzesdenkens resultiert der neue wahre Standpunkt, der sich schon aus dem Spiel der Kräfte ergab: das Gesetz als reinen Wechsel, als Entgegensetzung in sich selbst, als Widerspruch zu denken. Für diese Position wird der Begriff des Unendlichen in Anspruch genommen. Hegel spricht auch vom absoluten Begriff, der das einfache Wesen des Lebens und die Seele der Welt ist. Das Unendliche als Leben ermöglicht den Übergang zum Selbstbewusstsein, das - wie das Leben - ein Unterscheiden des Ununterschiedenen bedeutet (vgl. GW 9. 96, 98 f, 101).

Der Übergang zu Leben und Selbstbewusstsein geschieht etwas abrupt. Eine nähere Betrachtung kann aber zeigen, dass auch diese Begriffe als Weiterbestimmungen des Begriffs der negativen Einheit zu verstehen sind.

Leben

Der Begriff des Lebens wird in dem Kapitel über die beobachtende Vernunft genauer expliziert. Hegel greift hier eine zeitgenössische, von dem Biologen Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844) ausgearbeitete Theorie der organischen Eigenschaften auf, die wiederum von Schelling rezipiert wurde. Kielmeyer unterscheidet verschiedene Kräfte, vor allem: Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, und stellt eine Rangordnung unter diesen auf. Sensibilität verdient den ersten Platz in der Natur, mit ihr ging die Natur am sparsamsten um. *Sensibilität verliert sich bei den niederen Organismen. Irritabilität - die eigentlich in Elastizitätsäußerungen besteht - bezieht sich auf ein umfassenderes Gebiet des Organischen als Sensibilität und lässt sich zuverlässiger als diese beschreiben. *Die Dauer der Irritabilität und ihre Unabhängigkeit vom übrigen System des Organismus nehmen in der Reihe der Organisationen vom Menschen abwärts zu. Reproduktion stellt die allgemeinste organische Kraft dar.

*Üreme ne kadar çok artarsa, duyarlık ve irkilirlik o kadar az gerçekleşir. Duyarlık ve irkilirlik birbirleriyle ters bir ilişki içinde bulunurlar; ne kadar çok irkilirlik mevcutsa, o kadar az duyarlık vardır. Birbiriyle en az geçinenler ise duyarlık ve üremedir (C. F. Kielmeyer 1965. 251-261). Schelling, daha sonra 1805 senesinde onlardan uzaklaşmak için, fenbilimsel yazılarında Von der Weltseele (1798) ve Erster Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie'de (1799) öncelikli olarak bu açıklamaları sonuçlandırır. (W. Bonsiepen 1981). Hegel de, Kielmeyer tarafından ortaya konan yasalılıkları eleştirir ve kavramlara dair böyle düşüncesiz belirlemelerin es geçilmesini talep eder (GW 9. 158). Hegel, bundan sonra üremenin en önemli işlevi yerine getirdiği kendi sıradüzenini oluşturur:

"Onun kendisine (organik nitelikler) ait olanlar, dolaysız olarak "kendi-erek" kavramında kendilerini gösterir. Çünkü duyarlık organik kendi içine yansımanın yalın kavramını, ya da genel akışkanlığı ifade eder, ama irkilirlik organik esnekliği anlatır, kendi içinde olmanın ilk gerçekleşmesine dair yansımaya karşı tepkisel olarak davranır, burada soyut kendinde varlık bir başkası için varlıktır. Ancak üreme ise, kendi içine yansımış olan bu bütünün hareketidir, onun kendinde amaç olarak ya da tür için gerçekleştirdiği eylemidir, bu eylem bireyin kendinden çıktığı organik bir parçasını ya da tüm bireyi yaratarak yineler. Genelde "kendini devam ettirme" anlamında üreme, organik olanın formel kavramını veya duyarlığı ifade eder, ancak aslında o gerçek organik kavramdır ya da bütündür. Bu bütün, ya birey olarak kendi tek tek parçalarını üreterek veya bireyleri üreten tür olarak kendine geri döner. " (GW 9. 150 f)

Üremede organik olan, diğer daha aşağı hayvanlarda (örneğin Polipler) olduğu gibi, önce kendi öğelerinin üremesiyle, daha sonra türün korunmasıyla cinsel ilişkide korunur ve kendi devamını sağlar. Burada kendini devam ettirme ve daha yüksek bir genellik altında varolma arasındaki bağlantı açıklık kazanmaktadır. "Kendini devam ettirme" kavramı daha Jena mantığında tanımlamanın göstergesi olarak bir rol oynuyordu. (Yukarı ile karşılaştırınız) Bu kavram, negatif birlik kavramının ileriki gelişmelerini temsil eder. Orada tanımın parçalanmaya yerini bırakması gibi, burada kendini devam ettirme momenti yerini, (üreme içinde) türün korunması momentine bırakır.

---

*Je stärker sie vorwiegt, um so weniger finden Sensibilität und Irritabilität statt. Sensibilität und Irritabilität stehen in einem umgekehrten Verhältnis, je mehr Irritabilität vorhanden ist, um so weniger Sensibilität. Am wenigsten vertragen sich Reproduktion und Sensibilität (vgl. C. F. Kielmeyer 1965. 251-261). Schelling schließt sich diesen Ausführungen in seinen naturphilosophischen Schriften Von der Weltseele (1798) und Erster Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie (1799) zunächst an, um sich dann aber von ihnen im Jahre 1805 zu distanzieren (vgl. W. Bonsiepen 1981). Auch Hegel kritisiert die von Kielmeyer aufgestellten Gesetzmäßigkeiten und fordert, an die Stelle gedankenloser Bestimmungen solche des Begriffs treten zu lassen (vgl. GW 9. 158). Er stellt dann eine eigene Rangordnung auf, in der die Reproduktion die wichtigste Funktion ausübt:

"Was nun sie [die organischen Eigenschaften] selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die Sensibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organischen Reflexion in sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die Irritabilität aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zugleich reagierend zu verhalten, und die dem ersten ruhigen in sich seyn entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstracte für sich seyn ein Seyn für anderes ist. Die Reproduction aber ist die Action dieses ganzen in sich reflectirten Organismus, seine Thätigkeit als Zwecks an sich oder als Gattung, worin also das Individuum sich von sich selbst abstößt, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbsterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Organischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt." (GW 9. 150 f)

In der Reproduktion behauptet sich also das Organische, erhält sich selber, einmal durch Reproduktion seiner Glieder, wie bei den niederen Tieren (Polypen), dann durch die Erhaltung der Gattung im Geschlechtsverhältnis. Hier wird der Zusammenhang zwischen Selbsterhaltung und Unterwerfung unter ein höheres Allgemeines deutlich. Der Begriff der Selbsterhaltung spielte schon in der Jenaer Logik, als Kennzeichnung der Definition, eine Rolle (vgl. oben). Er stellte eine Weiterentwicklung des Begriffs der negativen Einheit dar. Wie dort die Definition in die Einteilung überging, so geht hier das Moment der Selbsterhaltung (in der Reproduktion) in das Moment der Erhaltung der Gattung über.

*Üremenin genel olanla bu ilişkisi, Hegel için merkezi öneme sahiptir, öyle ki üreme Hegel'de Kielmeyer'da olduğu gibi organizmanın en alt düzeyini temsil etmez, aksine organizmanın amaç olarak gerçekleştiği düzeyin en yükseğini temsil eder.

Özbilinç

Özbilinç kavramı da negatif birliğin bir formu olarak anlaşılmalıdır. Gösterildiği gibi Hegel, transendental filozoflar gibi özbilinçten değil, aksine bilinçten yola çıkar. Bu, karşıt duranlar arasındaki, bilinci yalnızca negatif birlik olarak kurabilen, aracılık eden merkez olarak anlaşılır. Negatif birlik ise özilişkililik anlamına gelir, yani kendi kendine dayanan bir olumsuzlamadır (GW 7. 6). Bununla kastedilen, aracılık etme ediminin, Hegel'in karşıtların yadsınması kavramı anlamında döngüsel bir bilgisel etkinliği temsil etmesidir. Karşıtların birleşmesi bir birleşme ediminde önceden varsayılan birliğe götürür. Temelde, daha önce herhangi bir şekilde varsayılmaksızın, içinde bütünün parçalardan oluşturulamadığı organik bir model bulunur. Bu, Hegel'in kavramıyla varsayılan bütün, ya da nesnenin kendinde olduğu şey, ya da hakikat olarak veya karşıtların birliği sürecini başlatan, bir başkası için ya da bilgi için nesnenin varlığı olan ilksel bilgi olarak adlandırılabilir. Böylece –Hegel böyle söyler- her ikisinin de aynı olduğu görülecektir (GW 9. 59, 103). Bu döngüsel yapı yüzünden –bugün bizim hermeneutik döngü dediğimiz şeye çok yaklaşan- Görüngübilim'de, bilince dair hiçbir dışsal kriteri işin içine katmaya ihtiyacımız yoktur:

"Tüm araştırma için saptanması önemli olan şey, bu iki momentin de, bir başkası için olan, ve kendinde olan, kavram ve nesnenin, araştırdığımız bilginin içine kendiliğinden düşmeleridir ve bizim, kriter getirmeye ve buluşlarımızı ve düşüncelerimizi araştırmada kullanmaya ihtiyaç duymamamızdır." (GW 9. 59)

---

*Da die Reproduktion diesen Bezug zum Allgemeinen hat, besitzt sie für Hegel eine zentrale Bedeutung, so dass sie nicht mehr wie bei Kielmeyer die unterste Stufe des Organischen darstellt, sondern die höchste, die Verwirklichung des Organismus als Zweck.

Selbstbewusstsein

Auch der Begriff des Selbstbewusstsein ist als eine Form negativer Einheit zu verstehen. Wie gezeigt geht Hegel nicht wie die Transzendentalphilosophen vom Selbstbewusstsein, sondern vom Bewusstsein aus. Dieses wird gedeutet als vermittelnde Mitte zwischen Entgegengesetzten, die das Bewusstsein nur als negative Einheit leisten kann. Negative Einheit bedeutet aber Selbstbezüglichkeit, eine Negation, die sich auf sich selbst bezieht (vgl. GW 7. 6). Damit ist gemeint, dass der Akt der Vermittlung im Sinne der Hegelschen Aufhebung der Gegensätze eine Erkenntnisleistung darstellt, die zirkulär ist. Die Vereinigung der Gegensätze führt zu einer Einheit, die bei dem Akt der Vereinigung bereits vorausgesetzt wird. Im Grunde liegt ein organisches Modell vor, in dem das Ganze nicht aus den Teilen zusammengesetzt werden kann, ohne dass dieses schon in irgendeiner Weise vorausgesetzt wird. Man kann auch dieses vorausgesetzte Ganze mit Hegel den Begriff oder das, was der Gegenstand an sich ist, oder die Wahrheit nennen und das anfängliche Erkennen, das den Prozess der Vermittlung der Gegensätze beginnt, das Sein des Gegenstandes für ein Anderes oder das Wissen. Dann - so sagt Hegel - sehen wird, dass beides dasselbe ist (vgl. GW 9. 59, 103). Aufgrund dieser Zirkelstruktur - die dem sehr nahe kommt, was wir heute hermeneutischen Zirkel nennen - brauchen wir in der Phänomenologie keine äußeren Maßstäbe an das Bewusstsein heranzutragen:

"[...] das wesentliche aber ist, diß für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beyden Momente, Begriff und Gegenstand, für ein anderes, und an sich selbst seyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nöthig haben, Maßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken bey der Untersuchung zu appliciren [...]." (GW 9. 59)

*Bu bakımdan özbilinçle hakikatin "yerel alanına gireriz" (GW 9. 103). Böyle anlaşılan özbilinçten Hegel, Fichte'nin öznel idealizminde tanımlandığına inandığı Ben'in kendiyle boş ilişkisini birbirinden ayırır (GW 9. 104). Gerçek özbilinç Hegel için, böyle soyut bir pozisyon değildir, aksine o başka bir özbilincin bulunduğu yerde varolur.

"Ben, biz olan, biz, ben olandır. Bilinç, ilk olarak özbilinçte Tinin kavramı olarak kendi dönüm noktasına varır. Bilinç, bu dönüm noktası üzerinde duyusal bu dünyanın renkli ışıklarından ve duyularüstü öte dünyanın boş gecesinden şimdiki zamanın tinsel dünyasına geçer. (GW 9. 108 f)."

Öznelerarasılık, bilincin negatif ilişkisinin temelinde yatan döngüsel yapının ileri bir derinleşmesi anlamına gelir, o bakımdan kendi kendisiyle sahip olduğu bu ilişkinin, negatif ilişkileri aynı şekilde kendilerinde temsil eden başka bilinçlerle ilişkisi olmadan varolması mümkün değildir.

Bunu, özbilincin farklı biçimlerinin temsili takip eder. Görüşlerin çok açık bir şekilde karakterize edilmesi yol gösterici bakış açısını unutturmamalıdır. Bunun, bilincin kendini negatif ilişki olarak kavraması ve genel olanın saf bir aracı olarak anlaması ile ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bu, her şeyden önce yoğun bir şekilde benimsenen, sıkça saf antropolojik ve sosyal felsefi bağlamda yorumlanan efendi-köle diyalektiği için geçerlidir. Tanınma kavgası üzerine farklı reel felsefi ifadeler, Jena dönemi yazılarında, tanınma ve onur yüzünden herkesin herkese karşı olduğu kavgada ölümün hiçliğinin deneyimlenişini açıklar (W. Bonsiepen 1977. 83 ff). *Görüngübilim, bu reel felsefi analizler üzerinden saf yokluğun sadece oluşun içinde anlaşılabileceği sonucuna varır. Ki oluş, yaşamın ve çalışmanın fenomenleri içinden görünür olur. Özbilinçlerden biri, yaşamı ölüme tercih eder ve köle olur, diğer özbilinç ise efendi olur. Bununla birlikte köle, yokluğun ve ölümün deneyimine bağlı kalır. Çünkü o ölüm korkusunu; mutlak efendiyi deneyimlemiş olmak zorundadır (GW 9. 114).

---

*Insofern sind wir mit dem Selbstbewusstsein „in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten" (GW 9. 103). Von dem so verstandenen Selbstbewusstsein grenzt Hegel aber die leere Beziehung des Ich auf sich selbst ab, die er im Fichteschen subjektiven Idealismus zu erkennen glaubt (vgl. GW 9. 104). Wirkliches Selbstbewusstsein ist für Hegel nicht eine solche abstrakte Position, sondern existiert da, wo es sich in einem anderen Selbstbewusstsein wieder findet:

"Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewußtseyn hat erst in dem Selbstbewußtseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Disseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet." (GW 9. 108 f).

Intersubjektivität bedeutet eine weitere Vertiefung der Zirkelstruktur, die der negativen Beziehung des Bewusstsein auf sich zugrunde liegt, insofern diese Beziehung auf sich nicht ohne die Beziehung auf andere Bewusstseine möglich ist, die ebenfalls negative Beziehungen auf sich darstellen.

Es folgt eine Darstellung verschiedener Gestalten des Selbstbewusstseins. Die sehr anschauliche Charakterisierung der Standpunkte darf nicht den leitenden Gesichtspunkt vergessen lassen, dass es nämlich darum geht, dass das Bewusstsein sich als negative Beziehung auf sich erfasst und sich darin als reine Vermittlung eines Allgemeinen versteht. Dies gilt vor allem für die stark rezipierte Herr-Knecht-Dialektik, die allzu oft rein anthropologisch und sozialphilosophisch interpretiert wird. Die verschiedenen realphilosophischen Darstellungen des Kampfes um Anerkennung in den Jenaer Schriften machen deutlich, dass in dem Kampf aller gegen alle um Anerkennung und Ehre das Nichts des Todes erfahren wird (vgl. W. Bonsiepen 1977. 83 ff). *Die Phänomenologie zieht aus diesen realphilosophischen Analysen allerdings die Konsequenz, dass das reine Nichts nur innerhalb des Werdens gedacht werden kann, das in den Phänomenen des Lebens und der Arbeit zur Erscheinung kommt. Das eine Selbstbewusstsein zieht das Leben dem Tod vor und wird zum Knecht, das andere Selbstbewusstsein wird zum Herrn. Gleichwohl bleibt der Knecht an die Erfahrung des Nichts, des Todes zurückgebunden, denn er muss die Furcht des Todes, des absoluten Herrn erfahren haben (vgl. GW 9. 114).

*Yalnızca bu deneyim, kendi kendisiyle kurulan, talep edilmiş negatif ilişkiye aracılık eder ve aslında yalnızca bu, bir sonraki görüşe, stoacılığa, düşüncenin özgürlüğüne götürür. Efendi-Köle diyalektiğinde, mantıksal kategoriler anlaşılmak zorundadır. Bilinç, duyusal kesinlik içinde varlık kategorisine girişi işgal etmekteyken, yine de yaşam ve ölümün tanınması üzerine gerçekleşen genel kavganın deneyiminde yokluk kategorisinin düşüncesine yükselemez. Efendi ve köle karşıtlığında genel ve tikel olan, özdeşlik ve ayrım arasındaki ilişki düşünülmelidir. Eğer köle, çalışmasıyla kendini özgürleştirirse ve efendinin egemenliğini alt ederse, tekil olan genel olana dönüşür.

Kuşkusuz stoizmin, kuşkuculuğun ve mutsuz özbilincin ileriki biçimleri, talep edilen genele yönelik yükselmenin başarılı olmadığını, aksine can sıkıcı bir şekilde efendi köle diyalektiğinin tekil momentlerinin bağımsızlaştırıldığını göstermektedir. Yine de Hegel, özbilincin şekillerinin diyalektik ardışıklığının olumlu bir sonucu olduğu görüşündedir. Zira, kesinlik olan akla geçiş, tüm gerçeklik olmak zorundadır (GW 9. 133). Nihayet burada Görüngübilim'in akıl yürütme problematiği açık kılınır. Hegel, bilincin bir özyaşantısını temele alır. Bu özyaşantı, bilincin şekillerinin fenomenolojik temsili aracılığıyla inandırıcı olmayan bir şekilde ulaşılan bir amaca götürmek zorundadır.

Aynı şey, akıl ve tin bölümlerinde yer alan ileriki açıklamalar için de geçerlidir. Bu bölümlerde, bilincin kurulmasının tarihi, dünyanın kurulmasının tarihinin içine katılmaktadır (GW 9. 56, 25). *Antik dünyanın tözsel ahlakiliği deneyiminde bilinç, tarihsel olarak anlaşılır. Bilinç, Roma ve Hristiyan dünyasıyla, Aydınlanma dönemindeki saf düşünce ve inanç arasındaki kavgayla, Fransız devrimindeki adi ölümle, Kant ve Fichte'nin ahlakilik düşüncelerinin tarihsel deneyiminin romantik dönemde işlenişiyle yüzleştirilir. Bu oldukça somut ve etkileyici tanımlamalar asıl amacı unutturmamak zorundadırlar. Yani içinde karşıtların aracılık edeceği ve genel olanın gerçekleştirilebileceği, bilincin kuruluşunun kendi kendisiyle saf ilişkisi unutulmamalıdır.

---

*Nur diese Erfahrung vermittelt die geforderte negative Beziehung auf sich, und nur diese ist es eigentlich, die zum nächsten Standpunkt, zum Stoizismus, zur Freiheit des Denkens führt. In der Herr-Knecht-Dialektik sollen logische Kategorien erfasst werden. Während das Bewusstsein in der sinnlichen Gewissheit einen Zugang zur Kategorie des Seins besitzt, kann es sich in der Erfahrung des allgemeinen Kampfes um Anerkennung auf Leben und Tod zum Denken der Kategorie des Nichts erheben. In der Gegenüberstellung von Herr und Knecht hat es das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnem, von Identität und Differenz zu denken. Wenn der Knecht sich durch seine Arbeit emanzipiert und die Herrschaft des Herrn überwindet, wird das Einzelne zum Allgemeinen.

Es zeigt sich allerdings in den folgenden Gestalten des Stoizismus, Skeptizismus und des unglücklichen Selbstbewusstseins, dass die geforderte Erhebung zum Allgemeinen nicht gelingt, sondern lediglich einzelne Momente der Herr-Knecht-Dialektik verselbständigt werden. Gleichwohl ist Hegel der Auffassung, dass die dialektische Aufeinanderfolge der Gestalten des Selbstbewusstseins ein positives Ergebnis hat, nämlich den Übergang zur Vernunft, die die Gewissheit ist, alle Realität zu sein (vgl. GW 9. 133). Spätestens hier wird die Problematik der Gedankenführung der Phänomenologie deutlich. Hegel postuliert eine Selbsterfahrung des Bewusstseins, die zu einem Ziel führen soll, das durch die phänomenologische Darstellung der Gestalten des Bewusstseins nicht überzeugend erreicht wird.

Dies gilt auch für die folgenden Ausführungen des Vernunft- und Geistkapitels, in denen die Geschichte der Bildung des Bewusstseins in die Geschichte der Bildung der Welt einbezogen wird (vgl. GW 9. 56, 25). *In der Erfahrung der substantiellen Sittlichkeit der griechischen Welt erfährt sich das Bewusstsein als geschichtliches. Es wird mit der römischen und christlichen Welt konfrontiert, mit dem Kampf zwischen reiner Einsicht und Glauben in der Aufklärung, mit dem platten Tod in der Französischen Revolution, mit der Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrung in der Moralitätsauffassung Kants und Fichtes sowie in der Romantik. Diese sehr anschaulichen und beeindruckenden Beschreibungen dürfen wieder nicht das eigentliche Ziel vergessen lassen, nämlich die Bildung des Bewusstseins zur reinen Beziehung auf sich selbst, in der die Gegensätze vermittelt und das Allgemeine realisiert werden können.

*Bu program başka bir biçimde de ifade edilmektedir: tözün özne oluşu (GW 9. 18). Birey, doğal varlığından vazgeçerken, tarihsel dünya ile çatışma içinde kendini kurarken, töz kendini gerçekleştirmelidir:

"Burada bireyin şiddeti olarak ortaya çıkan, tözün onun altında gerçekleştiği ve böylelikle yükseldiği şey, nihai olanın gerçekleşmesiyle aynı şeydir. Çünkü bireyin iktidarı, kendini mümkün kılmadır, yani kendini gösterebilir yapmaktır, nesnel olarak varolan töze kendini koymaktır. Kendi kuruluşu ve kendi gerçekliği bu yüzden tözün gerçekleşmesinden başka bir şey değildir." (GW 9. 268, vgl. 25)

Fakat tözün özne oluşunu ancak kendi feragatı içinde, tözün gerçekleşmesi durumunda mümkün kılan böyle bir bilinç nasıl düşünülebilir? Hegel, öznelliğin aranan formunu somut hakları bilen ve eylemini genelgeçer tanınan olarak deneyimleyen vicdanda aramayı akla uygun kılmaya uğraşır (GW 9. 341-343, 360–'2d362, 422-425). Ancak, kendini kuran bilincin vicdanda, tarihsel olarak etkili olan tözün gerçekleşmesi anlamına gelip gelmediği sorusu yanıtlanmamış olarak kalmaktadır.

Eleştirel sorular

Son olarak, Görüngübilim'in asıl sistematik amacına ulaşılıp ulaşmadığı ya da sadece kendisi için kendi değerine sahip olduğu kuşkusuz olan somut bir bilinçlilik durumunun temsilinde kalıp kalmadığı sorulmalıdır. *Nihai olarak kendisiyle kurduğu negatif ilişkinin farzedilen döngüsel yapısına geri gelinmek zorundadır. Bilincin negatif birliği yoluyla yerine getirilmek zorunda olan karşıtların aracılığı edimi özilişkilidir: Karşıtların birleşmesi önceden farzedilen bir birliğe götürmelidir. Söylendiği gibi, temelde organik bir model bulunmaktadır.

---

*Dieses Programm stellt sich nun in etwas anderer Weise dar: als Subjektwerden der Substanz (vgl. GW 9. 18). Indem sich das Individuum seines natürlichen Seins entäußert, sich in der Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Welt bildet, soll es die Substanz verwirklichen:

"Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiemit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst." (GW 9. 268, vgl. 25)

Wie kann aber ein solches Selbstbewusstsein gedacht werden, das das Subjektwerden der Substanz in der Weise ermöglicht, dass es in seiner Entäußerung die Substanz verwirklicht? Hegel versucht plausibel zu machen, dass die gesuchte Form von Subjektivität im Gewissen zu suchen ist, das das konkrete Rechte weiß und sein Handeln als allgemein anerkanntes erfährt (vgl. GW 9. 341-343, 360–'2d362, 422-425). Es bleibt aber die Frage, ob die Verwirklichung des sich bildenden Bewusstseins im Gewissen zugleich die Verwirklichung der geschichtlich wirksamen Substanz bedeutet.

Kritische Fragen

Abschließend ist zu fragen, ob das eigentliche systematische Ziel der Phänomenologie erreicht wird oder es nur bei einer anschaulichen Darstellung der Bewusstseinsgestalten bleibt, die zweifelsohne für sich ihren Wert besitzt. *Man wird zuletzt auf die vorausgesetzte Zirkelstruktur der negativen Beziehung auf sich zurückkommen müssen. Der Akt der Vermittlung der Gegensätze, der durch die negative Einheit des Bewusstseins geleistet werden soll, ist selbstbezüglich: Die Vereinigung der Gegensätze soll zu einer Einheit führen, die bereits vorausgesetzt wird. Wie gesagt, liegt im Grunde ein organisches Modell vor.

*Kendi kendisi içinde sürekli derinleşen özilişkililik, bilincin farklı durumlarının ayrışması ve bir sıradüzeninde kalan momentlerin eş zamanlı uyumu, öncelikle, bilincin kendini anlamasının hermeneutik döngüsü anlamında yorumlanmalıdır. Ancak yine de temelde esaslı, bilgikuramsal ve yöntembilimsel bir problemin yattığı gözden kaçmamalıdır. Öncelikle ilk düzlemde her zaman bilincin yeni biçimlerine götüren bilincin tümevarımsal deneyimi vardır, sonra norm veren bir karaktere sahip olan ve bilinç tarafından tanınmak zorunda olan, varsayılan kategorilerin düzlemi gelir. Ancak kategorilerin kendi doğrulanmalarına ihtiyaçları vardır. Tümevarım ve tümdengelim birbirlerine bağlı olsalar da yöntemsel olarak ayrılmak zorundadırlar. Bilincin deneyim yolunu belirleyen ama bunlar aracılığıyla meşrulaşamayan idare edici ilkeler vardır. Hegel ise tümevarım ve tümdengelimi birbirine karıştırmaktadır – temel yöntemsel bir hata.

Eğer bu eleştiri ikna etmek zorundaysa sadece Hegel'in salt anlama düşüncesi veya soyut öznellik olarak eleştirdiği formel bilincin rehabilite edilmesine ulaşılır. Burada kast edilen Hegel'in Newton'a yöneltilen fen biliminin yasa düşüncesine dair eleştirisi, Aydınlanmaya dair eleştirisi ve ahlaki dünya görüşünün yasa koyan aklına dair eleştirisidir. Tümevarımın idare edici ilkelerini normatif olarak temellendirmek için Hegel tarafından eleştirilen formel bilince ihtiyaç vardır. O, Kant'ın kategorilerin transendental tümdengeliminin gösterdiği gibi, doğruluğunu kanıtlamak için mutlaka bazı zorluklarla karşılaşır; ama yine de vazgeçilmez olarak kalır.

Hegel'in bu şekilde anılan, sadece formel bilince dair eleştirisi problematiktir çünkü hem organik hem de ahlaki yaşama ilişkin fazlasıyla tözsel bir tasarıma sebep olur. Organik yaşam –gösterildiği gibi- kendi-erek olarak anlaşılmıştır. Gerçek ahlaki yaşam kavramı ahlakiliği sonra daha yüksek bir yansıma düzeyinde tekrar üretilen yunan Polisinde takip edilmektedir (GW 9. 238 ff).

---

*Die Selbstbezüglichkeit des sich immer weiter in sich Vertiefens, das Ausdifferenzieren verschiedener Gestalten des Bewusstseins und gleichzeitige Eingliedern der bleibenden Momente in eine Stufenfolge, mag zunächst im Sinne des hermeneutischen Zirkels der Selbstverständigung des Bewusstseins interpretiert werden. Doch darf nicht übersehen werden, dass dem ein grundsätzlicheres, erkenntnistheoretisches bzw. wissenschaftsmethodologisches Problem zugrunde liegt. Es gibt einmal die Ebene der induktiven Erfahrung des Bewusstseins, die zu immer neuen Gestalten des Bewusstseins führt, und dann die Ebene vorausgesetzter Kategorien, die normierenden Charakter haben und vom Bewusstsein anerkannt werden müssen. Die Kategorien bedürfen aber einer eigenen Rechtfertigung. Induktion und Deduktion sind zwar aufeinander bezogen, müssen aber methodologisch getrennt werden. Es gibt leitende Prinzipien, die den Erfahrungsweg des Bewusstseins bestimmen, aber nicht durch diesen legitimiert werden können. Hegel lässt beides, Induktion und Deduktion, ineinander fließen - ein grundsätzlicher methodischer Fehler.

Sollte diese Kritik überzeugen, gelangt man zu einer Rehabilitierung des nur formellen Bewusstseins, das Hegel als bloßes Verstandesdenken oder abstrakte Subjektivität kritisiert. Gemeint ist seine Kritik an dem Gesetzesdenken der Naturwissenschaft, die sich gegen Newton richtet (vgl. GW 9. 91 f), seine Kritik an der Aufklärung (vgl. GW 9. 296 ff) und seine Kritik an der gesetzgebenden Vernunft und der moralischen Weltanschauung, die sich gegen Kant richtet (vgl. GW 9. 228 ff, 324 ff). Um leitende Prinzipien der Induktion normativ zu begründen, bedarf es des von Hegel kritisierten formellen Bewusstseins. Seine Berechtigung nachzuweisen, stößt sicherlich auf eigene Schwierigkeiten, wie Kants transzendentale Deduktion der Kategorien zeigt, bleibt aber unverzichtbar.

Hegels Kritik an diesem so genannten nur formellen Bewusstsein ist auch deshalb problematisch, weil sie eine allzu substantielle Vorstellung sowohl von organischem als auch von sittlichem Leben zur Folge hat. Das organische Leben wird - wie gezeigt - als Selbstzweck verstanden; der Begriff des wahren sittlichen Lebens orientiert sich an der griechischen Polis, deren Sittlichkeit dann auf einer höheren Reflexionsstufe wiederherzustellen ist (vgl. GW 9. 238 ff).

Peki, Hegel'in Görüngübilim'in yaptığı olumlu katkı nedir? Bilincin deneyimi yolu bir kendini anlama sürecini harekete geçirmektedir, gerçi bu yol mutlak bilgiye götürmez ama önemli görüşlere ve keskinleşmiş problem bilincine –efendi-köle ilişkisinin analizini ya da tinsel hayvan alanının kültürel yaşamı düşünüldüğünde- götürür. Görüngübilim'nin, temelini bir antropoloji kapsar ki bu antropolojiyi Hegel, ansiklopedinin öznel tinin felsefesinden bağımsız bir disiplin olarak kaleme almaya başlamıştır ve onu kısaltılmış görüngübilimin önüne almıştır. Bu Hegel'in estetik ve tarih felsefesinin gösterdiği gibi, bir kültür antropolojisine genişleyen bir antopolojidir.

Hegel'in Görüngübilim'deki gerçek programı, yani spekülatif mantığa giriş yapmanın gerçekleştiği söylenebilir mi? Bunun için Görüngübilim'i adeta tersten okumak gerekirdi. Hegel'e karşı bu görüşün doğrulanmasını savunmak ve ona bağlı olan kategorik belirlemeleri şekillendirmek için Hegel'in soyut olan karşısında yalnızca formel olan bilinci kullandığı yerde durulması lazımdı. Bu her şeyden önce yasa koyan akla denk gelirdi. Bu türden tözsel kabullerin salt varsayımsallığını ispat etmek için ise Hegel'in tözsel belirlemelerde ısrar ettiği yerden uzakta durulması gerekirdi. Bu da her şeyden önce ahlaki dünyanın gerçek tinine ve açık dine karşılık düşerdi. Hegel için de bunlar geçici biçimlerdir çünkü henüz kavranmaları gerekmektedir. Ancak Hegel'e karşı henüz kavranılabilirken onların fazla belirsiz olan salt sembolik içeriğini vurgulamak gerekirdi.

Ernst Cassirer, Hegel'in çalışmasını bu anlamıyla okumuş gibi görünüyor. O, sembolik formların felsefesinde modern görüngübilime dayanmamaktadır, aksine Hegel'in Görüngübilim'ine dayanmaktadır (E. Cassirer 1994. Vorrede). İfade işlevi, temsil işlevi (dil) , ve anlam işlevi (bilim) onun için sembolik bilginin formlarıdır. Cassirer, Kant geleneğinin yasa kavramına sıkıca bağlıdır ancak görür ki, bu ancak sadece sembolize edilebilir ve başka bir tözsel olan şeye atıfta bulunur. Çok istenirse eğer Cassirer'in düşünce çizgisinin ilerlemesinde estetik bakış açısının benimsenmek zorunda olduğu söylenebilir. *

Was leistet Hegels Phänomenologie aber dennoch positiv? Der Weg der Erfahrung des Bewusstseins setzt einen Selbstverständigungsprozess in Gang, der zwar nicht zum absoluten Wissen führt, aber doch zu wichtigen Einsichten und geschärftem Problembewusstsein - man denke nur an die Analyse des Herr-Knecht-Verhältnisses oder die Deutung des kulturellen Lebens als geistiges Tierreich. Die Phänomenologie bereitet einer Anthropologie den Boden, die Hegel in der Philosophie des subjektiven Geistes der Enzyklopädie als eigenständige Disziplin auszuarbeiten begonnen und der reduzierten Phänomenologie vorgeordnet hat. Es ist eine Anthropologie, die sich zu einer Kulturanthropologie erweitert, wie dies Hegels Ästhetik und Geschichtsphilosophie zeigt.

Kann man an Hegels eigentliches Programm der Phänomenologie, nämlich in die spekulative Logik einzuleiten, anknüpfen? Dazu müsste man die Phänomenologie gleichsam ‚gegen den Strich' lesen. Immer dort, wo sich Hegel gegen das abstrakte, nur formelle Bewusstsein wendet, wäre inne zu halten, um entgegen Hegel die Berechtigung dieses Standpunkts zu verteidigen und die mit ihm verbundenen formalen, kategorialen Bestimmungen herauszuarbeiten. Dies beträfe vor allem die gesetzgebende Vernunft. Ferner immer dort, wo Hegel auf substantielle Bestimmungen dringt, wäre inne zu halten, um die bloße Hypothetizität solcher substantieller Annahmen darzutun. Dies beträfe vor allem den wahren Geist der sittlichen Welt und die offenbare Religion. Auch für Hegel sind sie vorläufige Gestalten, weil sie noch begriffen werden sollen. Entgegen Hegel wäre aber ihr bloß symbolischer Gehalt zu betonen, der zu unbestimmt ist, als dass er noch begriffen werden könnte.

Ernst Cassirer scheint Hegels Werk in diesem Sinn gelesen zu haben. In seiner Philosophie der symbolischen Formen bezieht er sich nicht auf die moderne Phänomenologie, sondern auf Hegels Phänomenologie (vgl. E. Cassirer 1994. Vorrede). Ausdrucksfunktion (Mythos), Darstellungsfunktion (Sprache) und Bedeutungsfunktion (Wissenschaft) sind für ihn Formen symbolischer Erkenntnis. Er hält an dem Gesetzesbegriff der Kantischen Tradition fest, sieht aber, dass dieser auf etwas Weiteres, Substantielles verweist, das jedoch nur symbolisiert werden kann. Will man mehr - so könnte man in Fortführung des Cassirerschen Gedankengangs sagen, muss man den ästhetischen Standpunkt einnehmen.

Kaynakça / *Bibliographische Angaben

W. Bonsiepen: Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels. Bonn 1977 (Hegel-Studien. Beiheft 16)

W. Bonsiepen: Phänomenologie des Geistes. In: O. Pöggeler (Hg.): Hegel. Einführung in seine Philosophie. Freiburg, München 1977. 59-74

W. Bonsiepen: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie in der 'Phänomenologie des Geistes'. In: L. Hasler (Hg.): Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981. 167-172

W. Bonsiepen: Artikel 'Sollicitatio'. In: J. Ritter, K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd 9. Se-Sp. Basel 1995. 1056-1058

W. Bonsiepen: Geschichte der Bildung des Bewußtseins und Geschichte der Bildung der Welt - zum Verhältnis zweier Geschichten in der 'Phänomenologie des Geistes' und zu ihrer Vorgeschichte in den Jenaer Schriften. In: R. Beuthan (Hg.): Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel. Heidelberg 2006. 35-56

B. Bowman: Ist Hegels frühe Logik eine 'Geschichte des Selbstbewußtseins'? In: R. Beuthan (Hg.): Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel. Heidelberg 2006. 81-92

E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt 1994

K. Düsing: Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. - In: Hegel-Studien. 28 (1993), 103-126

G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968 ff = GW

A. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M. 1994

C. F. Kielmeyer: Ueber die Verhältniße der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältniße. Hrsg. von H. Balss. - In: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin. 23 (1965), 247-267

O. Pöggeler: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg, München 1973.

K. Rosenkranz: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844

E. Schaffer: Die pythagoreische Tradition. Studien zu Platon, Kepler und Hegel. Köln 2004

L. Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg, München 1979

R. Wahsner: Das naturwissenschaftliche Gesetz. Hegels Rezeption der neuzeitlichen Naturbetrachtung in der 'Phänomenologie des Geistes' und sein Konzept von Philosophie als Wissenschaft. - In: Hegel-Jahrbuch 2001. Berlin 2002. 172-178

Tinin Görüngübilimi'nde Hegel'in "Duyusal Kesinlik" Eleştirisi

Dietmar H. Heidemann Çeviri: Müge Akpınar

Giriş

"Duyusal Kesinlik", Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin muhtemelen en çok gönderme yapılan, en çok yorumlanan ve en çok açıklanan bölümüdür. Bunun için farklı gerekçeler ileri sürülebilir. Kimilerine göre duyusal kesinlik, *Tinin Görüngübilimi*'nde bilincin biçimlenme sürecindeki sistematik başlangıç noktasıdır. Diğer bir görüşe göre, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin ilk bölümünde yaptığı açıklamalar, felsefe tarihi açısından zengin anıştırmalarla doludur. Bu nedenle, bilinç biçimlenmesini uygun bir şekilde anlayabilmek, felsefe tarihinin arka planındaki başlıca bağlamlarla belli bir hesaplaşmayı gerekli kılar. Hegel "Duyusal Kesinlik"te temel bilgikuramsal problemleri - sözgelişi, dolaysız bilmenin olanağı, bilincin dizinsel ifadeler aracılığıyla dış nesnelere dayanması, dış dünyanın gerçekliğine ilişkin şüpheci sorunsallaştırmalar– titiz düşüncelerle ele alır; bu nedenle kitabın bu bölümü olağanüstü bir ilgiyle ele alınmıştır. Bu noktada, günümüzün bilgikuramsal tartışmalarında ele alınmakta olan sorunları da unutmamak gerekir.

Tinin Görüngübilimi'ndeki "Duyusal Kesinlik" bölümü hakkında yapılan yorumlar birbirinden oldukça farklıdır.[1] Bu makalede, duyusal kesinliğin görü ile kavram arasındaki bigikuramsal farka ilişkin bir çözümleme olduğu savunulmaktadır. Bu, aynı zamanda Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin özellikle Transendental Estetik bölümünde belirttiği bireyselin ve genelin tasarımı arasındaki ayrımı ele alış tarzına benzer bir biçimde yapılandırılmıştır. Nitekim Hegel'in duyusal kesinliği ile Kant'ın transendental estetiğinin koşutluğu, onların kuramlarındaki bütün temel farklılıklara rağmen hem konu hem de terminoloji bakımından kendini göstermektedir: Tıpkı Kant gibi Hegel de "Duyusal Kesinlik"te duyusallığın veya görünün tek başına dolaysız bir bilme ya da dolaysız bir bilgi sağlayamayacağı kanısındadır. Duyusal içeriklerin bilinci olarak bilme, kavramsal yetilerin kullanımı olmaksızın mümkün değildir; bu, Hegel ve Kant'ın bu bağlamda ortak görüşüdür.

Einleitung

Die "Sinnliche Gewißheit" ist wahrscheinlich das am häufigsten paraphrasierte, interpretierte und kommentierte Kapitel der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes*. Dafür können unterschiedliche Gründe geltend gemachtwerden. Zum einen bildet die sinnliche Gewißheit den systematischen Anfangspunkt der Abfolge der Bewußtseinsgestalten in der *Phänomenologie des Geistes*. Zum anderen sind Hegels Ausführungen im ersten Kapitel seiner *Phänomenologie des Geistes* philosophiegeschichtlich äußerst anspielungsreich. Ein angemessenes Verständnis dieser Bewußtseinsgestalt macht daher Auseinandersetzungen mit den bestimmten philosophiegeschichtlichen Hintergründen erforderlich. Und schließlich erfährt die "Sinnliche Gewißheit" eine außerordentliche Beachtung, weil Hegel in diesem Kapitel anhand subtiler Überlegungen grundlegende erkenntnistheoretische Probleme analysiert wie die Möglichkeit unmittelbaren Wissens, die Bezugnahme des Bewußtseins auf äußere Gegenstände vermittels indexikalischer Ausdrücke oder die skeptische Infragestellung der Außenweltrealität. Es handelt sich dabei also um Probleme, die noch in den gegenwärtigen Debatten der Erkenntnistheorie zur Diskussion stehen.

Die Interpretationen der "Sinnlichen Gewißheit" der *Phänomenologie des Geistes* divergieren erheblich.[1] In diesem Aufsatz wird dafür argumentiert, dass die sinnliche Gewißheit eine Analyse des erkenntnistheoretischen Unterschiedes zwischen Anschauung und Begriff darstellt, und zwar wie er in vergleichbarer Weise von Kant vor allem in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* als Differenz der Vorstellung von Einzelnem und Allgemeinem dargestellt wird. Denn die Parallelität der Hegelschen sinnlichen Gewißheit mit Kants transzendentaler Ästhetik legt sich trotz aller Grundverschiedenheit ihrer Theorien sowohl von der Sache her als auch terminologisch nahe: Wie Kant ist auch Hegel in der sinnlichen Gewißheit der Auffassung, daß Sinnlichkeit oder Anschauung für sich allein kein unmittelbares Wissen oder keine unmittelbare Erkenntnis liefert. Wissen als Bewußtsein sinnlicher Gehalte ist, so die in diesem Zusammenhang gemeinsame These Kants und Hegels, ohne Inanspruchnahme begrifflicher Fähigkeiten unmöglich.

Bu çalışmada daha sonra Hegel'in "Duyusal Kesinliği"nin, detaylı bir şekilde gerekçelendirilen görü ile kavram arasındaki temel bilgikuramsal fark bakımından dile gelen soruna, örtük bir açıklama getirdiği gösterilmelidir. Ancak buradan hareketle, Kant'ın transendental estetiğinin Hegel'e duyusal kesinliği kaleme alırken doğrudan kaynaklık ettiği sonucu çıkarılamaz. Daha sonra görüleceği gibi, burada ele alınması gereken daha önemli konu, Gorgias'ın daha doğrusu Stilpon'un duyusal olarak verilmiş olanın söylenemezliği ya da bildirilemezliği argümanıdır. Diğer taraftan, görü ile kavram arasındaki farklılığın açık kılınmasıyla en azından Hegel'in "Duyusal Kesinlik"te kullandığı argümanların Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kullanmış olduklarına ne derece benzer olduğu gösterilebilir.

Makalenin ilk bölümünde Hegel'in "Duyusal Kesinlik" incelemesi üç adımda yeniden yapılandırılacak ve her basamağın sonucu olarak nesne ve bilme arasındaki görü ve kavramın yapısal farkından kaynaklanan epistemik karşıtlık dile getirilecektir. Makalenin ikinci bölümünde Hegel'in argümantasyonunu uygun bir şekilde anlamanın hem Gorgias'ın daha doğrusu Stilpon'un öğretisini hem de Kant'ın görü ve kavram arasında yaptığı ayrımı göz önünde bulundurmayı nasıl gerekli kıldığı gösterilecektir. Sonuç olarak bir özet biçiminde Hegel'in düşüncelerinin bilgikuramsal güncel tartışma bağlamlarında sahip olduğu öneme değinilecektir.

1. Duyusal Kesinlik Argümantasyonunun Üç Basamağı

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transendental Estetik bölümünde görüyü duyusal yoldan etkilenmenin alıcı yetisine dayanan dolaysız bir bilgi olarak ele alışı gibi, Hegel de *Tinin Görüngübilimi*'nde dolaysız bir kesinlik olarak gördüğü duyusal kesinlikten hareket etmiştir. Bu dolaysız duyusal kesinliğin "somut içeriği", en "zengin" ve en "hakiki" bilgiye karşılık gelmektedir. Bu noktada duyusal-alıcı "anlama", "kavrama"dan yani kavramdan ayrı tutulmalıdır.[2]

Im Folgenden soll also gezeigt werden, daß Hegels „Sinnliche Gewißheit" auch eine implizite Problemexplikation des erkenntnistheoretischen Grundunterschiedes von Anschauung und Begriff darstellt, im einzelnen begründen. Es wird hier nicht behauptet, Kants transzendentale Ästhetik habe Hegel bei der Abfassung der sinnlichen Gewißheit als direkte Vorlage gedient. In einem entscheidenden Punkt läßt sich diesbezüglich, wie zu sehen sein wird, vielmehr Gorgias' bzw. Stilpons Argument der Unsagbarkeit oder Nichtmitteilbarkeit des sinnlich Gegebenen nennen. Anhand der Problemerörterung des Unterschiedes zwischen Anschauung und Begriff kann man aber verdeutlichen, inwiefern Hegel in der sinnlichen Gewißheit Argumente verwendet, die denen Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* zumindest ähnlich sind.

Im ersten Teil des Aufsatzes wird Hegels "Sinnliche Gewißheit" in ihren drei Argumentationsschritten rekonstruiert und als Resultat einer jeden Schrittes die epistemische Divergenz von Gegenstand und Wissen aufgrund des strukturellen Unterschiedes von Anschauung und Begriff herausgestellt werden. Im folgenden zweiten Teil wird gezeigt, wie das angemessene Verständnis der Hegelschen Argumentation die Berücksichtigung der Lehre des Gorgias bzw. Stilpons sowie der Kantischen Trennung von Anschauung und Begriff erforderlich macht. Abschließend wird in einem Fazit auf die Relevanz der Hegelschen Überlegungen für aktuelle erkenntnistheoretische Diskussionszusammenhänge hinweisen.

1. Die drei Argumentationsschritte der "Sinnlichen Gewißheit"

Ähnlich wie Kant in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* die Anschauung als eine unmittelbare Erkenntnis bestimmt, die auf die rezeptive Fähigkeit der sinnlichen Affektion zurückzuführen sei, geht Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* von der sinnlichen Gewißheit als einer unmittelbaren Gewißheit aus, deren "konkrete[r] Inhalt" die "reichste" und "wahrhafteste" Erkenntnis sei; dabei müsse das sinnlich-rezeptive "Auffassen" vom "Begreifen", also vom Begriff abgehalten werden.[2]

Tinin Görüngübilimi'nin giriş bölümünde geliştirilen yöntem yardımıyla şimdi duyusal kesinliğin kendi "bilmesi"ndeki dolaysızlık iddiasını, gerçekten yerine getirip getirmediği sorgulanacaktır; bu yöntem, bilme ile bilinç nesnesi arasındaki uyumu, bir şeyi doğru kabul etmenin her aşamasında sorgulamalıdır. Hegel, bu sorgulamayı üç aşamada yapmaktadır. Burada her bir sorgulama adımının sonucu olarak ortaya çıkan bilgi, duyusal kesinliğin başlangıcında "bilme" ve "bilinen" arasında, neticede bilinç ve nesneler arasında, mevcut olduğu iddia edilen dolaysızlık ilişkisinin "bilme" olarak ortaya konamayacağıdır. Çünkü bilmemizin daha doğrusu dilin genel yapısı ile nesnelerin bireysel varlığı arasında temel bir farklılık vardır; bilme de bu farklılığı anlatır.

1.1 Argümantasyonun İlk Basamağı

Hegel, ilk basamakta bilmenin dolaysızlık iddiasını "şimdi" ve "burada" üzerinden zamansal ve mekânsal açıdan inceler. İlkin "şimdi" kendi dolaysızlığında ele alınır ve Hegel'in antik kuşkucu argümanlara itiraz etmesiyle "şimdi"nin hem gün, hem öğlen, hem de gece olabileceği detaylı bir şekilde ortaya konur. Böylelikle artık "şimdi"nin dolaysız bir yalın olmadığı anlaşılmaktadır. "Şimdi", ne yalnız bu ne de yalnız şu olabilen, dolaylanmış bir şeydir. Bu durum "burada" için de geçerlidir. "Burada" topolojik bakımdan birçok şeyi karşılayabilir. Örneğin "bu ev", "bu ağaç", "bu sandalye", "bu masa" vb. olabilir. Hegel, bu örneklerdeki gibi çok çeşitli tanımlanmış, durağan yalınları "genel" olarak adlandırır. Ancak duyusal kesinliğin doğruluğu, doğrudan "salt bu"nun ya da "salt varlığın" dolaysızlığında bireysel olarak bulunmalıdır.[3] "Bu", "şimdi", "burada" gibi dizinsel ifadeler ya da kavramlar, bilmenin genelliğinin sınırları içinde ortaya çıktığı için esasen geneldir. Bu nedenle Hegel'e göre "işaret ettiğimiz bir duyusal varlığı aynı şekilde dile getirebilmemiz mümkün değildir".[4] Daha ayrıntılı olarak açık kılınması gereken bu argüman, geneli dilsel-kavramsal yoldan bilmek ile bireyselin duyusal varlığı arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Hegel, bu görüşünü duyusal kesinlik incelemesinin ikinci ve üçüncü basamağında da ileri sürmektedir.

Anhand des in der *Einleitung* der *Phänomenologie des Geistes* entwickelten Verfahrens, das die Entsprechung von Wissen und Gegenstand des Bewußtseins auf jeder Stufe des Fürwahrhaltens prüfen soll, wird nun gefragt, ob die sinnliche Gewißheit den Anspruch der Unmittelbarkeit ihres Wissens auch tatsächlich erfüllt. Hegel führt diese Prüfung in drei Schritten durch. Resultat eines jeden Prüfschrittes ist dabei die Erkenntnis, daß die eingangs der sinnlichen Gewißheit behauptete Unmittelbarkeitsrelation zwischen Wissen und Gewußtem, also letztlich zwischen Bewußtsein und äußeren Gegenständen, nicht als Wissen gerechtfertigt werden kann, und zwar weil eine Fundamentaldifferenz besteht zwischen dem Allgemeinheitscharakter unseres Wissens bzw. der Sprache und dem individuellen Sein der Gegenstände, die das Wissen meint.

1.1. Erster Argumentationsschritt

Im ersten Schritt prüft Hegel den Unmittelbarkeitsanspruch des Wissens von Zeitlichem und Räumlichem als das "Jetzt" und "Hier". Zunächstwird das "Jetzt" in seiner Unmittelbarkeit betrachtet und es stellt sich heraus, daß es sowohl Tag als auch Mittag oder Nacht sein kann, wie Hegel durch Rekurs auf antike skeptische Argumente im einzelnen zeigt. Damit ist das "Jetzt" aber nichts unmittelbar Einfaches mehr, sondern ein Vermitteltes, das weder nur dieses noch nur jenes ist; gleiches gilt für das "Hier", das in topologischem Verständnis vieles sein kann, dieses Haus dieser Baum, dieser Stuhl oder dieser Tisch; ein solches vielfältig bestimmtes, beständiges Einfache nennt Hegel Allgemeines. Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit sollte nun aber gerade in der Unmittelbarkeit des ‚reinen Dies' oder ‚reinen Seins' als Einzelnen bestehen.[3] Und weil indexikalische Ausdrücke oder Begriffe wie "Dies", "Jetzt" oder "Hier" wesentlich allgemein sind, denn sie treten ja in der Sphäre der Allgemeinheit des Wissens auf, ist es nach Hegel "gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können."[4] Dieses Argument, das noch näher zu erläutern sein wird, rekurriert auf die Differenz zwischen dem sprachlich-begrifflichen Wissen des Allgemeinen und dem sinnlichen Sein des Einzelnen. Hegel machte es auch im zweiten und dritten Schritt seiner Prüfung der sinnlichen Gewißheit geltend.

1.2. Argümantasyonun İkinci Basamağı

İncelemenin ikinci adımında, bilmenin genelliği ile nesnelerin bireysel varlığı arasındaki ilişki, nesne artık yalın bir dolaysızlık içinde ele alınmayıp sadece genel olarak bilinen bir şey olarak değerlendirildiğinden, "tam tersine" dönmüştür. Bu açıdan Hegel'e göre duyusal kesinlik "ben içinde bastırılmıştır" ve bu kesinlik "benim görmemin, duymamın vb. dolaysızlığı içinde" kendini kanıtlamalıdır.[5] "Şimdi-burada diyalektiği"nde çıkan sorun burada da kendini gösterir: "Ben" herhangi biri olduğundan, duyusal olarak algılayan "ben"in dolaysızlık iddiası devam ettirilememektedir. Kendimizi tek tek varlıklar olarak ifade etmemiz, "ben"in kavram dizinini kullanmakla olur; ancak "ben" kavramı genel bir şeydir ve bu nedenle hakikatin altında duyusal-bireysel bir "ben" olarak özelleştirilemez. Duyusal olanı dile getirmenin olanaksızlığı, duyusal kesinlik temellendirmesinin ikinci adımda da ortaya çıkmaktadır. Çünkü burada genelin, dilsel-kavramsal yoldan bilinmesi ile bireysel varlıkların duyusal yoldan *anlaşılması* arasındaki yapısal farklılık dile gelmektedir.

1.3. Argümantasyonun Üçüncü Basamağı

Hegel, ilk aşamada duyusal kesinliğin nesnesini, ikinci aşamadaysa öznesini ilgili dolaysızlık iddiası içinde inceleyip bu iddiayı reddettikten sonra, üçüncü aşamada duyusal kesinliği nesne ve öznenin birleşik bütünlüğü olarak ele almakta ve burada "ben ile nesne arasındaki" çelişkisiz ve aynı kalan ilişkide duyusal kesinlik tarafından talep edilen dolaysızlığın[6] bulunup bulunmayacağını sorgulamaktadır. Bu dolaysız ilişki, "nesne" "ben"e gösterildiğinde, yani "ben" nesnenin zamansal ve mekânsal boyutuna girdiğinde, "ben" ile "nesne" arasındaki karşıtlıktan kaçınmak amacıyla kurulabilir. Bu ilişki detaylı bir şekilde incelenirse, şimdi ve buradanın kesinliğinde açıkça bulunduğu varsayılan dolaysızlık daha önce olduğu gibi burada da ortaya çıkacaktır. Çünkü şimdiyi göstermeye çalışırken, şimdi zamanın akışında çoktan geride kalmış olacaktır. Dolayısıyla asıl olarak açıklanmak istenen özel bir zaman noktasına odaklanmak mümkün değildir. Gösterilen her bir şimdi böylelikle olumsuz, yansıtılmış ve "birçok şimdi'yi içeren"[7] bir şimdi olacaktır.

1.2. Der zweite Argumentationsschritt

Im zweiten Schritt dieser Prüfung hat sich das Verhältnis zwischen der Allgemeinheit des Wissens und dem einzelnen Sein des Gegenstandes "umgekehrt", da der Gegenstand nicht mehr in einfacher Unmittelbarkeit ist, sondern nur als etwas Allgemeines gewußt wird. Insofern ist die sinnliche Gewißheit nach Hegel "in das Ich zurückgedrängt" und muß sich "in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens, und so fort" bewähren.[5] Sogleich stellt sich dieselbe Problematik ein wie bei der Dialektik des "Jetzt" und "Hier": Die Behauptung der Unmittelbarkeit des sinnlich wahrnehmenden Ich läßt sich nicht aufrecht erhalten, denn Ich ist jeder. Durch die Verwendung des Index-Begriffes "Ich" meinen wir zwar uns selbst als einzelne, der Begriff "Ich" ist aber etwas Allgemeines und kann ein sinnlich-einzelnes Ich daher in Wahrheit gar nicht individuieren. Die Unmöglichkeit, Sinnliches zu sagen, ergibt sich also auch im zweiten Argumentationsschritt der sinnlichen Gewißheit aufgrund der strukturellen Differenz zwischen dem sprachlich-begrifflichen Wissen des Allgemeinen und dem sinnlichen *Meinen* des Einzelnen.

1.3. Der dritte Argumentationsschritt

Nachdem Hegel im ersten Schritt das Objekt und im zweiten Schritt das Subjekt der sinnlichen Gewißheit in seinem jeweiligen Anspruch auf Unmittelbarkeit geprüft und diesen Anspruch abgewiesen hat, wird die sinnliche Gewißheit im dritten Schritt als einheitliches Ganzes von Objekt und Subjekt genommen und es wird geprüft, ob die von der sinnlichen Gewißheit eingeforderte Unmittelbarkeit in der gegensatzlosen, gleichbleibenden Beziehung "zwischen dem Ich, und dem Gegenstande"[6] anzutreffen ist. Herstellen läßt sich diese unmittelbare Beziehung, indem der Gegenstand dem Ich gezeigt wird, das heißt indem das Ich in den Zeit- und Raumpunkt des Gegenstandes eintritt, um so die Entgegensetzung von Ich und Gegenstand zu vermeiden. Wird diese Beziehung im einzelnen untersucht, so ergibt sich wie zuvor wiederum die bloß vermeintliche Unmittelbarkeit der Gewißheit des Jetzt und Hier. Denn im Versuch, das Jetzt zu zeigen, ist dieses im Fluß der Zeit schon vergangen und kann als ursprünglich intendierter, einzelner Zeitpunkt gar nicht mehr fixiert werden; jedes gezeigte Jetzt ist so ein negatives, reflektiertes Jetzt, das "viele Jetzt in sich hat"[7], da es – gemäß

Hegel'in zaman hakkındaki görüşüne göre, şimdi geneldir; sözgelişi günler saatleri, saatler dakikaları, dakikalar saniyeleri içerir ve bu bölümleme daha da devam ettirilebilir. Aynı şekilde burada bir nesnenin açıkça gösterilmesinde ortaya çıkacaktır. Çünkü burada, "birçok burada'nın basit bir biraradalığı" ve böylelikle birçok mekânsal belirleme aracılığıyla aktarılan ve kendisinde "duyusal kesinliğin dolaysızlığı" açığa çıkmayan bir genel olarak, yukarı-aşağı, sağ-sol, ön-arka gibi tanımlamalar arasındaki yön ve konum farklarını içermektedir. Demek ki duyusal olarak anlaşılmış olan bireysel varlıklara dil aracılığıyla "ulaşılamayacağı", duyusal kesinliğin incelendiği üçüncü basamakta da ortaya çıkmaktadır. Çünkü dilsel kavram, "kendinde genel" olan[9] bilince aittir; bu bakımdan pek çok şey için vardır ve bireysel olana karşılık gelemez.

Hegel'in duyusal kesinliği incelediği her üç basamak da, tek tek nesnelerin ya da bireysel "ben"in söylenemezliği veya bildirilemezliği üzerinden gitmektedir. Her ne kadar Hegel bu sonuca çeşitli düşünüşlerdeki detaylar aracılığıyla ulaşmış olsa da, temel olarak her bir sorgulama basamağında şu argümana dayanmaktadır: Dilde ifade edilen genel kavramlar ile tek tekler olarak bulunan duyusal varlıklar arasında bir fark vardır. Bu argüman, her ne kadar ilk bakışta akla yatkın görünse de, ilaveten açıklamalar olmaksızın kanıtlanamaz. Hegel'in çözümlemesini daha kapsamlı açıklayabilmek için Gorgias'ın ya da Stilpon'un söylenemezlik veya bildirilemezlik öğretisi ile Kant'ın görü ile kavram arasındaki bilgikuramsal temel ayrımı vurgulayan savı göz önünde bulundurulmalıdır. Hegel'in kendisi de duyusal kesinlik çözümlemesinde, görüşlerini dolaylı olarak bu düşünürlerin öğretilerine dayandırmıştır.

2. "Duyusal Kesinlik"in Tarihsel ve Sistematik Açıdan Kimi Arkaplan Özellikleri Üzerine

Hegel'in Gorgias'ın öğretilerini en çok Sextus Empiricus'un bildirdiklerinden öğrendiği, onun *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inden anlaşılır. Hegel'e göre Protagoras gibi Gorgias da yalnızca antik sofistler arasında sayılmamalı, şüphe etmeyi daha da geliştirmiş olan septikler içinde de değerlendirilmelidir. Hegel büyük bir hayranlıkla Gorgias'ın "varlık ile varlık olmayan" arasındaki diyalektiğine ilgi göstermiş ve özellikle Gogias'ın varolanın söylenemezliği ya da bildirilemezliği argümanı üzerinde durmuştur.

Hegels Zeitauffassung – zum Beispiel als Tag Stunden, als Stunden wiederum Minuten, als Minuten Sekunden usw. enthält und insofern Allgemeines ist. Ebenso erweist sich im ostensiven Zeigen eines Gegenstandes das Hier, da es die räumlichen Richtungs- und Lageunterschiede des oben-unten, rechts-links, vorne-hinten usf. enthält, als "eine einfache Komplexion vieler Hier" und somit als ein durch viele räumliche Bestimmungen vermitteltes Allgemeines, dem als solches nicht die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit zukommt. Mithin ergibt sich auch im dritten Schritt der Prüfung der sinnlichen Gewißheit, daß das gemeinte sinnliche Einzelne durch die Sprache "unerreichbar" ist; denn der sprachliche Begriff gehört dem Bewußtsein als "dem an sich Allgemeinen"[8] an; insofern steht er für vieles und kann ein Einzelnes gar nicht treffen.

In allen ihren drei Argumentationsschritten läuft Hegels Prüfung der sinnlichen Gewißheit also auf die Unsagbarkeit oder Nichtmitteilbarkeit der einzelnen Gegenstände bzw. des individuellen Ich hinaus. Obwohl Hegel dieses Ergebnis durch in den Details zwar verschiedene Überlegungen erzielt, beruft er sich bei jedem dieser drei Prüfschritte doch im Grunde auf das Argument der Differenz zwischen dem in der Sprache zum Ausdruck gebrachten Allgemein-Begriff und dem sinnlich Seienden als Einzelnen. Dieses Argument, so einleuchtend es auf den ersten Blick erscheinen mag, ist ohne zusätzliche Erläuterungen nicht nachzuvollziehen. Zur näheren Explikation der Hegelschen Analysen sollen daher nun Gorgias' bzw. Stilpons Lehre von der Unsagbarkeit oder Nichtmitteilbarkeit des Existierenden sowie Kants These der erkenntnistheoretischen Grunddifferenz von Anschauung und Begriff herangezogen werden. Hegel selbst beruft sich bei der Analyse der sinnlichen Gewißheit indirekt auf diese Autoren.

2. Zu einigen historisch-systematischen Hintergründen der „Sinnlichen Gewißheit"

Aus den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* ist bekannt, daß Hegel mit den Lehren des Gorgias durch die Berichte bei Sextus Empiricus bestens vertraut war. Wie Protagoras zählt Gorgias für Hegel nicht einfach nur zur antiken Sophistik, sondern zur höher entwickelten Skepsis; große Bewunderung bringt er seiner Dialektik "vom Sein und Nichtsein" entgegen und hier insbesondere Gorgias' Argument der Unsagbarkeit oder Nichtmitteilbarkeit des sinnlich Seienden.

Sextus'un bildirdiklerine göre Gorgias'ın öğretileri -Hegel bu öğretileri Megaralı Stilpon'a da dayandırır- tek tek duyusal şeylerin dil aracılığıyla ifade edilemeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü dil varolan-gerçek-duyusal bir şey değildir, bu nedenle de duyusal şeyler dil aracılığıyla bildirilemez. Diğer yandan Gorgias'a göre dilin kavramları, duyusal izlenimler aracılığıyla nedensel bir etki yaratmaktadır. Çünkü kavramlar cisimsel şeyler olmadıkları halde kavramlar ile cisimsel şeylerin aynı duyu organları tarafından algılanması, onlar arasında doldurulamayan ve bildirilemeyen bir boşluğun oluşmasına neden olmaktadır.[9]

Hegel Gorgias'ın Sextus tarafından bilidirilen bu argümantasyonlarını, *Tinin Görüngübilimi*'nde ve aynı zamanda *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de kısmen hatta tamamen kabul etmektedir. Hegel, duyusal kesinliğin üçüncü basamağındaki nesnelere işaret etme düşüncesini dahi Gorgias'ın öğretisinden almış gibidir. Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de Gorgias'ın diyalektik görüşünü kesin olarak vurgulamaktadır: "*Tek tek nesneler* asla dile getirilemezler". Burada da duyusal kesinlikte varılan aynı sonuç kendini göstermektedir. Hegel bu bilgiyi çağındaki *sağduyu* felsefesiyle ilgisinde ele alarak mutlak gerçekçilik kuramıyla sınırlandırır. Bu kuram şu savı dile getirir: "Kişi tasarladığı müddetçe, nesneye kendisinin sahip olduğunu düşünür".[10] Çünkü duyusal varolanın "gerçek" olduğunu ve kesin bir şekilde kendinde bireyler olduğunu dile getiren tasarım, varolanın dil aracılığıyla bildirilmesini olanaksız kılmaktadır. Hegel'in görüşü en azından bu yöndedir.

Hegel'in duyusal kesinlik eleştirisini hangi kuramlara karşı yöneltiği ancak Gorgias'ın öğretilerine itiraz edildiğinde açık kılınabilir. Bunlar, *sağduyu* felsefesinin duyusal olarak verilmiş olanın ya da duyusal verilerin dolaysız bir kesinliğe sahip olduğunu iddia eden bilgikuramsal görüşleridir. Ancak Hegel'in bu tür bir gerçekçiliğe ya da verilere dayalı bir duyumculuğa karşı olan argümantasyonu sadece Gorgias'ın öğretileriyle açıklanamaz. Ayrıntılara bakıldıkça Hegel'in eleştirisini Gorgias'ın öğretilerine kıyasla daha kapsamlı bir çalışmayla ortaya koyduğu anlaşılacaktır.

Nach den Berichten des Sextus können gemäß der Lehre des Gorgias, die Hegel auch bei dem Megariker Stilpon festmacht, die sinnlichen Einzeldinge durch die Sprache nicht ausgesagt werden, da die Sprache kein existierendes, wirkliches Sinnending sei; daher seien die Sinnendinge durch die Sprache auch nicht mittelteilbar. Zwar werden gemäß Gorgias die Begriffe der Sprache durch sinnliche Eindrücke kausal gewirkt, weil Begriffe aber nicht Körperdinge sind und wie diese durch dasselbe Sinnesorgan wahrgenommen werden, bestehe zwischen Begriff und Körperding eine unüberbrückbare, nicht kommunizierbare Kluft.[9]

Diese Argumentationen des Gorgias bei Sextus nimmt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* sowie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zum Teil sogar wörtlich auf; auch den Gedanken des Zeigens der Gegenstände im dritten Schritt der sinnlichen Gewißheit scheint er bei Gorgias vorgefunden zu haben. Als entscheidend stellt Hegel dabei in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Gorgias' dialektische Einsicht heraus: "es kann gar nicht gesagt werden: *dieses* Einzelne". Es handelt sich hier also um eben dasselbe Resultat wie in der sinnlichen Gewißheit. Bezogen auf die *common sense*-Philosophie seiner Zeit schränkt Hegel diese Erkenntnis allerdings ein auf die Theorie des absoluten Realismus, "welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben".[10] Denn die Vorstellung des sinnlich Seienden als "Reelles", an sich gewisses Einzelnes macht es in dieser Theorie unmöglich, Seiendes durch die Sprache mitzuteilen – dies zumindest ist Hegels Auffassung.

Man kann durch den Rekurs auf die Lehren des Gorgias also verdeutlichen, gegen welche Theorien Hegel seine Kritik der sinnlichen Gewißheit richtet, nämlich gegen die Erkenntnistheorien des *common sense*, die das sinnlich Gegebene bzw. Sinnesdaten als eine unmittelbare Gewißheit behaupten. Durch Gorgias' Lehren allein läßt sich die Hegelsche Argumentation gegen solchen Realismus oder Datensensualismus jedoch nicht erklären. Denn in den Details ist Hegels Kritik weitaus elaborierter als diese.

Felsefe Tarihi Üzerine Dersler'de Hegel'in Gorgias'ın dilsel dayanma ya da kavram ile duyusal varolan arasındaki yapısal farka dair görüşünün "tekrar ortaya çıkmasıyla"[11] aynı zamanda Kant'ın öğretisine açıkça işaret ettiği görülecektir. Bu nedenle *Tinin Görüngübilimi*'ndeki duyusal kesinlik eleştirisi sadece Kant tarafından dile getirilen görü ile kavram arasındaki bilgikuramsal farklılık savı –bunu Hegel de örtük olarak ima etmiştir– daha da ciddiye alınırsa uygun bir şekilde kavranmış olacaktır.

Görü ve kavram arasındaki bilgikuramsal farklılık Kant'ın trasendental felsefesinin dizge kurucu ana kabulleri arasında sayılmaktadır. Kant *Duyulur Dünya Üzerine*'de (De mundi sensibilis) bu farklılığı *teklerin temsili* (repraesantatio singularis) ile *genelin temsili* (repraesantatio universalis) arasındaki ayrım olarak kendi kuramsal felsefesine sokar ve bu ayrımdan bir daha vazgeçmez. Hegel bu ikiliği Kant'ın dizgesinde daha fazla temellendirilmeyen yetiler-psikolojisiyle ilgili koşul olarak belirleyen seçkin eleştirmenler arasında sayılır. Ancak Hegel, bu eleştirisine rağmen "Duyusal Kesinlik"te Kant'ın görü ile kavram arasında yapmış olduğu ayrımın temel düşüncesini kendine mal etmiş ve duyusal kesinliğin dolaysız bilme olma iddiasına karşı bu düşünceyi desteklemiş görünmektedir. O halde şimdi sorulması gereken soru Hegel'in Kant'ın öğretisini hangi noktalarda benimsediğidir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transendental Estetik bölümünde (B), özellikle de mekân üzerine olan üçüncü ve dördüncü argümanlar ile zaman üzerine olan dördüncü ve beşinci argümanlarda, zaman ve mekânın birer kavram değil, görü olduğunu göstermektedir. Bu noktada Kant'ın argümatasyonunun özünde yer alan düşünceler ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre görü, bize nesneleri duyusal alırlık aracılığıyla dolaysız yoldan veren bilgidir. Görü, "kesin işaretler yoluyla" [12] nesnelerle ilişkilendirilemediği için yani başka tasarımlar aracılığıyla doğrudan nesnelere bağlanamadığı için, genel olarak değil bireysel olarak ortaya çıkar. Yani görü, *teklerin temsilidir* (repraesentatio singularis):

So findet sich in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* denn auch der konkrete Hinweis Hegels auf Kant, bei dem Gorgias' Argument des strukturellen Unterschiedes zwischen sprachlicher Bezugnahme bzw. Begriff und sinnlich Seiendem "wieder hervorgetreten ist".[11] Die Kritik der sinnlichen Gewißheit in der *Phänomenologie des Geistes* wird man daher nur unter weiterer Berücksichtigung von Kants These der erkenntnistheoretischen Differenz zwischen Anschauung und Begriff adäquat erfassen, auf die Hegel hier – verdeckt – anspielt.

Zu den grundlegend systembildenden Annahmen der Kantischen Transzendentalphilosophie zählt die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff. Kant hat diese Unterscheidung in *De mundi sensibilis* als Differenz von *repraesentatio singularis* und *repraesentatio universalis* in seine theoretische Philosophie eingeführt und dann im Grunde nicht wieder aufgegeben. Hegel zählt zu den prominentesten Kritikern, die diese Dualität als eine nicht weiter begründete vermögenspsychologische Voraussetzung des Kantischen Systems gebrandmarkt haben. Trotz dieser Kritik scheint sich Hegel in der "Sinnlichen Gewißheit" aber des Grundgedankens der Kantischen Differenzierung zwischen Anschauung und Begriff zu bemächtigen und gegen den Anspruch der sinnlichen Gewißheit auf unmittelbares Wissen einzusetzen. Zu fragen ist nun, in welchen Punkten er die Kantische Lehre aufgreift?

In der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* (B) zeigt Kant insbesondere im dritten und vierten Raum- sowie im vierten und fünften Zeitargument, daß Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind. Nur auf den Kerngedanken der Kantischen Argumentation kommt es an dieser Stelle an. Nach Kant ist Anschauung diejenige Erkenntnis, durch die uns Gegenstände aufgrund sinnlicher Rezeptivität unmittelbar gegeben werden. Da sich die Anschauung auf Gegenstände nicht "vermittelst gewisser Merkmale"[12], also nicht mittelbar durch andere Vorstellungen bezieht, stellt sie nicht Allgemeines, sondern Einzelnes vor – sie ist *repraesentatio singularis*:

"Sadece tek bir nesne aracılığıyla verilen tasarım görüdür".[13] Böyle bir niteliğe sahip olan görü, "içinde sonsuz sayıda tasarımı" barındırır ve Hegel'in duyusal kesinlik incelmesinin üçüncü basamağında örnek verdiği üzere ve belirli bir mekân/mekânlar ya da belirli bir zaman/zamanlar ilgisinde ele aldığı gibi kendi içinde sınırlamalar olarak ele alınır. Yani belirli bir duyusal görü, yalnızca bireysel olarak temsil edebilir; çünkü yalnızca nesnelerin dolaysız olarak doğrudan bireysel olana dayanması durumunda mevcut olabilir. Hegel'in argümantasyonunun dayandığı duyusal görünün kendine özgü bu niteliği, kavramın genelin tasarımı olarak ya da *genelin temsili* (*repreasentatio universalis*) olarak ele alınışıyla yüzleştirildiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Kantçı öğretiye göre, kavram –görünün tersine– birçok tasarımı kendi içinde değil kendi altında barındırır; böylece "ortak işaret" işlevini görür.[14] Yani kavram, bireysel olanı değil, geneli temsil eder. Örneğin "ağaç" kavramıyla doğadaki meşe ağacı, kayın ağacı, gürgen ağacı gibi ağaçlar tasarlanır. Esasen kavram, Kant'ın trasendental mantığında tanımladığı gibi kendisi aracılığıyla "çeşitli tasarımların ortak bir tasarım altında"[15] düzenlenmesini sağlayan bir "işlev" niteliğindedir. Böylelikle kavram, niteliklerin biraradalığından farklı bir şey değildir ve altında ona ait olarak yer alan tek tek durumlara ortak bir yapı kazandıran analitik özdeşlik olarak düşünülür.

Bu durumda görü ile kavram ve onların şematizm aracılığıyla uzlaştırılması hakkında Kantçı öğretinin açıklanması gerekli değildir. Kant'ın özgün şematizm kuramını Hegel zaten reddetmektedir. Hegel tarafından reddedilmeyen şey, Kant'ın kavramı "genel"in, görüyü de "bireysel"in tasarımı olarak ele aldığı genel tanımlamasıdır. Hegel, duyusal kesinlik eleştirisinde bu tanımlamaları, duyusal ya da doğal bilinci dolaysız bilmenin karakterinden yoksun bırakan önemli bir argüman olarak ele almaktadır. Çünkü bireysel olarak kendi belirlenmişliği içindeki varolan, genel olarak kendi belirlenmişliği içindeki soyut kavram aracılığıyla asla anlaşılamaz. Bireysel ile genel arasındaki ayrımın kendine özgü bu durumu, Gorgias'ın öğretisinde görülmez. Hegel bu konudaki görüşünü, Kant'ın görü ve kavram arasındaki ayrıma dayanan öğretisinden almış görünmektedir. Peki, Kant'ın görü ve kavram arasında yapmış olduğu bu ayrımın *Tinin Görüngübilimi'ndeki* "Duyusal Kesinlik" bakımından önemi nerededir?

"Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung."[13] Als solche enthält sie "eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich", so wie der eine Raum Räume oder die eine Zeit Zeiten, was auch Hegel im dritten Schritt der sinnlichen Gewißheit anführt, als Einschränkungen in sich befaßt. Die so bestimmte sinnliche Anschauung kann mithin nur Einzelnes repräsentieren, da eine solcherart unmittelbare, direkte Gegenstandsbezugnahme nur auf Einzelnes stattfindet. Dieses Spezifikum der sinnlichen Anschauung, auf das auch Hegel seine Argumentation stützt, tritt deutlicher zutage in der Konfrontation mit dem Begriff als Vorstellung des Allgemeinen oder als *repraesentatio universalis*.

Im Gegensatz zur Anschauung enthält nach Kantischer Lehre der Begriff verschiedene Vorstellungen nicht in sich, sondern unter sich und er fungiert dabei als ihr "gemeinschaftliches Merkmal"[14]. Ein Begriff repräsentiert daher nicht das Einzelne, sondern das Allgemeine, wie zum Beispiel durch den Begriff "Baum" die vielen einzelnen, in der Natur vorkommenden Bäume wie Eichen, Buchen, Lerchen usw. vorgestellt werden. Genaugenommen ist der Begriff eine "Funktion", da durch ihn, wie Kant in der transzendentalen Logik definiert, "verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen"[15] geordnet werden. Begriff ist somit nichts anderes als eine Komplexion von Merkmalen, vorgestellt als die analytische Identität dessen, was vielen Einzelfällen, die unter ihn gehören, gemeinschaftlich zukommt.

An dieser Stelle ist keine detaillierte Erörterung der Kantischen Lehre von Anschauung und Begriff und ihrer Vermittlung durch den Schematismus vonnöten. Kants originäre Theorie des Schematismus lehnt Hegel ohnehin ab. Der Sache nach nicht abgelehnt wird von ihm aber Kants generelle Bestimmung des Begriffs als Vorstellung des "Allgemeinen" und der Anschauung als Vorstellung des "Einzelnen" oder des "Dies". In seiner Kritik der sinnlichen Gewißheit gelten Hegel diese Bestimmungen als entscheidendes Argument, dem sinnlichen oder natürlichen Bewußtsein den Charakter des unmittelbaren Wissens abzusprechen, da das Seiende in seiner Bestimmtheit als Einzelnes durch den abstrakten Begriff in seiner Bestimmtheit als Allgemeines nie erfaßt werden kann. Dieses Spezifikum der Differenz zwischen Einzelnem und Allgemeinem kommt in Gorgias' Lehre nicht vor; es sieht so aus, als nehme es Hegel aus Kants Lehre von Anschauung und Begriff auf. Worin besteht nun aber der Erklärungswert der Kantischen Unterscheidung für die "Sinnliche Gewißheit" in der *Phänomenologie des Geistes*?

3. Sonuç

Kant'ın "Duyusal Kesinlik" üzerinde doğrudan bir etkisi olduğu iddia edilemez. Bununla birlikte, Hegel'in duyu bilgisinin dolaysızlığına karşı yerinde argümanları, bazı temel noktaları bakımından, Kant'ın görü ile kavram üzerine olan öğretisi aracılığıyla daha somut kavranabilir. Duyusal bilinç dolaysız değildir; çünkü biz mekânsal-zamansal durumların böyle bir bilinci içinde her zaman yalnızca bireysel olana bakarız. Bilen olarak bilincin nesnelerle ilişkisinin dolaylı olması, sadece kavramlar aracılığıyla mümkündür. Bu argüman, biz ancak dil ve kavramı, Hegel ve Kant gibi *genelin temsili* (repreasentatio universaslis) olarak ele aldığımızda geçerli olacaktır. Bu sayede birçok bireysel tasarım, genel bir tasarım altında düzene konabilecektir.

Elbette ne Kant ne de Hegel bu temel ayrım üzerinde ısrar eder ve teklerle kurulan bu ilişkinin akıl almaz olduğunu düşünür. Kant, kendi kuramında görü ve kavramın şemalar aracılığıyla uzlaştırılmasını gerekli görmekte; Hegel ise duyusal kesinliğin epistemik açıdan eksik göründüğünü ve "algılama" sürecinde bir şeyi doğru kabul etmenin aşılması gereken biçimi olduğunu belirtmektedir. Bu sonuç Hegel'e naif gerçekçiliğe karşı ve dış dünyanın gerçekliğine karşı tam anlamıyla dile getirilmemiş kuşkucu bir argümanı yapılandırma yolunu açmaktadır. Dış nesneler "mutlak tekliğindeki bütünüyle kişisel ve bireysel şeyler"[16] olarak ele alındığı sürece, genel-tasarımlar olan kavramlar aracılığıyla kavranamaz, dahası onların varlığı da kanıtlanamaz. Böylelikle gerçekçiliğin deneyci iddiası, yani cisimsel şeyleri ya da duyusal verileri, kavramsal bir envanterden yararlanmaksızın dolaysız olarak bilme iddiası kendisiyle çelişmektedir. Hegel, duyusal kesinlik üzerine geliştirdiği düşünceleri sonucunda Kant'ın da kendi yaklaşımında olduğu gibi içinde bulunduğumuz yüzyılda Wilfrid Sellars'ın ileri sürdüğü etkili argümanı, önceden kullanmıştır.[17] Günümüzde John McDowell tarafından daha da geliştirilen bu argüman, "verilmiş olanın mitosu"na karşıttır. Bütün bir bilme ya da deneyim ve bilgi, Sellars'a göre aslında kavramsal yetilere dahildir. Böylelikle verilmiş olan bir şeyin anlatımının, duyusal bir fenomen olarak, tamamen kesin ve dolaysız bir bilme olarak geçerli olduğunu söylemek, bilgikuramsal açıdan kabul edilir değildir.

---

3. Schlußfolgerungen

Der direkte Einfluß Kants auf die "Sinnliche Gewißheit" ist nicht nachweisbar. Allerdings lassen sich Hegels recht Argumente gegen die Unmittelbarkeit sinnlichen Wissens durch die Kantische Lehre von Anschauung und Begriff in einigen wesentlichen Punkten konkreter fassen. Sinnliches Bewußtsein ist nicht unmittelbar, weil wir in solchem Bewußtsein raum-zeitlicher Gegenstände immer nur Einzelnes anschauen. Eine wissende Bezugnahme des Bewußtseins auf Gegenstände ist jedoch nur mittelbar durch Begriffe möglich. Dieses Argument ist aber nur gültig, wenn wir Sprache und Begriff wie Kant und Hegel als *repraesentatio universalis* verstehen, in der viele Einzelvorstellungen unter eine gemeinschaftliche Vorstellung geordnet werden. Natürlich bleiben weder Kant noch Hegel bei dieser Fundamentaldistinktion stehen und sie halten die Bezugnahme auf einzelnes auch nicht für unergründlich. Kant sieht in seiner Theorie das Erfordernis, Anschauung und Begriff durch Schemata zu vermitteln; anders Hegel: für ihn erweist sich die sinnliche Gewißheit als epistemisch defizitär und als in der "Wahrnehmung" aufzuhebende Weise des Fürwahrhaltens. Dieses Ergebnis erlaubt es ihm sogar, gegen den naiven Realismus ein wohl nicht ganz ernst gemeintes skeptisches Argument gegen die Realität der Außenwelt zu konstruieren, nämlich insofern äußere Gegenstände als "absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge"[16] durch Begriffe als Allgemeinvorstellungen ja nicht erfaßt und ihre Existenz folglich auch nicht bewiesen werden kann. Die empiristische Behauptung des Realismus, die Körperdinge oder Sinnesdaten ohne Inanspruchnahme eines begrifflichen Inventars unmittelbar zu wissen, widerspricht sich damit selbst. Hegel antizipiert mit seinen Überlegungen zur sinnlichen Gewißheit – wie in Ansätzen auch Kant – das in unserem Jahrhundert von Wilfrid Sellars formulierte einflußreiche Argument gegen den "Mythos des Gegebenen", das gegenwärtig von John McDowell weiterentwickelt wird.[17] Alles Wissen oder Erfahrung und Erkenntnis überhaupt, so Sellars, involviert begriffliche Leistungen, so daß die Rede von einem Gegebenen, das als sinnliches Phänomen schon als sicheres, unmittelbares Wissen gelten kann, erkenntnistheoretisch unzulässig ist.

Bu çıkarımında Sellars, Hegel ve Kant ile hemfikirdir. Ancak bu çıkarımın Hegel'de Kant'da ve Sellars'taki ayrı ayrı yorumlanışlarına baktığımızda onların kuramlarında bu ortak özelliğin yanında, özellikle bilmeyle ilgisinde metafizik ya da eleştirel iddia bakımından temel sistematik farklar göze çarpacaktır. Hegel ve Sellars, duyusal kesinlik hakkındaki bilgi sorunuyla ilgisinde, bilgikuramsal temelciliğin bilmenin kavramsal yapısı aracılığıyla her durumda nasıl yumuşatılacağını gösterirler; bunu yaparken Kant'ın görü ve kavram arasında yapmış olduğu ayrımdan, onları teklerin ve genellerin tasarımları olarak belirleyerek, yardım alırlar.

Kaynakça:

- Bowman, B.: "Sinnliche Gewißheit". Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus, Berlin 2003.
- DeNys, M.J.: 'Sense-Certainty'and Universality: Hegel's Entrance into the Phenomenology of Spirit. International Philosophical Quarterly (1978) 18, s. 445-465.
- Düsing, K., Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit, Hegel-Studien 8 (1973), s. 119-130.
- Heidemann, D.H.: Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung, Berlin/New York 2007 (Bölüm IV, § 28).
- Heidemann, D.H.: Hegels Realismus-Kritik. Philosophisches Jahrbuch (2002) 109, s. 129-147.
- Hyppolite, J. : Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Cilt 1, Paris 1946.
- Kettner, M.: Hegels 'Sinnliche Gewißheit'. Diskursanalytischer Kommentar, Frankfurt a.M. /New York 1990.
- Westphal, K.R.: Hegel's internal critique of naive realism, Journal of Philosophical Research 25 (2000), s. 173-229.
- Wiehl, R.: Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, Ek 3, 1966, s. 103-134.

In dieser Diagnose stimmt er mit Hegel – wie auch mit Kant – überein; die nähere Deutung dieser Diagnose bei Hegel, Kant und Sellars dürfte neben dieser Gemeinsamkeit aber noch grundlegende systematische Unterschiede ihrer Theorien zutage fördern, insbesondere den metaphysischen oder kritischen Anspruch auf Erkenntnis betreffend. Für das Erkenntnisproblem der sinnlichen Gewißheit läßt sich mit Hegel und Sellars aber auf jeden Fall zeigen, wie der epistemologische Fundationalismus durch das Argument der begrifflichen Struktur unseres Wissens aufgeweicht werden kann, und zwar indem man die Kantische Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff als Vorstellungen von Einzelnem und Allgemeinem zu Hilfe nimmt.

Literaturhinweise:

Bowman, B.: „Sinnliche Gewißheit". Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus, Berlin 2003.

DeNys, M. J.: ‚Sense-Certainty' and Universality: Hegel's Entrance into the Phenomenology of Spirit. In: International Philosophical Quarterly (1978) 18, S. 445-465.

Düsing, K., Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit, in: Hegel-Studien 8 (1973), S. 119-130.

Heidemann, D. H.: Der Begriff des Skeptizismus. Seine systematischen Formen, die pyrrhonische Skepsis und Hegels Herausforderung, Berlin/New York 2007 (Kapitel IV, § 28).

Heidemann, D. H.: Hegels Realismus-Kritik. In: Philosophisches Jahrbuch (2002) 109, S. 129-147.

Hyppolite, J. : Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Bd. 1, Paris 1946.

Kettner, M.: Hegels ‚Sinnliche Gewißheit'. Diskursanalytischer Kommentar, Frankfurt a.M./New York 1990.

Westphal, K. R.: Hegel's internal critique of naive realism, in: Journal of Philosophical Research 25 (2000), S. 173-229.

Wiehl, R.: Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Studien, Beiheft 3, 1966, S. 103-134.

1 Makalenin sonunda yer alan Kaynakça, farklı yorumlardan örnekler sunmaktadır.

2 *Phänomenologie des Geistes*: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke,* Cilt 9, (yay.) v.W. Bonsiepen ve R. Heede, Hamburg 1980'e göre alıntılanmıştır, krş. s. 63.

3 Krş. *Phänomenologie des Geistes* s. 63

4 Agy. s.65

5 Krş. Agy. s. 66

6 Agy. s. 67.

7 Agy. s. 68.

8 Krş. Agy. s. 70

9 Krş. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel, *Theorie Werkausgabe* Cilt 18, (yay.) v.E. Moldenhauer ve K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1971, s.434'ten itibaren; ayrıca Sextus Empiricus'un bunlar üzerine bildirilerinin yeraldığı *Adversus Logicos*, I, s.65'ten itibaren ve s.83-85 (yay.) R.G. Bury, Cilt 2, London/Cambridge 1957.

10 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* , s. 440

11 Agy.

12 *Kritik der reinen Vernunft* , (yay.) v.R. Schmidt, Hamburg 1956, B 33.

13 Agy. B 47

14 Agy. B 40

15 Agy. B 93.

16 *Phänomenologie des Geistes*, s. 69.

17 Krş. W. Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge/London 1997, özellikle s.68'ten itibaren; J. McDowell: Mind and World, Cambridge 1996.

---

1 Die Literaturhinweise (siehe unten) bieten eine Auswahl unterschiedlicher Interpretationen.

2 Die *Phänomenologie des Geistes* wird zitiert nach G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, vgl. hier S. 63.

3 Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 63.

4 Ebd., S. 65.

5 Vgl. ebd., S.66.

6 Ebd., S.67.

7 Ebd., S.68.

8 Vgl. ebd., S.70.

9 Vgl. Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 18, hg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1971, S.434ff. sowie die Berichte über sie bei Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, I, 65ff. und 83-85 in der Ausgabe von R.G. Bury (Hg.), Bd. 2, London/Cambridge 1957.

10 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S.440.

11 Ebd.

12 *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Hamburg 1956, B 33.

13 Ebd., B 47.

14 Ebd., B 40.

15 Ebd., B 93.

16 *Phänomenologie des Geistes*, S.69.

17 Vgl. W. Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge/London 1997, insb. S.68ff. und J. McDowell: Mind and World, Cambridge 1996.

Hegel'in Mirası Nedir ve Bu Mirasla Ne Yapılabilir?

Rolf-Peter Horstmann Çeviri: Nezihe Dede

Hegel'le ve onun entelektüel mirasıyla ilgilenmek, günümüz felsefe çevrelerinde, zihnin derin bir halini ve şeylere ilişkin sakin bir merakı gerektiren, nostaljik ve anlaşılmaz bir çaba olarak görünmektedir. Teoride ve pratikte, yeni ve heyecan verici 'worldmaking' yöntemleri kurmakta başarılı olduktan sonra, kendi kültürlerinin tarihi veya bir çeşit dünya görüşünün doğuşu ve hatta kendi felsefi inançlarının derin kökleriyle ilgilenmeye çalışan insanlar için, bu konu son derece meşru ama belki biraz sıkıcı görünür. Hegel'in entelektüel mirasına ilgi göstermek, 'modern tartışmalar' olarak ifade edilen konulara katkıda bulunmak için, yapılması gerekli olan hiçbir şeye değinmeyen ya da dikkat çekici yeni bir problemi çözmeyen bir şey olarak görünmektedir. Bu, daha çok, birinin uzun ve yalnız bir kış gecesinde, bir adamın 20 yıl evli kalıp, 10 yıl önce kendisini boşayan karısının, kendi temel hayat görüşlerine bir etkisi olup-olmadığı düşüncesine kapılmasıyla, hemen hemen aynı şekilde insanı meşgul eden bir şey. İnsanlar resmi eşleriyle ya da Hegel'in mirasıyla ilgilenip-ilgilenmedikleri gibi bu türden nostaljik soruların içine çekilebilir – özel ya da entelektüel yaşamlarında bir fark yaratmayacağı düşüncesi nedeniyle, ortaya çıkan cevaplar, onlar için meşgul olunacak kadar önem taşımasa bile...

Gerçi, aranızda, Hegel'in entelektüel mirası sorusunda karakterize edilen durum tespitiyle hemfikir olacak çok fazla insanın olduğuna inanmasam da, öte yandan bunun da değinilmesi gereken bir nokta olduğuna inanıyorum. Bu durum, Hegel felsefesine karşı, açıkça varolan ve tamamen de haksız çıkarılamayacak bir tavrı yansıtır. Bu görüş, özellikle, düşüncelerimizin bir sapağı olduğu ispatlanan Hegel'in felsefi çalışmasında yankı bulan her neyse onun, felsefi olarak ilgilenmemiz gereken bir nokta olduğu düşüncesi tarafından karakterize edilir. Bu görüşü paylaşan insanlar için, Hegel felsefesi sadece demode değil, aynı zamanda çağ-dışıdır. Ve Hegel'le ilgilenmek, bazı entelektüel çevrelerin fazla düşkün olduğu nostaljik aktivite ilgisinin bir diğer örneğidir.

Fakat Hegel'in mirasının günümüz felsefesindeki konumunu sorgulama kaygısına, sadece bu türden bir görüşün taraftarı olanlar sahip olmamalıdır. Bu duygu, daha fazla sayıdaki birçok kuşkucu soruyu doğuracak olan birçok görüşün arka planına karşı duran bir teşebbüsü takdir etme noktasında da belirmelidir. İlk görüş, özellikle son 50 yıl ve belki de daha fazlası boyunca, özellikle İngilizce konuşan dünyanın felsefi arenasında olup-biten için, önemli bir bağ olarak Hegel'in rol oynadığı, herhangi bir şey beklentisi için bir sebep olmadığıdır. İnanma noktasında sahip olduğumuz birçok şey gibi, her şey şu an değişiyorsa, yeniden uyanan bu ilginin nedeni nedir ve Hegel'le ilgilenenler ne yapmalıdır? İkinci görüş ise, Hegel'in özellikle modern standartlara göre, oldukça 'anlaşılmaz bir düşünür' olarak kabul edilmesine ilişkindir. Eğer Hegel'le ilgili bir sır varsa, bu sır hala çok iyi korunmaktadır. Bu durum ve tavra göre, Hegel'e olan ilgi sadece tarihsel ya da doksografik değil, şimdilerde çekici olabileceği düşüncesiyle, bir düşüncenin öğelerini yeniden canlandırma projesine ilişkin girişimde bulunan birinin, gerçekten bu rahatlığı hissetmesiyle kaygılanmasıdır.

Hegel'le ilgili bir konuşma, bir tür üçlülüğe varan bir bütünlüğü talep eder. Bu nedenle, üçüncü bir gözlem eklememe izin verin. Hegel'in felsefi çalışması, holistik eğilimler vaat edilen paradigmatik bir felsefi biçim içinde sunulur. Bu eğilimler, onun 'sistem-felsefesi' olarak adlandırılan şeyin taraftarı olmasının nedenidir. Onun zamanından bu zamana, Hegel düşüncesindeki 'sistem felsefesi' çağ-dışı kalmıştır ve ben biliyorum ki, şu an, hiç kimse, felsefede holistik bir yaklaşımın sistem versiyonuna ikinci bir şans vermeyi gerçekten istememektedir. Bununla beraber, Hegel için, sistem fikrini bir felsefi teorinin kurucusu olarak varsayma noktasında iyi nedenler varsa, daha sonra birileri, Hegel'i mirası bizim için değerli olan bir filozof olarak düşünmenin olanağı üzerinde kaygıya düşer.

Hegel'in mirasına yenilik yeni bir bakışa sahip olma isteğine neden olan şüpheyi arttırması gereken bu türden görüşler, onun düşüncesinin bazı öğelerinin çağdaş sorunların tartışması içine entegre edilmesi isteği haline gelecektir. Bundan dolayı, insanlar Hegel felsefesindeki güvenilir şeyleri kullanmak isteyeceğinden, Hegel felsefesi gerçekten onlar için bulaşmak istemeyecekleri bir şey olmayacaktır.

Gerçi, itiraf etmeliyim ki "Hegel'le ne yapabiliriz?" sorusunda, bazen buna inansam da, şu an burada bu düşünce çizgisini takip etmek istemiyorum. Bunun yerine, bu parça parça yaklaşıma cevap veren iki soru belirleyeceğim. İlki; Hegel'in felsefi mirasıyla yüzleşmek zorunda kalan birinin neyle karşı karşıya olduğudur. İkincisi ise; Hegel mirasının parçalarını diğerlerinden izole ederek kullanmanın mümkün olup olmadığı ve ne ölçüde mümkün olduğudur. Yazımın ilk kuramında, Hegel'in entelektüel mirasında kritik olduğunu düşündüğüm noktaların ne olduğuna ilişkin oldukça kabataslak bir açıklama yapmaya çalışacağım. İkinci kısım ise ikinci soruya cevap olarak düşünüldü. Sonunda ise, Hegel'in mirasıyla ilgileneceği zaman bir kişinin sahip olması gereken ilgili seçeneklere dikkat çekeceğim.

I

Hegel'in entelektüel mirasıyla ne yapılabileceğini bulmak için, mirasın ne olduğu sorusunu ilkin konumlandırmalıyız. Ben, bu mirası, eğer Hegel'in felsefi fikirlerinin ve inançlarının bütününün toplamı olarak düşünürseniz oldukça kapsamlı (reichhaltig) olan ihtilafsız bir iddia biçiminde ele alıyorum. Onun eserleri, sadece kendi adıyla yayınlandığı kitap ve yazıları içermekle kalmayıp, ayrıca ölümünden sonra başkaları tarafından Hegel'in adı kullanılarak yayınlanan çok sayıdaki çalışmayı da içerir. Hemen hemen Hegel'in belirlemediği herhangi bir bilgi alanında olmayan herhangi bir konuyu düşünmek zordur. Mantıktan matematiğe, antropolojiden estetiğe, tarihten psikolojiye, doğal çalışmaların geniş alanı olarak jeolojiden botaniğe, yaşam bilimlerine - bildiğimiz kadarıyla, Hegel'in tüm bu disiplinler hakkında söylediği bir şeyler vardır.

Gerçi Hegel'in felsefi sistem olarak adlandırdığı şeye entegre etmeye çalıştığı özne meselesinin önemli bir bölümü etkileyici olsa da, günümüzde Hegel mirasını, bu özne meseleleri bakımından gerçek düşüncesini ele alarak düşünen çok fazla insan olduğundan şüpheliyim. Özellikle, doğal fenomene ilişkin öğretileri örneğin; fiziksel bedenlerin davranışı asitler ve bazlar arasındaki karşılıklı ilişki ya da doğadaki jeolojik ve diğer gelişimsel yollara ilişkin ifadeleri, çağdaş bir bilim adamının bu fenomenleri anlama noktasında güvenilir ve kapsamlı bir katkı olarak kabul etmesi şöyle dursun, sıradan bir eğitimden geçmiş bir insana bile temas etmez. Bu, Hegel'in bu tür konularda hiçbir bilgisinin olmadığı anlamına gelmez, sadece doğanın ve doğa fenomeninin çok farklı bir kavramsallaştırma yolunun başarılı olduğunu ifade eder. Bununla beraber, çağ-dışı kalan sadece Hegel felsefesinin bu kısmı değildir. Aynı şeyler Hegel'in 'Mantık' diye adlandırdığına ilişkin bulguları bakımından da söylenebilir. Ne bugün, ne de Hegel'in kendi zamanında hiç kimse bu bulguların geleceğinin parlak ya da verimli olduğu düşüncesinde değildir. Fakat sadece bu da değil. Kaynağını Tin felsefesinden alan en etkili bazı teorileri bile oldukça çağ-dışı bir görüntü vermektedir. Siyaset felsefesi bünyesindeki mirasa dayalı anayasal monarşi savunusunu düşündüğünüzde ya da sanatın sonu ve tarihin sonu hakkında iddialarını ele aldığınızda, bu noktaların hiçbiri gerekli ya da en azından felsefi olarak ilgilenmek için çekici bulabileceğimiz, başka herhangi bir şeye kolayca eklenebilecek türden değildir.

*Bu türden görüşler, esasen bir bütün olarak artık bizim için gerçek bir değere sahip olmayan bu mirasın yine de zengin bir miras olduğu şüphesine götürebilir. Hegel'in felsefenin ne olduğuna ilişkin öne sürdüğü tanımlardan biri hesaba katıldığında, bu sonuç sürpriz de olmaz. Eğer felsefe onun dediği gibi zamanın düşüncelerde çerçevelenişi (ihre zeit in Gedankan Gefasst) ise, bu sonuç değişmiştir. Hegel'in zamanı bizim zamanımız değildir ve onun felsefi olarak ifade etme ihtiyacı duyduğu şeyler artık bizi etkilememektedir. Bu düşünce çizgisi, bizi Hegel'in felsefesine bakmayı, gotik katedrallere bakmakla aynı yola sevk eder. Bu felsefe gibi, bu katedraller de, eski kültürlerin başarılarının etkileyici ve güçlü dokümanları olarak algılanmalıdır. Onların biçim için değeri, şu an ne düşündüğümüz ve hissettiğimizin otantik tanıklığını değil, varlıklarındaki estetik hayranlığın paradigmatik objelerini ve olanaklı olduğu kadar iyi bir şekilde koruyarak, onlarla ilgilenme ödevini içerir.

Gerçi Hegel'in mirası sorusundaki bu perspektif, büyük ölçüde geçerli olandır, fakat olanaklı tek perspektif değildir. Bu sorunun üstesinden gelmenin diğer bir yolu, Hegel'in kendi mirasından ne anladığını sunmaktır. Bu soru, onun bize bıraktığı ve bizim takdir etmemizi beklediği şeyin aslında sisteminin materyal tarafı olarak adlandırılan, fakat sistemi bir bütün olarak organize eden temel inançlar ve ilkeler dizisi olmadığını ortaya koyabilir. Hegel'in mirasına bu yoldan bakmak için, Hegel'in felsefi amaçlarına geri gitmek gerekir, çalışmasından yavaş yavaş elde edilene kadar.

İlkin, Hegel'in felsefi düşüncesindeki temel amaç, farklı açılım ve görüntü formları içinde gerçekliğin bütününü, tek bir varlığın kendini açma aktivitesinden ibaret gören bir sürecin sonucu olarak anlaşılmalıdır. Bu amacın kendisi Hegel zamanının felsefe çevresi ve koşulları göz önünde bulundurulduğunda değersiz görülmektedir. Bu durum Hegel'i sadece, Reinhold, Fichte ve Schelling'in ilk dönemi gibi, Kant'ın felsefi mirasından aldıkları bir ya da diğer bir ilke merkezi etrafında kurularak yola çıkan çeşitli felsefi sistemlerin uzantısını takip eden uzun çizgide konumlandırır. Hegel'in temel amacını ilginç kılan ise, Hegel'in bu amacı onu felsefi çağdaşlarından ayrı olarak konumlayan özel birkaç iddiasıyla bağlantı içinde düşünmesidir. Bu iddiaların üçü belirtilmelidir, çünkü bunlar Hegel'in en temel inançları olarak kabul edilenleri oluşturmaktadır.

İlk iddia, ontolojik olandır. Bu iddia gerçekliğin bütünü olan, kendini açan varlığın, akıl (Vernunft) olarak anlaşılmasıdır. Anlaşılıyor ki, bu akıl kavramı normal psikolojik akıl kavramımızla çok az ilgilidir. İkinci iddia, metodolojik olandır. Hegel, temel amacının bir felsefi teori olarak gerçekleşmesinin, kendinden önceki bütün Batı felsefe geleneğinden tamamen farklı düşünme yollarını gerektirdiğine inanır. Bu inancın nedeni, Hegel'in gerçekliğin ne olduğunu bulmak istiyorsak, gerçekliği anlamak için geleneksel yaklaşımları terk etmemiz gerektiğine inanmamızı istemesidir. Üçüncü iddia ise epistemolojik olandır. Bu, bilginin (Erkenntnis) ancak ben-bilgisi olarak düşünülebilmesi iddiasıdır.

Şimdi, ben bu üç iddiayı tartışmasız Hegelci iddialar olarak alıyorum. Bu nedenle, tüm bunların güvenilirliği ile ilgili bir şüpheye gerek yoktur. Bununla beraber, bu iddiaların varacağı nokta sadece iddiaların açık olmayışlarından ötürü ihtilaflı değil, öte yandan bu iddialarla bağlantılı pek çok sonuç da bir o kadar ihtilaflıdır, eğer onları ciddiye alırsanız... Şanslıyım ki, bu çalışmada Hegel'in bu iddialarla gerçekten ne anlatmak istediği ve ne vaat ettiğine ilişkin kusursuz bir hesap verme yükümlülüğünde değilim. Ben, bu iddiaları sadece, Hegel'in kendi mirasının ne olduğu hakkında düşündüklerini kabul edeceksek, hemfikir olmak için hazırlıklı olunması gereken soruya, bu iddiaların ışık tuttuğu ölçüde ele almak için buradayım. Bu nedenle benim ifade ettiklerim, bu iddiaların Hegel'in felsefi dünya görüşü içerisindeki rolleri üzerine kısa yorumlarla sınırlıdır.

Bu iddiaların ilki, yani ontolojik iddia, Hegel felsefesinin tümünü açıklığa kavuşturan gerçeklik iddiası üzerinedir, çünkü bu iddia Hegel'in felsefi isteğinin odağını açığa vurur. Bu istek, tam anlamıyla gerçekliğin monistik açıklaması olarak adlandırılanı kurmaktan ibarettir. Bu türden bir açıklama her şeyin özü olarak ele alınan tek bir ilke ifadesinde varolanı anlamayı kasteder. Monist bir filozofa göre, bir şeye ilişkin doğru bir anlamaya sahip olmak ya da bir şeye ilişkin ikna edici bir açıklama yapmak, anlaşılan ya da anlatılan olarak öne sürülen her neyse, onun monistik bir ilke ya da töz olarak sunulanın (Leibniz: parabol dairenin ifadesidir),ya görünümü (Spinoza beden Töz'ün görümüdür), ya da nesneleşmesi (Hegel: doğa, Tinin nesneleşmesidir) olduğunu gösterme durumudur.

Monist ilke adayı olduğu kadar çok sayıda monist teori de vardır. Hegel'in adayı ise akıldır. Varolan herşey akıldır ya da -akıldan başka hiçbir şey yoktur- bu Hegel'in bizi inandırmak istediği monist credo'dur. Hegel'in akılla ifade ettiği (Hegelci) bir kavram ve yöntemin eklem yaratısı olan oldukça karmaşık bir yapıdır. Temel olarak bu Hegel'in düşüncenin belirlenimleri (Denkbestimmungen) tarafından adlandırılan, çok sayıdaki karakteristiğin terimlerinde tanımlandırılan bir varlığın kendini-gerçekleştirme etkinliğinden ibarettir. Bütünlüğünde, bu düşünce belirlenimleri, Hegel'in aklın kavramı olarak adlandırdığı şeyi tamamlar. Aklın kavramının kurucu öğelerinden biri 'gerçek haline gelme' düşüncesinde anlaşılan nesnelliğin karakteristiğidir. Bu karakteristik, Hegel'e göre, aklın kavramıyla bir olmak için kendini gerçekleştirme zorunluluğu anlamına gelir. Kendinin bu gerçekleşmesi, aklın kavramının her bir karakteristiğinde bir yöntem formu içinde yer alarak, gerçekliğin belirli bir görünüşünün oluşmasına başarılı bir şekilde katkıda bulunur. Akıl, tamamen kavramını nesneleştirdiğinde de bu süreç bir son bulur. Çünkü nesnelliğin bir çok nosyonu aklın kavramının integral ögesidir ve o olmadan hiçbirşey bir anlama sahip değildir. Kavramda yer alanın dışında hiçbir şey gerçek ya da nesnel olamaz. Bu gerçekleşme sürecinin iki sonucu olması gerekir; bir yandan bize, bu sürece tanıklık eden gerçekliğin aslında akıldan başka bir şey olmadığını gösterir, diğer yandan aklın gerçekliğin bütünü olduğunu ortaya koyar.

Hegel'in en temel ontolojik iddiasını içeren bu taslak, onun monizm tanımını tam anlamıyla ortaya koymaz. Bu monizm tanımında belirtilen monizm, ana çerçeve göz önünde bulundurulduğunda

güvenilir bir anlam taşımayacaktır. Burada önemli olan tek nokta, Hegel'in oldukça iddialı ve karmaşık ontolojik monizminin, felsefi mirasının özsel bir parçası olduğunun farkına varmaktır. Fakat bu en uçuk nokta olsa da, kaygı uyandıran tek nokta değildir. Bu durum, Hegel'in, farklı düşünmemizi istediğini anlamak kadar önemlidir. Bu aşağıda belirtilen ikinci iddia, metodolojik iddiaya götürür. Hegel için, gerçeğe ilişkin doğru ve açık bir fikir sahibi olmak, yani gerçekliğin monistik yapısını elde etmek için, olanağı aklın kendisinde kurulan yeni bir mantığın kavramlarıyla düşünmek gerekir. Bu mantık - 19.yy'ın bir diğer ihtilaflı düşünürünün (Nietzsche) terminolojisinden ödünç alındığında - soy mantığı ya da durağan denge, belirlenmiş varlık mantığına karşıt olanın mantığı olarak adlandırılabilir (Genellikle Hegel, ilkine sadece mantık, diğerine anlamanın mantığı der). Hegel'e göre bu yeni mantık, aklın oluşumunu ve gelişimini yöneten yasaları açığa çıkarır (ontolojik bir kavram olarak anlaşıldığında). Çünkü akıl, gerçekleşme sürecinin kendini gerçekleştiren varlığı olarak ele alındığında, yaşayan bir organizmanın yaşam süresi içinde karakteristik özelliklerini açması, bu yasaların değişim içerisindeki öğelerin süreçsel görünüşlerine hâkim olarak yansıması, şeylerin süreçsel görünüşlerinin olagelmesi ve geçip-gitmesi anolojisinde düşünülebilir. Aklın mantığı olma ile akıl birdir ve tek gerçek varlıktır. Öncelikle, bu yeni mantık, bizim öznel düşünce modlarımıza duyarlı değildir fakat bunun yerine, nesnel kendilik-örgütlenmesine ayna tutarlar.

Burada not düşülmesi gereken iki şey var. İlki, Hegel'in yeni mantığıyla birlikte, bir ölçüde geleneksel mantıkları tutarsız olarak düşünmesidir (18.yy. mantığı anlamında). Böyle düşünür, çünkü Hegel, geleneksel mantığın en temel yeni kavramlar, yargılar ve tasımlar gibi nesneler hakkında da yanılgıda olduğuna inanır. Hegel, bir üniversite hocası olarak başladığı kariyerinin başında bu inancını oldukça göz alıcı birçok iddiasıyla ifade etmeye düşkündü. Bu iddiaların en popüler olanında der ki; contradictio ost regula verr, non contradictio falsi (Habilitationsthese I) Bu iddia, diğer şeyler arasında en temel olanları doğru olarak elde etmek için geleneksel mantığın hiçbir kaynağa sahip olamadığına işaret eder. İkinci nokta, Hegel'i gerçeklik açıklamasının doğruluğuna derin bir şekilde ikna eder. Hegel, dünyayı olduğu gibi tam olarak anlamanın birçok farklı yoluna sahip olunabileceğini kabul etmeye hazır değildi ve kendi açıklaması da bunlardan sadece biriydi. Hegel metafizikteki herhangi bir rölativizm formunun kararlı bir düşmanıydı. Bu durum yeni mantığının geçerliliğe olan ihtiyacını, bu yeni mantığın geleneksel olanla tutarsızlığına duyduğu inançla bir araya getirerek Hegel'i akılsallığın normal, geleneksel anlamının düzeltmesi ya da geliştirmesi olmayan, fakat ondan tümüyle farklı olan yeni Hegelci bir akılsallık kavramına götürme anlamını taşır. Hegel'e göre bizim için, akılsallık kavramımızdaki bu değişim, sadece, gerçeklik sürecine ilişkin doğru bir fikir sahibi olma noktasında gerekli bir koşul değil, yine kendimize ilişkin terk edilmez yeni bir görüntüyü de beraberinde getirdiğinden bir gereklilik taşır.

Tüm bunlar, felsefi programın merkezindeki üçüncü Hegelci iddiaya yani, bilginin ben-bilgisi olarak anlaşılması gerektiği ifade edilen epistemolojik iddiaya götürür. Bu iddia, bir yandan, örtük bir şekilde monistik dünya görüşüne, diğer yandan akılsallık kavramına bağlanır. Bu iddiayla ifade edilen temel fikir şöyle görünür: Hegel'e göre bilgi, bilen özne ve bilinen nesne arasında kurulan bir ilişkiden ibarettir. Eğer bilen özne, nesnesini gerçekte olduğu gibi kavrarsa o bilgidir. Çünkü son noktada varolan her şey akıldır ve bilginin öznesi sadece aklın kendisidir. Çünkü akıldan başka hiçbir şey var değildir, bilginin tek nesnesi olan aklın ilgilendiği yine kendisidir. Şimdi akıl için tam bir resme ulaşmak, yani bunun anlamı gerçekliğin özel bir duyum içerisinde bilgisine sahip olmak, bilmeye gelmek, bu gerçekliktir. En nihayetinde, gerçekliğin aslında ne olduğunun bilgisine sahip olmak 'kendi'nin bilgisine ya da 'ben-bilgisine' varmaktır. Bu düşünce çizgisiyle Hegel, aklın ben-bilgisi (Selbiterkenntnis der Vernunft) olarak ifade ettiği ünlü felsefe tanımına varır.

Tamamen Hegelci görüşler çerçevesi içerisinde ele alınan bu epistemolojik iddia, bana çok az inandırıcı gelse de (nedenini Hegel'in felsefe tanımı üzerine yayınlanmamış bir yazıda göstermeye çalıştım), bu iddia oldukça göze çarpan sonuçlara sahiptir. Bunların en ilginç ve felsefi olarak en rahatsız edicisi, insan varlıkları olarak bizleri artık bilgi özneleri olarak düşünemeyeceğimiz sonucudur. Hegel'in felsefi bilgi tanımına göre, biz artık şeylerin gerçekte ne olduğu görüşüne varma pozisyonundaki epistemik parçamızın, epistemik olanaklara bağlı olduğu inancını dikkate almamalıyız. Epistemik bağlamlardaki rolümüz, Hegelci aklın 'kendi'sine dediğini kabul etmek zorunda olan az ya da çok bilgi olan seyirciler olmakla sınırlıdır. Hegel'in bilgi resmi fonu üzerinde, biz sadece cehalet peçemizin değil, aynı zamanda

aklın sürecinin de kurbanlarıyız. Hegel, bu eksantrik sonucun, bilgi tanımıyla ilişkili olduğunun farkındadır. Bu özellikle iyi görülebilir ki, Hegel'in epistemik biçimleri teorisine ilgi gösteren biri için bu Ansiklopedi'deki Mutlak Tin bölümünde sunulur.

II

Hegel'in gözünden ele aldığım bu birkaç nokta, onun felsefi mirasının en özsel öğelerinin bazılarını belirtmek için yeterli olmalıdır. Hegel, akılsallığın yeni bir tanımı ve oldukça olağandışı bir bilgi teorisiyle birlikte giden tinsel bir monizm sunmak niyetindedir. Bu mirası sunmak için çok sayıda sofistik yolu olduğunu kabul etsem de, benim açıklamamın ön yargılı ya da adaletsiz olmadığını düşünüyorum. Bu sadece bazı şeyleri yeteri ölçüde açık kılma denemesidir.

Şimdi, bir mirasın içeriğinin ne olduğunu bulmak ilk noktadır, diğeri ise onunla ne yapılacağını belirlemektir.

İlk durumda, gerçeğin kendisiyle ilgilisinizdir, ikinci soruda ise sempati sahneye çıkar. Bu noktaya Hegel'in ne akademik çevrelerde, ne de başka bir yerde, ona sempati duyan varisler bulamadığı bir sır değildir. Hegel felsefesinin kabul tarihi bu durumun tanığıdır. Onun felsefi mirası olası her yolda ve her zaman suçlanmıştır. Fakat bu tür fikirlerle hemfikir olunmasa bile, bazı çağdaş filozoflar için Hegel'in mirası üzerinde temellenen felsefi bir program bulacak gibi olmanın çok çekici olduğunun görülebilmesi için kahin olmaya gerek yoktur. Ve sadece bu kadar da değil. Ancak bu tür bir programın ayrıntılarının anlaşılmaya değer bulunması da çok olası görünmemektedir. Anlaşılmaya değer değildir, çünkü bu programın saçma olduğu açıkça ispatlanmıştır, Hegel'e göre, felsefede yapılması gerekenin bizim tarafımızdan anlaşılması olarak akıl oldukça değişmiş görünmektedir.

İfade edilen bu durumla birlikte, bazen sürpriz bir şekilde yeniden, Hegel felsefesine sadece doksografik olmayan, fakat Hegel'den öğrenilecek bir şeylerin varolduğuna ilişkin bir beklenti tarafından harekete geçirilen bir ilgi uyanır. Son zamanlarda, dünyanın görüntüsüne ilişkin hem bilimsel, hem de ortak görüşle arası açık olan dünya görüşlerine sempati duyma noktasında şüphe taşımayan insanlar tarafından bu durumun popülerize edildiği bilinir, bu eğilim şu an yeniden fark edilmektedir. Bu konferansın varolması gerçeğinden de sonuç çıkarılabileceği gibi açıkçası şu an bu türden bir zamana tanıklık etmekteyiz.

Bu yenilenen ilgi, Hegel düşüncesinde değerli bir şeyin varolduğu beklentisini canlandıranın ne olduğu sorusuna neden olur. Çerçevesini çizdiğim taslaktan hareketle, benim, Hegel'in felsefi projesinin temel ilkelerine karşı bir tavır değişikliğinde bu beklentinin temelleneceğine inanmadığım yeterince açıktır. Bu yanlar, Hegel'in ana mesajını ekzoterik bir şey olarak ele alıyor ya da en azından başlıca noktalarıyla doğrudan ilişkili olmayan bazı yanları tarafından oldukça destekleniyor gibi görünmektedir. Hegel felsefesi içinde, sempatiyle ve sistematik bir ruh ile ilgilenen, yani esasen son on yılda, ya teorisinin giriş kısmında ya da sosyal ve politik felsefesinde ifade ettiklerine ilişkin konular bu izlenime neden olur. Bu yorum kendi içinde, küçük bir öneme sahiptir. Neden Hegel'in ana doktrinin kendisini benimsemeden, doktrinin görünen kısmından değerli bir şeyler türetmek olanaklı olmamalıdır? Bunların ötesinde, aynı nokta biraz daha metaforik olarak sunulduğunda, neden Hegel'in mirasında mücevher olarak nitelendirdiklerimizi, hurda parçası olarak nitelendirilenleri benimsemek zorunda olmadan kurtaramayalım? Bu noktadan sonra bu soru şu noktaya uzanır: Hegel'den bir şeyler öğrenebilmek için, felsefesinin öğelerini ayrıştırarak kullanma hakkına sahip miyiz? Bu soruya cevap bulma girişimi Tinin Görüngübilimi ve Hukuk (Tüze) Felsefesi ile bağıntılı konulara gönderme yapan bazı ifadelerle sınırlı olacaktır.

Hukuk Felsefesi'yle başlayalım. Hegel'in sosyal dünya teorisi olan ifade edilen düşüncesinin ana karakteristiğinin gayri resmi tanımlandırılması yapılmak durumunda kalındığında, bu şöyle bir şeye gider; Hegel, sosyal dünyayı, tüm öğelerin karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olduğu, bu nedenle her bir öğenin diğerlerinin varoluşuna katkıda bulunduğu, organik bir birlik olarak tasarlar. Bu öğeler, birlikte etik yaşamı (Sittlichkeit) şekillendiren sosyal etkileşimin, gelenekselleşmiş farklı formlarının çokluğundan ibarettir. Bu farklı öğelerin çokluğunu tek bir organik bütün yapan tüm öğeleri tek ve aynı kavramsal ilkenin bireyselleştirdikleri olarak yorumlanabilecek gerçektir. (Hegel'in terminolojisinde bu istenmektedir) ki bu gerçeğin öğelerde gerçekleştiği ifade edilir. Bu ilkenin gerçekleşmesiyle birlikte

öğelerin bireyselleşmesi, Hegel'e göre (Hegelci) aklın üzerine kurulan çok özel yasalar tarafından yönetilir.

Şimdi, Hukuk Felsefesi'nde süregiden bu türden bir tanımın uygun olup olmadığı düşünülebilir. Bu türden bir sosyal dünya teorisinin felsefi bir değerinin varolduğunun düşünülme nedeninin açıklanması önemli bir noktadır. Bu özel durumdaki değer, Hegel'in şeylerin sosyal ve politik yorumundaki organistik modelin taraftarı olduğu anlamını içermez. Bu Hegel'in sosyopolitik felsefesine özgü bir durum değil, fakat onu Aristoteles'e kadar geri götürebilecek uzun bir gelenek içindeki politik düşüncenin belirli bir türünün farklı bir versiyonu haline getirir. Aynı şekilde bu değer, onun, sosyal etkileşimin formları olarak kabul ettiği öğeler listesi içinde varolabilir, çünkü bu öğelerin birçoğu sosyal çevremizde artık varolmaz. (örnekler: Staende ve Korporationan, Majorat). Bu değer, sosyal ve politik fenomeni açıklama noktasında onun sunduğu içerikte kalan Hegel teorisinin felsefi özgünlükleri olarak görülebilir. Bu içerik şüphesiz, Hegel'in bu tür açıklamalar için rasyonel temeller olarak koyduğu kavramsal ve mantıksal araçlardan ibarettir. Fakat bu doğrudan bizi, felsefi mirasının hoş karşılanmayan parçalarına yani metafizik, metodolojik ve epistemolojik görüşlerine geri götürür, çünkü bu özgünlüklerin temellendirilmesi bunların içinde kurulur.

Bu nedenle, sosyal ve politik felsefesinde, Hegel'in gerçekliğe ve ayrıntılara yapışan genel görüşünü savmanın kolay bir yolu görünmemektedir. Genel görüş ve ayrıntılar çok yakın bir şekilde birbiriyle birleşir. Gözden kaçırılmamalıdır ki bu durum, Hegel analizlerinin fenomenolojik olarak ifade edilen tarafına, yani sosyal ve politik dünyayı kuran Hegelci farklı fenomen tanımlamalarına olan ilgimizi belirleme tartışmasına ve tahmin edilebilir mütevazi bir duruş almaya yardımcı olamayacaktır; çünkü bu fenomenler bir ölçüde bu tanımlar tarafından oluşturulur ki, bu tanımlar, arka arkaya tanımlayıcı bir terim olarak sayılan Hegel teorisine dayanır. Bir örnek alalım; Hegel'in tanımındaki sivil toplum fenomeni: onu bir devlet formu içerisinde organize edilmiş topluluktan ya da ailelerin büyük birleşiminden yapıca ayıran bir şey olarak belirtmek için çok belirli bir sahipliğinin olması lazım, Hegelci kavramlarla konuşursak, özgünlük (Besanderheit) ve evrensellik (Allgemeinheit). Bunlar olmadan, fenomenolojik düzeyde ne konuştuğunuzu asla bilemezsiniz

Hukuk Felsefesi'ndeki ilgili konulara ilişkin bu yorumlar, Tinin Görüngübilimi'nden alınan konulara başvurur. Burada Hegel'in genel görüşleri ve fenomenolojik öğretileri arasında dolaylı bir bağlantı bulunabilir. Bu iddia Hegel'in fenomenolojiyi, sadece sisteme kapsamlı bir geçiş olarak, akıl teorisini sahneye koymak için düzenlediği düşüncesinde olanlar için şaşırtıcı olabilir; çünkü bir giriş olarak fenomenoloji mantıksal ve metodolojik sürece rehberlik eden temel işlemlere bakar bakmaz görülebilecek bir durum değildir. Bu durumun kendisi bilginin (öznel) iddiaları ve (nesnel) olgular arasında yer alan bir şey olarak tanımlanabilir. Bilgi, bir olgunun gerçekte ne olduğunun bilgisi olarak anlaşılmaktadır. Ve bir olgu bir ya da birden fazla bilgi savı terimlerinde tanımlanan bir şey olarak ele alınmalıdır. Bu süreci yöneten temel fikir, tüm bu bilgi savlarının tezat ve bu nedenle ilişkisiz ya da en azından tamamlanmamış ve bilinen olarak ifade edilen (bir objenin gerçekte olduğu) ve bilinen (bir objenin bir ya da birden fazla öznel bilgi iddiasına göre ne olduğu) arasında bir fark olduğunu göz önünde bulunduran göreli olguların ne olduğunu göstermektir. Elbette ki bu fikrin kendisi -özellikle benim yapabildiğimden daha açık bir formülasyon içinde sunulduğunda- gerçekleşmesi ilgimizi hak eden iddialı bir felsefi projeyi ima eder. Bununla birlikte gözden kaçırılmamalıdır ki, Hegel düşüncesindeki bilgi sürecinin içeriğini anlamak, Hegel'e göre metafiziğinde temellendirebilecek olan savların kabulünü en baştan gerektirir. Bu savlarla ilişkili en önemli örnekler, belirli (bestimmte) olumsuzlama işlemiyle hemfikir olma ve bilgiyi ben-bilgisi terimleriyle düşünme gerekliliğimizdir.

Görüngübilimle bağlantılı bazı belirli iddialar üzerine eğilindiğinde de benzer bir sonuca ulaşılacaktır. Bir örnek olarak, bilincin her bir formunun (Bewusstseinsgerstalt, Wissensform) ya da Tinin her yeni görünümünü oluşturan olarak ifade edilen şeylerin bir öncekini izlediği ve bir sonraki tarafından da yine izlendiği iddiasıdır. Bu noktada 'oluşturulma', 'bir şey tarafından olanaklı kılınma' anlamında bir şeydir. Bu fikir, bir yandan Tinin topluluklara (Gemeinden) ilişkin bir yöne sahip olduğu ya da Pinkard'ın ifadeleri kullanılırsa aklın sosyal bir şey olduğu sonucuna götürür, çünkü akıl, Hegel'in tüm bilgi formlarına ortak bir özne sunmasına izin verir. Öte yandan bu fikir Hegel'e pragmatik gelenekte (James Dewey) etkili

olan doğrunun bağlam bağımlılığı nosyonunu geliştirme imkanı sunar. Şimdi, spesifik bilgi iddiaları tarafından karakterize edilen Tinin (ya da aklın) görünümler zinciri fikri ve bunların oluşum ilişkisi içinde durması, ancak düzenli bir akış içerisinde bilişsel içeriklerini açan evrensel bir bilgi öznesini en baştan koyarsanız bir anlam teşkil eder; aksi takdirde oluşum hakkında konuşmanın bir anlamı yoktur. Bu gereklilik bizi doğrudan Tinin Görüngübilimi etrafında kurucu bir rol oynadığını ispatlayan Hegel'in önemli metafizik inançlarına geri götürür.

Burada benzer olarak Hukuk Felsefesi de Hegel'in oldukça sıradışı genel düşüncelerini hesaba katmadan, fenomenolojik bulguların sezgisel bir olabilirlik taşıdığı tarafına geçmemizde yardımcı olmayacaktır. Bu arada Hegel de, fenomenolojisini felsefi olarak önemli kılanın onun olabilirliği değil, şeylerin gerçekte nasıl olduğunun akılsal bir şekilde yeniden kurma olduğu noktasında ısrar edecektir. Ve bunun bir tür yeniden kurma olarak kabul edilmesi için Hegel'in metafiziğinde yatan akılsallık kurallarının takip edilmesi gerekir.

Korkarım ki şu an varacağım nokta yeterince açıktır. Hegel'in felsefi mirası, büyük ve karmaşık bir bütünlük formu içindeki öğelerin, etkili bir çokluğun karmaşık bir kombinasyonu içerir. Bu öğelerin bazılarını seçmek ve Hegel'in mirasının önemli parçalarını felsefi olarak sadece bunların kurduğunu öne sürmek, teoriden tümden vazgeçecek kadar içeriğini değiştirmeksizin, bir felsefi teoriye yapılabilecek olanın çok özel bir nosyonuna sahip olma anlamına gelir. Hegel felsefesine ilişkin bu türden bir ayrıştırıcı tutumun, ilginç sonuçlara götürme noktasında imkânsız olduğunu ifade etmiyorum, ifade etmeye hazırlandığım şey, Hegelci orijinal felsefi amaçlarla tutarlı olması beklenirse, bu türden bir tutumun problemleri olduğudur. Bununla birlikte, Hegel'in felsefesini bir av (onu yok etmek anlamında) olarak kullanmak bir şey, özel karakteristiğinden felsefi olarak yararlanmak için onunla ilgilenmek başka bir şeydir.

Fakat sadece bu da değil. Hegel felsefesiyle oldukça ayrıştırıcı bir yolla ilgilenmek, en azından onun isteğine sadık kalma anlamını da dışlar. Hegel'in felsefi mirasının içeriğindeki esas düşünce açığa çıkabilir, bir şey şu an itibariyle açıktır: Mirasın, dünyaya onun oluşumu ve içindeki yerine ilişkin tümden yeni bir düşünce yolu önerdiği bölümüdür. Bu öneri, tüm eski düşünme yollarınızı terk etmezseniz, dünya ve onun tüm çeşitli fenomenlerine ilişkin sesli bir felsefi görüş elde edemeyeceğiniz varsayımıyla iş görür. Hegel için farklı insanlar olma gerekliliğine bizi ikna etme kritik bir öneme sahiptir, çünkü farklı bir akılsallık kavramını kabul etmek zorundayız. Hegel'in bu perspektif altında görünen felsefi düşüncesi, planlı olarak kökten değiştirmemiz gerekenler için önemli bir itirazdır ve bu onun felsefi akitidir.

Şimdi, Hegel'in gözünde, eğer felsefesini bir bütünlük içinde değerlendirmeye alırsak ancak bu itiraz haklı hale gelecektir. Eğer, felsefi olarak yararlanmak için bu felsefenin öğelerini sistematik bağlamlarından ayırırsak, artık Hegel'in isteğini yerine getiremeyiz fakat farklı bir projenin altına imzamızı atarız. Kendi düşünme (ve yaşama) biçimlerimizi değiştirme yerine, Hegel'in felsefesinin parçalarını, geleneksel ve Hegel'e göre köklenmiş düşünce yollarımıza entegre etmeyi deneyebiliriz. Onun gibi olan Hegel yerine, onu bizden biri yapmayı deneriz. Nihayetinde, bu proje, Hegel'in felsefesiyle bizden istediği şeyden fark edilir ölçüde uzaklaşsa da, daha gerçekçi olma ihtimaline sahiptir.

III

Bu noktadan hareketle, şuan bizim durumumuz şöyle bir görüntü vermektedir; bir yandan birçoğumuz, Hegel'in felsefi mirasıyla ilgilenme konusunda Hegel'in nesnelliğine riayet etmeye kalkışmayacak, diğer yandan felsefi düşüncelerinin bazılarının verimine ya da mirasının değerli parçalarına inanmaya devam edeceğiz. Hegel ise, bu fikirlerinin her anlamda her birinin felsefi diğerinin tüm mirasının değerine koşullu olduğuna inanır. Öte yandan Hegel'le ilgili bu fikirlerin büyük bir çoğunluğu, bu değere daha farklı sahip olmak ister. Peki, bu miras nasıl ele alınmalıdır? Beklenildiği gibi, bu soruya gerçekten tatminkâr bir cevabım yok. Yapabileceğim tek şey, sunduğum durum tanımıyla genel olarak hemfikir olunursa, inanması tamamen imkânsız olmayan bazı noktalara değinerek yazımı tamamlamaktır.

İlk nokta, Hegel'in, sonraki nesillere bıraktıklarında felsefi (tarihsel ya da belki psikolojik değerin aksine) olarak değerli bir şey bulmayı uman kişi, gerçekliğe ilişkin tutarlı bir düşünceye ulaşma ya da şeylerin gerçekte ne olduğuna ilişkin bir şeyler bulma konusundaki geleneksel görüşlerimizin ya tümden

yanlış ya da en azından tek yanlı olduğu sezgisini Hegel'le paylaşanlardır. Bu böyledir; çünkü Hegel'in bu hatayı ya da tek yanlılığı bir dayanak noktası olarak ele aldığına inanılmalıdır; çünkü bu ortak sezgi olmadan Hegel'in felsefi projesini ciddiye almak için bir neden kalmaz. Bu tatminsizliği paylaşmadan Hegel'in mirasından alabileceğimiz, sadece tanımlayıcı düzeyde (felsefi değil) değerli olan fenomen enginliğinde az ya da çok aydınlatıcı olan bir demet görüştür, çünkü bunlar Hegel'in metafizik çerçevesi içerisinde ihtiyaç duyulan bağdan yoksundur. Bu durum, bu görüşlerin farklı bağlamlarda felsefi olarak verimli hale getirilemeyeceği anlamına gelmez, fakat felsefi değerleri Hegel'in özel mirasının bir parçası anlamına gelmez artık.

Şimdi, ikinci nokta, Hegel'in geleneksel akılsallığa ilişkin genel tavrına sempati duyanlar olsa bile, bu felsefi mirası savunmanın güçlüğüdür. Zorluk, Hegel felsefesindeki birçok şeyin açık olmayışı ve değer biçme zorluğundan kaynaklanmaktadır. Son noktada felsefesinin yeni bir akılsallık paradigmasını sunmak için biçimlendirildiği konusunda hemfikir olunsa da, bu yeni paradigmanın ne içerdiğini, ayrıntılarda nasıl işlendiğini, taraflarına ne bırakacağını, bizden ne istediğini hiç kimse bilmediği sürece, bu iddia oldukça boştur. Tüm bunlar Hegel felsefesinden deneyimlendiği üzere, Hegel'in bu türden sorunlara cevap verme noktasında yardımcı olmadığını gösterir. Tamamen tutarsız sonuçlarla birlikte Hegel üzerine uzun ve sürekli gelişen yayınlar ise bu duruma oldukça yıldırıcı bir tanıklık gösterir.

Üçüncü ve son nokta olarak, Hegel mirasıyla yaptığımız alışveriş sonucunda elde ettiğimiz seçenekleri ilişkilendirmek istiyorum. Bu durumun iki noktaya indirgenebileceğine inanıyorum. Birincisi, bu mirasın yeterli bir değerlendirmesini yapma görevinden şimdilik vazgeçmek ve alınabilir olanları, takip edilebilir felsefi özelliklerinden çıkarsayarak pratikle devam etmektir. (Marx'ın zamanından beri uygulandığı gibi) Diğeri ise, Hegel'in felsefi olarak ulaşmaya çalıştığı şeyin daha iyi ve projesinin hala ne ölçüde inandırıcı olduğunun daha iyi bir resmine ulaşmak için çaba isteyen bir teşebbüsle Hegel'in kendi yazılarına tekrar geri dönmeye karşılık gelir. H. G. Gadamer bu seçeneği 30 yıl önce ilkin Hegel'i heceleyerek okumayı öğrenmemiz gerektiğini ifade ettiğinde önermiştir. (wir muessen Hegel erst buchstabieren lernen) Her ne kadar Gadamer bildiğim kadarıyla bu işe derinlemesine eğilme konusunda istekli olmasa da, bununla beraber bu nokta önemlidir. Hegel'i heceleyerek öğrenmek, onunla ilgilenmek istediğiniz her şey için gerekli bir koşul olarak görünmektedir, özellikle de mirasını savunmak için.

Eminim ki bu üç nokta cevapladıklarından daha fazla soruya neden olmuştur. Tüm bunlar, varılmak istenen son noktada da hiçbir zaman açık olamayacaktır. İfade ettikleri üzere örneğin, felsefe tarihindeki bildiğimiz tüm farklı pozisyonlar, otoritelerine denk düşecek ölçüde gerçekten bilinemeyeceğini iddia eden hermeneutik disiplinin geçerliliği nedeniyle nihayetinde bizim için değersizdir. Hiç kimse bu türden bir iddiayı vaat edemez. Ya da farz ettikleri üzere, örneğin, bir felsefi teorinin sonuçları olsa bile, ona güvenmek için, kavramın tüm yönleri kabul edilmeli midir? Hiç kimse bu türden bir olasılıkla mutlu olmayacaktır. Açıkçası bu üç nokta eğer etki yapmak istiyorsa, birçok nitelik ve sınırlamaya ihtiyaç duyar. Bununla birlikte, Hegel gerçeğinde, nesneler biraz farklı bir görüntü verir - belki de sadece geleneksel-olmayan akılsallık düşüncesi nedeniyle...

Fakat bu meseleleri ciddiye almadan önce, şeyler üzerine değil, sahip olduğumuz teoriler ve problemler üzerine konuştuğumuzu aklımızda tutmamız gerekir. Bu durum Epictetus'a giden (Encheiridion) ve Laurence Sterne'in bir vecize olarak Tristram Shandy'sinde kullandığı avutucu bir aforizmayla sona gelme iznini verir.

Der ki:

Tarassei tous Anthropous ou ta Pragmata

Alla ta peri ton Pragmaton Dogmata

(İnsanlar şeylerden değil, şeylere ilişkin teorilerden rahatsız olurlar)

Tinin Görüngübilimi'nde Edebiyatın Statüsü: Kavramların Yaşamı Üstüne

Robert Pippin Çeviri: Elis Simson

I

Sorum basit bir soru, hatta çok da önemli görünmeyebilir: Hegel neden en heyecan verici ve özgün eserini, Tinin Görüngübilimi'ni, "Mutlak Bilme" ("Absolute Knowing") başlıklı bölümde bir şairden yaptığı alıntıyla, daha doğrusu dikkate alınması gereken bir yanlış alıntıyla bitirir? (Şair Schiller'dir ve şiir de 1782 tarihli "Freundschaft"tır.) Bu soru hemen iki ayrı soruya dönüşür: Neden son sözcükler Hegel'in sözcükleri değil ve neden bir şairin sözcükleri?

Ayrıntılara birazdan döneceğim fakat, önceden de söylediğim gibi, bu soruşturma bunca çabaya değmeyebilir. Yazarlar, hatta filozoflar (birkaç istisna, yani edebi biçemleriyle tanınmış olmayanlar dışında) bir meseleyi özetlemek, bir argümanı etkileyici bir şekilde sonlandırmak, bilgeliklerini sergilemek ya da zor bir analizin ardından okuru sadece rahatlatmak için şairleri veya diğer yazarları alıntılamayı severler. Bu yalnızca söylemsel bir yöntemden de ibaret olabilir. Hegel'in döneminde, yazarlar genellikler çok okumuş kişilerdi, dolayısıyla diğer romancılara onlardan ezbere alıntı yapacak kadar aşinaydılar; fakat çoğu zaman dikkatsiz ve hatalı olurdu bu alıntılar. Bir şairden yapılan çok meşhur alıntılardan biri de aslında bir yanlış alıntıdır: Bu, Hegel'in "Zevk ve Zorunluluk" ("Pleasure and Necessity") başlıklı bölümde sözde Goethe'nin 1790 tarihli "Faust-Fragment" adlı şiirinden alıntıladığı dört dizedir, tabii bu durumda yapılan değişiklikler de felsefi olarak anlamlıdır. Fakat belki de bu sadece basit bir dikkatsizlikten ibarettir.

Yine de bu konu rafa kaldırılmadan önce tekrar düşünülmelidir. Bunun ilk nedeni, dokuz sene sonra, Tarih Felsefesi Üzerine Dersler'in Giriş'inin Heidelberger Niederschrift'inde, Hegel'in bu söz konusu pasajı, amaçlarına uygun düştüğü sürece kusursuz bir sadakatle alıntılayabileceğini açıkça söylemesidir. Bir diğeri ise, bunun bir edebi eserden yapılan ilk alıntı olmayışıdır ve alıntılar tikel değil, genel bir soru gündeme getirir. Tinin Görüngübilimi'nde bunun gibi birçok başka örnek bulunmaktadır (Goethe, Sofokles, Diderot ve Jacobi alıntıları, en az Schiller'den yapılan alıntı kadar iyi bilinen alıntılardır) ve bu başvurular yalnızca örneklendirme ya da özetleme amaçlı değildir. Metnin içine, Hegel'in ilginç temasına – "Tinin kendi kendisinin deneyimi" – ilişkin belli bir anlamda kanıt olarak girmişlerdir. Yunan törelliğiyle [Sittlichkeit] ya da "hakiki Tini"yle ilgili tartışmasında, Sofokles'in trajedileri sadece Hegel'in ilgisini çeken bir görüngüyü örneklendirmekle kalmaz; görüngünün ta kendisidir ve bu tartışmanın merkezine Antik Yunan trajedisini koymadan etik normların otoritesinin kırılması hakkında Hegel'in ne söylemek istediğini anlamak çok zordur. (Bu pasajlar bir yandan da bunların estetik görüngüler, yani tarihsel ve sosyal olaylar değil de, hayal ürünü olmalarının önemine ilişkin bir sorgulamayı da başlatmış olur.) Diğer bir neden ise, bu dönemin Alman estetiğinde, Lessing, Novalis, Schiller, Schlegel ve diğerlerinin ortalıkta dolandığı veya ortaya çıkmak üzere olduğu olağanüstü bir dönem olmasıdır. Böyle bir dönemde, Hegel'in edebiyat (ya da genel olarak "die schöne Kunst" [güzel sanatlar]) ve felsefe ilişkisi hakkındaki kendi teorisinin, en azından ilk adımlarını atmamış olması çok tuhaf olacağı gibi, bu ilişkiye dair görüşlerinin Tinin Görüngübilimi'nde edebiyatı ele alışında etkili olmaması da çok tuhaf olurdu. Tabii bu görüşlerini Hegel, 1820'de dört kez verdiği estetik derslerinde daha da netleştirecektir; fakat bu ilişki hakkındaki bazı görüşlerini Tinin Görüngübilimi'nde zaten açıklamıştır ve bu durum kapanış alıntısını daha da gizemli kılar.

Örneğin, eserde güzelliğin rolü hakkında Önsöz'de yapılan çarpıcı açıklamalar. Pasaj o kadar dikkat çekicidir ki, uzun olmasına rağmen tamamını aktaracağım:

"Anlak güçlerin en şaşırtıcısı ve en büyüğü, ya da daha doğrusu mutlak güç. Kendi içinde kapanıp kalan ve Töz olarak kıpılarını barındıran çember dolaysız ve bu yüzden şaşırtıcı olmayan ilişkidir. Oysa kendini çevreleyenden kopmuş ilineğin, bağlı olanın ve salt başkaları ile bağlamı içinde edimsel olanın kendine özgü bir belirli varlık ve ayrı bir özgürlük kazanması – bu olumsuzun muazzam gücüdür; düşüncenin

Arı Benin erkesidir. Ölüm, eğer o edimsel olmamayı böyle adlandırmak istersek, en korkunç olandır, ve ölüyü sıkıca tutmak kuvvetlerin en büyüğünü gerektirir. Kuvvetsiz Güzellik ondan yapamayacağını istediği için Anlaktan nefret eder. Ama ölümden korkan ve kendini yıkımla lekelenmemiş tutan yaşam değil, tersine ona dayanan ve onda kendini koruyan yaşam Tinin yaşamıdır. Tin hakikatini yalnızca saltık parçalanmışlıkta kendi kendisini bulduğu zaman kazanır."

Bu pasaj, Schlegel'in bulandırdığı felsefe ve şiir arasındaki ayrıma ilişkin Hegel'in duyduğu derin şüpheyle, bu ayrıma yönelttiği eleştiriyle ve hatta Platonik diyalogların "mitik" boyutlarına kendilerini çok kaptıranları ciddiye almamasıyla tutarlı gözükmektedir. Fakat Tinin Görüngübilimi'nin tamamı göz önüne alındığında bu pasaj, bir şekilde tek taraflı bir abartı olarak düşünülmelidir. Başka bir yerde düşünüm olarak adlandırdığı analitik anlağın "incitici" gücü olan, ahenkli birliği (etik hayattaki ahenkli birlik gibi) ayrıştırma, hatta onu "yırtıp ayırma" [zerrissen] ve öldürme gücü burda yerlere göklere sığmayacak kadar övülmüştür; öyle ki sadece böyle bir pasaj üzerinde yoğunlaşılırsa Hegel'in nasıl olup da "uzlaştırıcı bir filozof" olarak ün kazandığını anlamak oldukça zorlaşır. Bu, avant la lettre Adorno'nun, tamamen "negatif diyalektiği" övmesine benzemektedir. Bu da, yeniden bütünleşmenin, Aufhebung'un (aşmanın), imkanıdır ve bu formülasyonlarda olumlama, olması gerektiği kadar apaçık değildir. (Tinin hayatını yırtıp ayırma gücü Anlağa [Verstand] yüklendi, fakat Tinin de yırtıp ayırdığı şeyde "kendisini nasıl bulduğu" hakkında hiçbir şey söylenmedi henüz bize.) Nihayetinde, Güzellik [Schönheit] ve Anlak [Verstand] arasındaki bu tür bir karşıtlığın bizi Aklın [Vernunft] bakış açısına, bu zıtlığın tek taraflılığının ve bölünmüşlüğünün aşılabildiği bir bakış açısına, hazırladığı açıktır. Şüphesiz, eserin sonuna yaklaştıkça vurgu düzeltilmiş, şairin gücüne duyulan inanç "son söz" ona verilerek ifade edilmiştir. Bir de, bu aşırı zıtlığın, Güzellik [Schönheit] ve Anlak [Verstand] arasında geçen psikolojik bir piyes (yani, güzel ve şairane bir imge) olarak resmedilmesi ve kavramların kişileştirildiği, yani güzelliğin, kendisinin yapamadığı bir şeyi beklediği için anlaktan "nefret ettiği"ni dile getiren, metaforik bir iddia olarak ifade edilmesi olgusu var.

Güzellik'in yapamadığı şey nedir peki? Ve neden anlak, bir oyundaki kabadayı karaktermişçesine, güzellikten onun muktedir olmadığı birşey yapmasını beklemektedir? Ne biçim sorular bunlar?

Bir süreliğine bu imgenin dilini ödünç alırsak, güzelliğin yapamadığı şeyin açıkça "olumsuzla oyalanmak [verweilen]", onun yüzüne bakmak, insanın insani deneyimin kendi kendini çözen ve fesheden özelliğine tahammül etmek olduğunu görürüz. (Novalis'in Yunan sanatının ölümü ve "olumsuzu" estetize edip bastırdığını iddia etmesi akla gelir.) Bunlar garip olsa da Hegel'in idealizmine özgü iddialardır; bunun sebebi, estetik bakış açısıyla bu tür bir çözülmenin ve ölümün düzgünce kavranamaması, dolayısıyla olumsal, bağdaşmaz bir olay, bir irrasyonellik olarak tecrübe edilmesi olmalı. Buna rağmen, Kant'ın ve Schiller'in estetik teorilerinin de ünü hesaba katıldığında, çok da şaşırtıcı olmayan bir şey ileri sürülmektedir asında: güzelliğin eserlerinin ve güzel şeylerin asıl işlevi çözülmeye karşı bir direnme ve de ahenk ve birliğin yaratımıdır.

Diğer yandan, ki bu daha bile önemli, bu pasaj anlağın analitik bölümünün sınırlandırılmasını da inceden ima eder. Ne de olsa, Güzellik'ten yapamayacağı bir şey istemek, Güzellik'i kızdırmak için makul bir zemindir veAnlak'ın görüş açısının sınırlarına işaret eder. Bu sınırlar Hegel külliyatında bu yetiye ilişkin yürütülen başka tartışmalara da hakim olur (Locke ve Kant'a yönelttiği modern düşünüm felsefelerinin eleştirisinde ve Verstand [Anlak] ile Vernunft [Akıl] arasında yaptığı ayrımda olduğu gibi).

Bunlar sadece, Hegel'in bir tür yaşayan birliğe ya da çözülmeye karşı bir direnişe bağladığı hayal ürünü estetik görüngünün ve analitik anlağın sınırlarının arasındaki bağlantıya ilişkin ipuçlarıdır. (Güzellik'in dayanıklılığının zayıf olduğu söylendiğine göre, bu bağlantı ne olursa olsun, sanatın parçalara ayrılan şeyi birleştirecek güç olmayacağı kesin; fakat belli ki sanat, ortaya çıkan veya başka yollarla elde edilen yaşayan yeni birlikleri kapsamak ve görünür kılmak için uygun.) Bu ipuçları en azından Güzellik'in (ve bundan sonra, edebi eserlere yoğunlaşacağım) Hegel'inki gibi bir felsefi hesaplaşmadaki yeriyle ve hatta edebi görüngüye güven duymadan Hegel'in yapmaya giriştiği gibi bir şey yapmanın imkansızlığıyla ilgili daha güçlü bir iddia hakkında bize fikir verir.

II

Bu benzer nitelemeler bir sürü yorumsal soru gündeme getirir, fakat bizi edebiyatın işlevine daha çok yaklaştıran Hegel'in yaptığı daha genel bir niteleme var. Hegel bunu, güzelliğin anlağa duyduğu nefretin anlatıldığı, yukarıda aktardığımız pasajı takip eden başka bir pasajda anlatıyor.

"Antik zamanlardaki inceleme, öğrenme tarzı modern çağdakinden farklıdır. Antik zamanlardaki, doğal bilincin düzgün ve tam bir formasyonuydu. Antik çağ insanı, varoluşunun her anında kendisini sınamaya tabi tutarak ve karşılaştığı herşey hakkında felsefe yaparak kendisini her an aktif olan bir evrensellik haline getirmişti. Modern çağda ise, soyut formu hazır yapılmış (ready-made) olarak bulur birey; onu yakalama ve kendinin kılma çabası, evrenselin varoluşun somut çeşitliğinde ortaya çıkmasından ziyade, içeridekinin ileriye atılımından ve evrenselin güdük kalmış bir üretiminden meydana gelir. Dolayısıyla bugünlerde üstlenilen görev, bireyi dolaysız ve duyumsal bir kavrayıştan tasfiye etmek veya onu düşüncenin nesnesi olan ve düşünen bir töze dönüştürmek değildir; aksine, evrenseli edimsel kılmak ve ona tinsel bir yaşam vermek için belirleyici düşüncelerin sabitliğinden kurtulmaktan ibarettir. (paragraf 33, 19-20)"

Şimdi belirtmek istediğim, bu evrenseli edimsel kılma ve özellikle de tinselleştirme ve canlandırma iddiasının çok önemli bir ipucu olduğu ve hakkında yazılan yorumlarda hakkettiği dikkati bulamayan Tinin Görüngübilimi'nin görevinin derin bir nitelendirmesi olduğudur. Bunu anlatmaya başlamanın en ilginç yolu akademik açıdan biraz riskli. Erken dönem Hegel'i kısmen ve giriş mahiyetinde, sonraki eserlerinin ışığında okumayı içerir bu yöntem. 1820'lerdeki Berlin Hegel'i ve güzel sanatlar üzerine verdiği dört dizi dersin (1820, 1823, 1826, 1828) yazarını kastediyorum, erken dönem Hegel derken. Ön hazırlık niteliğinde bile olsa, bu derslerin temel savlarını Jena döneminde oluşturduğuna ilişkin hiçbir kanıt yok elimizde; fakat felsefeye bu kadar erken atfettiği görevlerden birinin – kavramları ya da normları "canlandırmak" – böylesine önemli bir rol oynaması dikkat çekicidir.[2] Belki de ta en başından beri güzel sanatlar hakkındaki merkezi kavramsal sav canlılık (Lebendigkeit) sorunuyla ilgilidir. Bu rolü anlamanın, Tinin Görüngübilimi'nde edebiyata yapılan başvuruya açıklık getirmemizde bize yardımcı olacağını düşünüyorum.

1820'nin başlarında canlılık vurgulanmaya başlar ve devam eder ve Hegel'in güzel sanatlar teorisinin (bugün çok tanınmış problemlerin içerildiği) geleneksel metni olarak kullanılan Hotho derlemesinde oldukça göze çarpar. Estetik alanı anlamanın bir düşünüm ve bir yargı problemi olduğunu (basitçe "duyumsal" birşey ya da sadece bir his olmamasını) farkettiği için Hegel'in Kant'a duyduğu saygıyı gösterdiğini de söyleyebiliriz; felsefi estetiğin en doğru odağı canlılıktır, canlılığın anlamıdır, ereksiz uygunluk (ölçülülük) ya da ahenk değildir. Güzellik kavramına getirilen özel bir açıklama, örneğin, "bağımsız ve bütünsel bir canlılığın [Lebendigkeit] görünüşünü ve güzelliğin özünde yatan özgürlüğü"[3] vurgular. Hegel için alışılmamış bir şey değildir bu; belirli sanatları, özellikle de resmi ve lirik şiiri tartışırken, sanatın hakiki konusunun "genel olarak bağımsız varoluşun yaşamı ve mutluluğu" olduğunu hatırlatır.[4] Hegel bazı önermelerinde oldukça ileri gider ve hem sanat hem de kendi sisteminin yapısı hakkında tartışmaya açık meseleler ortaya koyar.

Aşağıdaki pasajlar, güzel sanatlarla uğraşan insani deneyim üzerindeki dolaylı kılınmış bakış açısının önemini vurgular.

"Böylece sanat eserinin duyumsal veçhesi, genel olarak şeylerin dolaysız varoluşuyla karşılaştırıldığında, saf bir belirişe doğru yükselir ve sanat eseri, dolaysız duyumsallıkla ideal düşüncenin ortasında [mitte] yer alır. Saf bir düşünce değildir henüz, fakat duyumsallığına rağmen, saf maddesel bir varlık da değildir artık."[5]

Ve:

"Bu yüzden, güzelliğin hakiki yaşamına başladığı ve dingin krallığını inşa ettiği ortam [Mitte] kesinlikle Yunan dünya-görüşüdür; özgür yaşamın doğal ve dolaysız olmadığı, fakat tinsel bir tasavvurla üretildiği ve sanatla yüceltildiği bir ortam; düşünümün ve aynı anda düşünüm yokluğunun da geliştiği, ne bireyi yalıtan ne de olumsuzlamasını, kederini ve talihsizliğini olumlu bir birliğe ya da uzlaşıma dönüştüren bir ortam."[6]

Hegelci evrende, "orta" kötü bir konum değil (hatta "doğal" Hegelci konum gibi görünüyor) ve Hegel sanatların bu yetkinliğini överken o kadar ileri gider ki; Ansiklopedi'nin resmi sistematik arşitektoniği gibi görünen şey hakkında tereddüte düşer.

"Oysa düşünmek, yalnızca düşüncelerde meydana gelir; gerçeklik formunu saf Kavram formu içinde eritir, ve gerçek şeyleri kendi tikel karakterlerinde ve gerçek varoluşlarında yakalayıp tutsa bile, bu tikel alanı, düşünmenin kendi kendisiyle başbaşa kaldığı evine, yani evrensel ve ideal alana yükseltir... Düşünme, bizzat düşünme dahilinde ortaya çıkan gerçeklik ve hakikat uzlaşımıdır sadece. Fakat şiirsel yaratım ve şiirsel oluşum, bizzat gerçek görüngü formu dahilinde ortaya çıkan bir uzlaşımdır, bu form sadece tinsel olarak sunulsa bile."[7]

Ya da şunu düşünelim: "Sanatta tin duyumsal hale getirilmiş olarak belirdiği için sanatın duyumsal yönü de tinselleştirilmiş olur böylece."[8]

Liriğin tartışıldığı bölümde, içerideki estetik boyutun vazgeçilmezliğini vurgulayan, ve bunun yalnızca bir ön hazırlık aşaması bağlamındaki gerekliliğini değil, felsefi bilimin daha düzgün bir ifadesi için vazgeçilmez olduğunu vurgulayacak kadar ileri giden iki pasaj vardır, ve bunlar bizzat Tinin Görüngübilimi'ne uygun olan vazgeçilmezliği de aydınlatırlar aynı zamanda. (Yani, biri modern çağda sanatın vazgeçilebilirliğine ve diğeri "sistem" adına Tinin Görüngübilimi'nin vazgeçilebilirliğine ilişkin bu iki meşhur tartışmanın birbirine bağlı olduğunu öne sürmek istiyorum.) Düzyazı çağında, bölümler ve ikiliklerle (Differenzschrift'ten beri çağımız bununla özdeşleştirilmiştir) yüklü şiirin rolünü tartışırken, şunları yazar:

"Bu koşullarda, şeyleri (yeni bir ifade tarzının) somut hayat(ın)a yerleştiren sıradan yöntemin soyutlamalarından kurtulabilmesi için şiirin daha temkinli bir enerjiye ihtiyacı var. Fakat eğer hedefine ulaşırsa, sadece, evrensele yoğunlaşmış düşünme ile bireyi ele geçirmiş duygu ve tasavvur arasındaki ayrılıktan kendisini kurtarmakla kalmayacak, aynı zamanda, bu bilinç formlarını, bu formların içeriklerini ve nesnelerini, düşünmenin hizmetinden azad etmiş olacak ve onları muzafferane bir şekilde, düşüncenin evrenselliğiyle uzlaşıma sevk edecektir."[9]

Diğer pasajda ise, alışılmış bir şekilde "kalbin ve görüşün imgelemini", "özgür öz-bilinci daha kesin evrensel bir biçimde ve daha zorunlu bir bağlantılılık içinde ele alan"[10] "tinin formu"ndan, yani felsefeden, ayrıştırdıktan sonra şunları söyler:

"Fakat bu form, aksine, sadece düşünmenin uzmanlık alanında gelişmenin soyutlamasının (mesela, saf ideal evrensellik soyutlaması) yükünü üstlenmiş, böylece somut kişi, felsefi düşüncesinin içeriğini ve sonuçlarını, somut olarak, yani kalbinin ve tasavurrunun, imgeleminin ve duygularının nüfuz ettiği bir şekilde ifade etmek zorunda kalır ve ancak bu şekilde içsel yaşamı bütünlüklü bir ifadeye kavuşabilir."[11]

İnanıyorum ki, "soyutlamanın yükünü üstlenmiş" ve "sadece düşünmenin uzmanlık alanında" gibi ifadelerden etkilenen tek kişi ben değilim, sanki geleneksel perspektiften bakıldığında, "mutlak bilme" göndergesi –bu ifade, Mantık Bilimi'ndeki "düşünce'nin" özbelirlenimine göndermedir- bizzat zaten tek taraflıymış, düşüncenin "somut" ifadesiyle beraber düşünülmediği için, bir ölçüde eksik kalmış. Bu pasaj, birçok Hegel yorumcusunun, Hegel'in dini ve estetik temsilin "tamamlanmamışlığı" ve taraflılığı hakkındaki iddiası tarafından biraz yanlış yönlendirildiğini ima eder, sanki burada Hegel resmin böylece tam ve sonsuz olana doğru bir yükselişe benzediğini, tam ve sonsuz olmayanı ardında bıraktığını kastetmiş gibi. Görünüşte bile bu, Mutlak Tinin alanının diyalektik olmayan ve pek de inandırıcı olmayan bir resmi.

Dahası bu, "İnanç ve Bilgi"ye kadar geri giden ve bütün Hegelci projeyi özsel bir şekilde tanımlayan çok kritik bir meseledir. Bu, estetik temsilin vazgeçilmezliğini, Hegel'in Kavram diye adlandırdığı şeyin barındırdığı herhangi bir hakikatin teşhiri ve kanıtlanması sırasında nasıl anlayacağımız meselesidir ve bu mesele, Hegel'in erken döneminde, Kant'ın Kavram ve Sezginin deneyime yaptıkları katkıyı soyut olarak ayırmasına ilişkin kendi müthiş kavrayışından yavaş yavaş ayrıldığı yolundaki ısrarının önemli bir parçasıdır. Bu pasajlar çok tanıdıktır ve Hegel'i haklı çıkaracak kadar iyi bilinir. Hegel, kendi "üretici imgeleminin organik ideası"nı Kant'a atfettiği şeyle karşılaştırır, Kant'a atfettiği şey ise şudur:

...ampirik dünyanın antitezi olarak duran, ya onu belirleyen ya da onun üzerine düşünen özbilincin birliğinin mekanik ilişkisi."[12]

Kant'ın bizzat (ikinci edisyonun "dedüksiyon"unda), deneyimdeki kavranabilirlik ve görülenebilirlik arasındaki katı epistemik ayrılık hakkındaki kendi resmi iddialarının altını oymaya doğru yönlendiğini söyleyerek devam eder Hegel.

Dolayısıyla, tamalgının özgün sentetik birliği, figüratif sentezin ilkesi, örneğin sezginin (intuition) formlarının ilkesi, olarak da tanınır; uzay ve zaman bizzat sentetik birlikler olarak kavranır, ve üretici imgelemin mutlak sentetik faaliyeti, kendiliğinden, önceden alımlama (receptivity) olarak nitelenen duyumsanırlığın (sensibility) ilkesi olarak kavranır.[13]

Hegel'in estetik temsili, felsefi hakikatin ifadesinde vazgeçilmez olarak nitelemesi göz önüne alındığında ve Tinin Görüngübilimi'nde, Kavramın tinselleştirilmesi ve canlandırılması gerektiği konusundaki ısrarı ışığında, bu sözler, Hegel'i anlamanın, zengin ve etkili örnekleri seferber etmekten çok daha fazla, ve bu ifade formlarının nihai terki için yalnızca bir önhazırlık olmaktan çok daha farklı olarak, sanata ve edebiyata yapılan başvuruları anlamayı gerektirdiğini ileri sürer. Hem "düşünce belirlenimi"nden hem de varsayılan duyumsal dolaysızlıktan farklı olan duyumsal deneyime içkin kavramsallık, hatta fiziksel ve kamusal eylemlerin taşıdığı veya açığa çıkardığı söylenen pratik niyetler, bu ilişkinin "mantığı", bütün bunlar tehlikedeymiş gibi görünmektedir. Tinin Görüngübilimi'nin kapanış sözleri bu meseleye nasıl katkıda bulunabilir?

III

Öncelikle, son bölümün son paragraflarına ilişkin birkaç ayrıntıya ihtiyacımız var. Belirtilmesi gereken başlıca husus şudur ki bu pasajlardaki tartışma, Tinin Görüngübilimi'ni, bu kitap tartışılırken Wittgenstein'ın sık sık başvurulan imgesi ışığında anlamanın ne kadar yanıltıcı olduğunu mütemadiyen hatırlatır. Bu, bir kez tırmandıktan sonra fırlatılıp atılması gereken bir merdiven imgesidir. Tinin Görüngübilimi'nin 26. Paragrafında Hegel'in bizzat bu imgeyi kullandığı da tabii ki doğrudur: "Bilim, öz-bilinçliliğin yaşamaya muktedir olması –ve [edimsel] yaşaması- için kendisini bu Aether'e yükseltmiş olmasını gerektirir. Öte yandan, birey, bu noktaya varabilmek için Bilim'den en azından kendisine bu merdiveni tedarik etmesini talep etme hakkına sahiptir" (paragraf 26, 14-15). (Şimdiden buradaki yaşamaya muktedir olma ve bizzat yaşam problemini görebiliriz.) Az önce okuduğumuz pasajlarda ortaya çıkan husus, bu imgeden, böylesi bir merdivenin "fırlatılıp atılması" gerektiği sonucunun çıkarılmasının tamamen yanlış olacağıdır. Bu, üzerinde durulan zeminin yıkılması ve yere düşmeyle sonuçlanacaktır. Böylesi bir hata, Mantık Bilimi'nin, kavramsal "temel" gibi bir şey temin ettiğini veya dünyanın ve belirişlerinin gerçek yapısını vurguladığını düşünmekle aynı şey olacaktır.[14] Bu pasajlarda kullanılan dil aşırı derecede sıkıştırılmıştır, yine de bu en soyut formülasyonlarda bile Hegel'in nereye varmak istediğine ilişkin birşeyler hissedilebilir. Örneğin,

"Bu nedenle, deneyimlenmeyen hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, veya diğer bir ifadeyle, hakiki olarak hissedilmeyeceğini, sanki kutsal bir şeymiş gibi içsel olarak açığa çıkan ebedi bir hakikat olarak verilmeyeceğini söylemek gerekir... Çünkü deneyim, tam anlamıyla, içeriğinin –ki bu Tin'dir- bizzat töz, ve böylece bilinçliliğin nesnesi, olmasından ibarettir. Fakat, Tin olan bu töz, Tinin kendinde olduğu haline dönüştüğü bir süreçtir de ve ancak kendini kendine yansıttığı bu süreçte Tin, kendinde hakiki Tin'dir (paragraf 802, 487)."

Daha kalıplaşmış bir ifade: "İçerik açısından kendi varoluşunda Tin, Bilim'den daha zengin olmadığı gibi, daha yoksul da değildir" (paragraf 805, 491).

Neredeyse Kutsal Kitabın diliyle ifade edilmiş bir başka pasajda: "Onun [Özne'nin –RP] Oluşumunun (Becoming), Tarihinin, diğer yüzü bilinçli, kendi kendini dolayımlayan bir süreçtir – kendisini zamana boşaltmıştır Tin; fakat bu dışsallaşma, bu kenosis* [diese Entäusserung] aynı zamanda kendisinin de dışsallaşmasıdır; olumsuz, kendisinin olumsuzudur" (paragraf 808, 492). (Kutsal Kitabın dili diyorum çünkü "Entäusserung", Luther'in Kitab-ı Mukkaddes çevirisinde "kenosis" için kullandığı

sözcüktür, ve Tinin Görüngübilimi'ni İngilizceye çeviren Miller da burda "Entäusserung" sözcüğü için, "dışsallaştırma"nın yanında, bir de, başka bir alfabeyle yazılan "kenosis" sözcüğünü kullanır.[15]) Bir kayıp (kavramsal bir kayıp, mesela belirlenmişliğin kaybı) olarak değil de, bir kendini gerçekleştirme olarak anlaşılan, Tanrı'nın "kendisini dünyaya boşaltması" kavramı da Hegel'in şiirsel finalinde önemli rol oynayacak.

Bu açıklamalar, güzelliğe ve anlağa ilişkin ifadelerle beraber, canlandırmaya ve tinselleştirmeye yapılan vurguyla beraber, estetik derslerinin böylesi bir canlandırmaya tayin ettiği rolle beraber, bizi böylece kapanış paragrafına hazırlamış olur.

Tinin Görüngübilimi'ni sonlandıran beyiti Hegel, Schiller'in 1782 tarihli "Freundschaft" şiirinden (ilk edisyonundan) seçip alıntılar. Daha önceden de belirttiğimiz ve birazdan daha da detaylı bir şekilde göreceğimiz gibi, Hegel bu dizeleri yanlış alıntılar. Üstelik bağlamı dışında alıntılar çünkü şiir genel olarak iki kişi arasındaki dostlukla ilgilidir; şiirde bu dostluk, Tinin Krallığı veya Tinin alemi ile "maddesel dünyanın izdihamı" arasındaki, ve hatta yalıtılmış bir kendilik ile öteki arasındaki olası bir uzlaşımın örneği ya da imgesi olarak işlenmiştir. Hegel dikkatini meselenin sadece tanrısal tarafına yoğunlaştırır. Şiirdeki en kapsayıcı düşünce, dostluğun, dünya için tanrısal bir mantık diye adlandırabileceğimiz şeyi ifade ettiğidir. Bu tanrısal mantık Hegel'e özellikle çekici gelir çünkü bu mantığa göre, kişi kendini ancak ötekinin yansımasında tanır ve sever ("Nur in dir bestaune' ich mich" sadece sende hayrete düşüyorum/ sadece sana şaşıyorum, beşinci dörtlükten bir dize) ve bu, ilahi yaratıcının yarattıklarıyla arasındaki ilişki için de geçerlidir; aralarındaki tek önemli fark şudur ki, "dünyanın-efendisi" [Weltenmeister] kendi eşitini, kendi hakiki aynasını bulamaz ve "köpürerek" yükselen bir sonsuzlukla karşı karşıya kalır. Aşık insanlar ötekine karşı tanrısal bir "sempatiyi" besleyebilir. (En güzel beyitlerden biri şudur: "Todte Gruppen sind wir—wenn wir hassen/Götter—wenn wir liebend uns umfassen." birbirimizden nefret edersek ölüler gruplarıyız/tanrıyız/eğer sevgiyle sararsak birbirimizi) Schiller'in şiirinin son kıtasının aslı şöyledir:

Freundlos war der grosste Weltenmeister,
Fuehlte Mangel—darum schuf er Geister,
Selge Speigel seiner Seligkeit!—
Fand das hoechste Wesen schon kein gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schaeumt ihm—die Unendlichkeit.

Dünyanın ulu Efendisi'nin dostu yoktu,
Eksik hissetti – ve ruhları yarattı
Kendi kutsallığının kutsanmış aynaları!-
En yüce töz kendi eşitini bulamadı,
Tüm tinler ülkesinin kutsal kadehinden
Köpürerek yükselir ona – sonsuzluk.

Oysa Hegel yalnızca şu iki dizeyi alıntılar:

Aus dem Kelch dieses Geistesreiches
Schaeumt ihm seine Unendlichkeit.

Bu tinler ülkesinin kutsal kadehi
Köpürerek yükselir ona kendi sonsuzluğu

Bu dizeler, şiirin aslının nasıl değiştirildiğini gösterir ve bu değişiklerin tümü Schiller'in eserini, Hegel'in teorisinin çok benzer bir ifadesi haline getirecek etkiye sahiptir. (i) Son bölümde, bu alıntıdan hemen önce gelen ve eserin son cümlesi olan cümlede Hegel, Dünyanın ulu Efendisi'nden, "Mutlak Tin"den bahsettiği gibi bahseder ve böylesi tanrısal bir varlığın "yaşamsız ve yalnız" (yine canlılığa yapılan bir gönderme) olacağını öne sürer; zira bu yüzdendir kendi sonsuzluğunun köpürmesi. Hegel'in

yorumuyla bu, "kendi edimsel (actual) tarihini, kendi edimselliğini içselleştirmesi [die Errinnerung]" anlamındadır. Diğer bir deyişle, Hegel'in başka türlü ifade ettiği bu iki dize, Tinin ürünlerindeki tatmin edici bir öz-tanımaya (self-recognition) ve bariz bir öz-tatmine (self-satisfaction) işaret eder. (ii) ve (iii) "Tüm ruhlar aleminin kutsal kadehi" [Kelch des ganzen Seelenreiches], "Bu tinler aleminin kutsal kadehi" [Kelche dieses Geistesreiches] olarak değiştirilmiştir. Ve (iv) "sonsuzluk" [die Unendlichkeit], "kendi sonsuzluğu" [seine Unendlichkeit] haline gelmiştir. Tekrar belirtmek gerekir ki, şiirin özgün hali, aşkta ve dostlukta insanların, herhangi bir tanrısal varlığın bile, tanrısal olmasına rağmen, gereksinim duyduğu birliği ve avuntuyu deneyimlediklerini ortaya koyar. Fakat Hegelci versiyon vurguyu, "mutlak Tin"in perspektif kazanmasına ve kendi dünyasının sonsuzluğundaki öznenin kendini deneyimlemesine kaydırır. Schiller, sekizinci kıtada "Zahlenloser Geister"den bahsetmesine rağmen, son dizelerde Seele yerine Geist'ın geçirilmesi, pasajı Hegelleştirmiştir ve bağımsız (ya da Hegel'in Antropoloji'sindeki ifadeyle, doğal) veya "ruh" dünyasının sonsuzluğu yerine, pasaj, Tinin kendi yarattıkları içinde kendini nasıl deneyimlediğini, yabancılaştırıcı olmayan uygulamaların ve kurumların formlarının başarısını soruşturur hale gelmiştir. Bu, sadece terimsel bir mesele değildir. En başta sorduğumuz sorunun, yani Tinin Görüngübilimi'nde Hegel'in kendi amaçları doğrultusunda sanat eserlerini nasıl emsalsiz bir şekilde kendine mal ettiği sorusunun yanıtı burada açığa çıkmaktadır. Tinin Krallığı Tinin ürettiklerinin Reich'ı, ve özellikle de kendini bilmeye yönelik yansıtma girişimlerdir. Tin aslında, Hegel'in paradoksal bir şekilde ifade ettiği gibi, "kendi kendisinin sonucudur." Kendisini nasıl anlıyorsa odur, eğer kendi ürettiklerinde ifade bulduğu haliyle kendisini anlayabilirse.

IV

Bu alıntı ve Hegel'in bu alıntıda yaptığı değişiklikler birbirinden farklı birkaç sorunu ortaya koyar; fakat ben sadece iki tanesinden söz ederek bitirmek istiyorum bu tartışmayı. Bunlardan ilki, bu pasajların bizi Hegel'in kendi felsefesinin merkezindeki meseleyi nitelendirmek için kullandığı dille tanıştırmasıdır. Bu mesele, çok kabaca özetlemek gerekirse, özgürlük problemini ya da Tinin öz-belirlenimini ve neyin özgürlüğün hakiki edimselleşmesi sayıldığını konu alır. Bir açıdan sorun, yargıda bulunma, yani şeyleri (kanılar [doxa] mevkiine maruz kalmaksızın) oldukları haliyle sıradan bir şekilde anlama, özgür edimin nasıl böylesi bir yargıda bulunmak için gereken nesnel niyeti, nesnelere yönelmişliği içerdiğini söyleyebildiğimizi anlamaktır. Bir de, bu yargıların normatif delili sorunu vardır. Eğer bunlar "özgürce" yapılmışsa, maruz kaldığımız akli olaylar değilse, kendimizi ve birbirimizi nasıl bu iddiaların hesabını vermeye mecbur edebiliriz? Ampirik, ampirik-olmayan, estetik ve pratik yargıların birbirleri arasındaki ilişkileri göz önüne alınmalıdır bu meselede. İkinci olarak, Hegel yönelimsel edimden söz ettiğinde de tüm bu sorunlar tekrar ortaya çıkar. Yalnızca düşünüme içsel konular gibi görünen yönelimin oluşumu ve icrası ile bunu "ötekisi" olan, bu kararların sonuçları gibi gözüken, kamusal mekandaki "dışsal" hareketleri nasıl anlamalıyız? Her iki durumda da, neye inandığımızın ve ne yaptığımızın sebeplerine duyarlıyızdır; öyle ki, sebeplere duyarlı olmak, post-Kantçı geleneğe göre, zaten rasyonel ve dolayısıyla özgür bir yetinin kullanımıdır. Tabii ki buradaki sorun bizim sadece sebeplere duyarlı olmayışımızdan kaynaklanır. Duyumsal yetimizi kullanırken biz aynı zamanda doğanın yasalarına tabiyiz, ve hatta tutkuların ve güdülerin fırtınalarında da, mekandaki hareketimizde de tabiyiz. Her iki durumda da, Hegel'in sıkça öne sürdüğü üzere, temel "mantıksal" veya kavramsal sorun, "içsel" ve "dışsal" arasındaki gerçek mantıksal ya da kavramsal ilişkiyi (düşüncedeki ve eylemdeki dünya ile zihin arasındaki ilişki de diyebiliriz buna) anlamaktır, ve iki durumda da, bu sorunu bir düalizm olarak değil, bir spekülatif bir özdeşlik olarak anlamamız gerektiğini söyler Hegel.

Bu ifadeler doğrultusunda, böyle bir spekülatif özdeşliğe ilişkin Hegel'in konumunu özetlemek, tanrısal bir varlığın kutsal bir kadehten köpüren kendi sonsuzluğunu deneyimlemesi hakkında konuşmak kadar metaforik ve anlaşılması zor olur. Çünkü şunları söyler: kavramlar ve uzay-zaman dünyası, bir kavramın ne oluşumu ne de uygulanışı, sınırlandırılmış, kısıtlanmış ya da doğrudan ve dolaysızca dışkaynaklı bir "madde" tarafından yönlendirilen böylesi bir normun içeriği olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis, kavram kendi ayrı ve mantıksal olarak uzak konumunu "olumsuzlar" ve böylece kendisini "olumsuzlamış" olur[16], veya "kendisine kendi içeriğini verdiği" bile söylenebilir. Dünyanın ve cisimleşmiş eylemin "düşünce'nin özbelirlenimi"ne tuhaf bir şekilde bağımlı olduğunu öne sürüyormuş gibi göründükleri için bu ifadeler,

Hegel'in bu meseleler üzerine yürütülen çağdaş tartışmalarda önemli rol oynamasına izin verecek yorumlara karşı direnir. Hatta, bunları anlamak o kadar zordur ki, ölü tarihsel konumlar olarak bile bahsedilemez bunlardan. Hangi "konumlar"?

Yine de, en azından şiirsel iddiayla Hegel'in olgun konumunun alakasını kurmak pek de zor değil. Schiller'in şiiri dostluk, ve bir bölümde (sekizinci dörtlük) aşk hakkında. Bu tema, sadece genç Hegel'in Hıristiyanlık üzerine yazdığı yazılardaki pratik felsefe açısından değil, Mantık Bilimi'nde, teorik felsefesinin anafikrini anlatmaya girişmesi açısından da önemli rol oynar. Tek bir örnek bunu doğrulayabilir. Kavram Mantığı'nda, "evrensel Kavram"ı tartışırken ve "evrenselin özgür bir güç"[17] olduğunu iddia ederken, bunun, kendisinden ayrı ve ona direnen bir şey üzerine öznenin uyguladığı düzenleyici ve soyutlaştırıcı bir güç (bu, ilahi dünyaların efendisinin saltanatı olarak algılanabilir) olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtmek için acele eder. Kavram'dan "başka" olan şey, ancak bu şekilde kavramsallaştırıldığında başkalık rolünü oynayabilir. Bunu açıklamak için, şöyle sıradışı bir yorumda bulunur:

"Evrensel... kendisidir ve ötekini de kapsar, üstelik şiddet uygulamadan; hatta aksine, evrensel, ötekinde, kendiyle huzurlu bir paylaşım (communion) içindedir. Biz bunu özgür güç ve sınırsız kutsallık olarak adlandırdık, çünkü kendisini ötekine doğru yöneltirken kendisine de yöneltir; kendi içinde, kendisine doğru dönmüştür."[18]

Şiirsel açıdan, kendi kendine yeten saltanatındaki tahtında oturup, dünyayı McDowell'ın "sürtünmesiz dönme" olarak adlandırdığı yasaya tabi tutan bir yasama erki değil bu. Zihin – dünya ilişkisinin mantığının, "aşkın mantığı" gibi birşey olduğu yolundaki ima, tuhaf ve tehlikeli bir imge olarak kalır; fakat Hegel'in insani deneyimdeki bağlılık ve bağımsızlık ilişkisini nasıl anladığını, Mutlak Bilme'de nihayet tamamen anladıktan sonra, kavranılır hale gelir.

Dahası, Tinin Görüngübilimi'nin son bölümünün tamamında, Hegel sık sık, eylemin doğası üzerine yaptığı açıklamalara geri döner. Bunlardan iki tanesi şudur: V c: "kendisini kendi-için ve kendinde gerçek sayan bireysellik" (ki burda Hegel, bu şekilde kavranan bireyselliğin, ne kendi-için ne de kendinde, "gerçek" olamayacağını göstermeye çalışır) ve VI c: "Kendinden emin Tin." (burdaysa mutlak bilgi sayesinde ulaşılan konum açıklanmaktadır). Tinin Görüngübilimi'nin, konuyla alakalı bu iki bölümünde de, Hegel bu konumun kesin sınırlarını fenomenolojik bir şekilde sergilemeye çalışır ve bir eylemin nedensel olarak başlatılan bariz birkaç veçhesine bakmaktansa, eylemleri, bir öznenin uzun bir zaman zarfında evrimleşen ve değişen yönelimleri olarak incelemeyi önerir çünkü bunlar, tek ve ayrı bir olayın nedensel sonuçlarından ziyade, Terry Pinkard'ın "toplumsal mekan" olarak adlandırdığı yerde gerçekleşen bir karşılaşma ve etkileşimle belirlenmiştir. Diğer bir deyişle, Hegel bir eylemin belirliliğini saptamanın, eylemin ne olduğunun, tam olarak ne yapıldığının belirlenmesinin, en doğru yolunun öznenin sadece varsayımlardan yola çıkılarak formüle edilmiş yönelimlerine bakmak olduğunu reddeder. Varsayıma dayanan bu yönelimlerin, eğer bunlar "gerçek" yönelimler olarak anlaşılacaksa, eylemde ifşa olan ifadelerinden geçici olarak yalıtılamayacakları, bu öznel formülasyonların ve nedenlerin edim sırasında değişecekleri ve hatta insanların gerçek niyetleri, yönelimleri ve motivasyonları hakkında yanılabileceklerinin mümkün olabileceği, edimin ancak bu kamusal, toplumsal mekanda ifade edildiği takdirde insanların neden ve neye kendilerini adadığının açıklık kazandığı konusunda ısrar eder. Bu sezgi-karşıtı bir konumdur. Öznenin çoğu zaman, ne yaptığını ve bu edimdeki asli menfaatini, Hegel'in dediği gibi sadece "ediminden öğrendiği" anlamına gelir bu ve edimin aslında ne olduğunun belirlenmesinde toplumun onu nasıl alımlandığına çok derin bir şekilde bağlı olduğunu ima eder. Fakat bizim bahsettiğimiz bağlamda, bu konum, niye Hegel'in bu konumdan sıklıkla, bir kavramla onun "edimsel hale gelmesi" (actualisation) ya da "doyumu" (satisfaction) arasında neden keskin bir ayrım olmadığını, ve benim Tinin Görüngübilimi'nin en temel konumu olarak saptadığım, kavramsal içeriğin kavranmasının neden bir normun "akışkanlığını" ("Flussigkeit") ve "canlı tinselliğini" ("lebendige Geistigkeit") gerektirdiğini anlatmanın bir yolu olarak bahsetmesini daha belirgin kılar. Sözkonusu bölümlerde Hegel, bir yönelime sahip olmanın, onu kamusal mekanda toplumsal olarak tartışılabilir bir edimde, yani kişinin kendini nasıl algıladığını büyük ölçüde değiştirebilecek olan zamansal akışkanlığa ve ötekilerin alımlamasına ve yorumlarına tabi bir edimde ifade etme mücadelesi olarak görür.

Bu, kişinin kendini anlayışındaki saflığı ve kesinliği (dolayısıyla güvenliği de), Hegel'in ifadesiyle,

"kurban" etmesi ve kendisini etkileşimlere, karşıt iddialara ve ötekilerin meydan okumalarına tabi kılmasıdır. Kişi eğer Öznel Kesinliğin İçsel Kalesi'nde kalırsa veya yalnızca formel olarak tanımlanabilir olana tutunursa, kendini anlayışı şüpheli hale gelir – kendime gerçekten olduğum halimle bağlı mıyım sorusu, herhangi bir kendilik imgesinin ya da normatif bir özellik hakkındaki öne sürülen herhangi bir iddianın edimselliği sorunu askıda kalır ve tam da bu yüzden, bir kararın, bir niyetin veya bir bağlılığın hayali de hakikiymiş sayılır. Bu anlamda, eylem, bir kendini-olumsuzlama (self-negation), öznenin, edimin doğasına ve anlamına bütünüyle malik olduğu yolundaki iddiasının olumsuzlaması, dolayısıyla böyle bir hak iddiası otoritesinin ötekilerle paylaşımı, ve hatta hem Platon'u hem de Kant'ı kapsayacak geleneksel anlamda tarihdışı a priori bir disiplin olarak felsefenin kurban edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Bütün bunlar "umutsuzluğa giden yol" ve Hegel'in ima ettiği "kişinin kendini kaybetmesi"[19] olarak görülebilir. Hegel'in Hıristiyan hayalgücünün ürettiği diğer birçok örnekte olduğu gibi, deneyimsel Bildung, bu sahte bağımsızlığın ve efendiliğin kaybı sayesinde kişinin, Hukuk Felsefesi'nde "ötekinde kendi olmak" ("in diesem Anderen bei sich selbst")[20] olarak bahsedilen, hakiki bağımsızlığını kazandığını gösterebilir.

V

O halde, Mutlak Tin'i dünyaların ilahi efendisi ya da kendi kendine yeten fakat yapayalnız bir özrehber olarak düşünmemek ne anlama gelir? Tinin Görüngübilimi'ndeki en son imgenin, panteist bir metafizikten ya da neo-Platoncu anlamda, doğal veya tinsel herşeyin ifade olan herşeyin altında yatan ve doğal veya tinsel herşeyin onun ifadeleri olduğu "ilahi bir zihin" veya "kozmik bir tin" görüşünden bahsetmediğini anlatmaya çalışıyorum. Bu pozisyonların kullandığı imgelerden, özgür failler ile bunların (ki bu failler ne ilahi bir egemenliğe sahiptir ne de doğanın güçleri tarafından ordan oraya savrulurlar) vücut ve ifade bulduğu dünya arasındaki ilişkiyi kökten farklı bir şekilde okumak için yararlanır. Benim iddiam, Hegel'in felsefesinin tamamen bunun hakkında olduğu. Eylemin mantığının analojisi meselesi, Hegel'in sık sık dönüp tekrar ele aldığı bir mesele, özellikle de son bölümde bunu vurgulamak ister ve mesele bu sayede açıklık kazanır.

Baştaki, öznel olarak kendinden emin bakış açısına göre, eylem, bir kendini-olumsuzlama (self-negation), edimimde kendimi tanıyabilmemin ve dolayısıyla özgürlüğümün koşulu sayılan edimin saflığının ve yalnızca bana ait olan mülkiyetinin ihlali gibi görünür. Böylesi bir kendini kavrayışın taşıdığı devasa yükü de aydınlığa çıkarmaya, bu gibi bir inatçılığın eninde sonunda bu yükün altında kırılacağı (Ahlaksallık bölümündeki "kalbin kırılması ifadesinde olduğu gibi)[21] ve böyle bir öznenin, kendi saf öznelliğinin olumsuzlanmasını, onun hakiki gerçekleşmesi olduğunu nihayet anlayacağı iddiasını inandırıcı kılmaya çalışır Hegel. Bu "yük" yalnızca ve tamamen mantıksal olarak birbirine uyumsuz bağlılıklar meselesi değil ve bu "kırılma" sadece bu uyuşmazlıkların kavramsal olarak çözülmesinden ibaret değil. Bu şekilde düşünmek, tam da Tinin Görüngübilimi'nin kırmaya çalıştığı tek taraflılığı sürdürmekten başka bir şey olmayacaktır.

Tüm bunlar doğruysa, ya da en azından inandırıcıysa, Tinin Görüngübilimi'nde edebiyatın statüsünü nasıl anlamlandırmalı? İnşa etmeye çalıştığımız analoji, failin edimlerine, saf niyetlerin kusurlu ifadeleriymiş gibi bakmanın bir kavramsal karışıklık olduğunu, eylemin hakiki anlamının failin saf yöneliminde ikamet ediyor olduğunu ve ortaya çıkan sonuçların, eyleme müdahil olan olumsallıklardan kaynaklandığını gösterecektir. Bunun yerine, zaman içinde edimdeki yönelim açığa çıktıkça, alacağı belirli şekli edindiği de söylenebilir. Hegel için iletmesi zor bir düşünce bu. Çünkü yönelimin, ötekilerin yorumlarına ve etkilerine tabi olan edimin karmaşık yapısında olduğu, orda "yaşadığı"nı ve bizim tam da buna karşıt bir şekilde, edimden "sorumlu" ve ona "öncel" bir yönelim kavramına derinden bağlı olduğumuzu ileri sürer. Düşüncenin belirli içeriği ve eylem-yönlendiren normlar – Özgürlük, Hak, Güzellik, Sevgi ve hatta Hakikat gibi normlar- hakkındaki herhangi bir soruda olduğu gibi, bu açıklamada da, bu normların şiirdeki, tiyatrodaki, heykeldeki, müzikteki, resimdeki ve romandaki (veya politikadaki veya dindeki) ifşasının bağımsızca sürdürülen bağlılıkların ifadeleri ve örnekleri olduğunu söylememeliyiz. Ancak kendini bilmeye yönelik bu temsili girişimlerin (Hegel'in bu girişimler arasında en iyi anlaşılmış olanın güzel sanat olduğunu ileri süren görüşü de, görüldüğü gibi, oldukça tartışmalıdır) içinde "yaşadığı" söylenebilir normun.

Nitekim Hegel'in Schiller'den yaptığı alıntı (kendisi bile Arkadaşlık'ın bir çeşit ifadesidir) ve yaptığı değişiklikler iki amaca hizmet eder. Alıntı, normlar üzerine girişilen herhangi bir felsefi hesaplaşmada deneyimin canlı ve estetik boyutunun vazgeçilmezliğini kanıtlar; yapılan değişiklikler ise, estetik temsilin felsefi düşünüm tarafından tamamlanmasının ve Aufhebung'unun vazgeçilmez olduğunu kanıtlar. Diğer bir deyişle, son söz ne yalnızca Schiller'e ne de yalnızca Hegel'e aittir. Bu durum, varlığıyla, adını hak eden her hakiki felsefenin, tarihsel ve canlı tinsel edimselliğe göstereceği düşünümsel ve felsefi olarak donanımlı bir ilginin vazgeçilmez olduğunu kanıtlar.

Dipnotlar

1 Josiah Royce, Modern İdealizm Üzerine Dersler'in içinde (New Haven: Yale University Press, 1919), sf. 147-156

2 Berlin derslerinin her zaman bu yönde kullanılabileceğini iddia etmiyorum. Çok büyük farklılıklar da var. Örneğin Antigone yorumu. Bakınız Allen Speight, Hegel, Edebiyat ve Faillik Problemi (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), sf. 52

3 Estetik: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler, 2 cilt, çevirmen: T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975) (Bundan böyle E), I 149

4 E, II 833

5 E, I 38

6 E, I 437

7 E, II 976

8 E, I 39

9 E, II 1006

10 E, II 1128

11 E, II 1128

12 Glauben und Wissen, vol. IV of Gesammelte Werke (Hamburg: Felix Meiner, 1968) (bundan böyle GW), 343; İnanç ve Bilgi, çevirmen: Walter Cerf and H.S. Harris (Albany: SUNY Press, 1977), (bundan böyle İB), 92.

13 GW, 327; İB, 69-70

14 Burada yine aynı bu düşünmenin hatalı olduğunu ileri sürmek istiyorum çünkü Hegel, Estetik Dersleri'nde, sanatın tek başına, Tinin kendisi hakkındaki en değerli hakikatleri iletmekte artık yetersiz kaldığını, ne sanatın önemli hakikatleri ifşa edebildiğini ne de felsefenin farzedilen daha değerli hakikatlerinin, bir kavramın edimselliği olmaksızın, yalnızca kavramsal terimlerle eksiksiz ve kusursuz olarak ifade edilebileceğini iddia etmiştir. Fakat bu bambaşka bir konudur.

* Hz. İsa'nın, insan haline gelebilmesi için kendi tanrısal doğasını reddetmesi –ç.n.

15 Terry Pinkard'a bu mesele üzerindeki yazışmalarımız için minnettarım. Pinkard'ın Tinin Görüngübilimi çevirisi yakında yayımlanacak.

16 Berlin Phenomenology'den alınan, olumsuzlamaya ilişkin tipik bir ifade, günümüz yorumcuları için de, o zamanki ilk okuyucular için olduğu kadar meydan okuyucu bir ifade: "Bu öznellik, kendiyle kurulan bu sonsuz ilişki Ben'dir, fakat tam da bu öznellikte, kendisiyle olan olumsuz ilişkisi, farklılaşması da yatar".

17 G.W. F. Hegel, Mantık Bilimi, çevirmen: A. V. Miller (Londra: George Allen & Unwin, 1969) (bundan böyle MB), 603.

18 MB, 603

19 Hegel'in özellikle korumak istediği, eylemdeki içsel ve dışsal arasındaki spekulatif özdeşleşmeyle ilgili olarak: "Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeusserung, seine Tiefe nur so tief als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut." Vorrede, sf. 14.

20 Hegel her iki kutsal kitaptaki büyük olaylar hakkında "mantıksal" diyebileceği bir düşünceye işaret ediyor. Eski Ahit'te yaratılış hikayesi, yalnızca kendiyle dolu bir Tanrı'nın yetersizliğini ve dolayısıyla, dünyayı yaratırken duyduğu kendini "boşaltma" (entäussern) ihtiyacını temsil eder. (Hegel'in bu konuda Luther'in sözcüğünü –Luther'in kenosis için kullandığı sözcüğü- kabul ettiğine şüphe yoktur, hatta Hegel biraz daha ileri gider ve bu imgenin anlamının, Tanrı'nın, Tanrı olabilmek için, kendisinin ötekisi gibi görünen şeylere kendini boşaltması, onlarda kaybetmesi ve dışsallaştırması gerektiğinde yattığını söyler. Ben burada Terry Pinkard'ın çevirisini takip ediyorum). Yeni Ahit'te ise, daha da Hegelci imgeler vardır. Uzlaşmanın ya da kutsal Tinin yolunu hazırlamak için Baba olan Tanrı, dünyada dışsallaşmış, kaybettiği kendi öz oğlu olmak zorundadır. Derinde yatan sorunun etik ve politik olduğunu düşünüyorum: Hz. İsa'nın aynı anda, hem Efendi hem de Köle, hem kendi babası hem kendi oğlu olarak ikonik statüsü.

21 Bu, Hegel'in şu ifadede bulunduğu aynı paragrafta yer alır: "Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben." (360)

Hegelci Fenomenoloji ve Kantçı Epistomoloji Üzerine

Tom Rockmore Çeviri: Damla Şikel

Hegel ve Kant'ın yalnızca farklı değil, birbirlerinden bağımsız konularla ilgilenmiş olduklarına yönelik üzücü bir düşünce eğilimi söz konusudur. Aksine ben, "Alman İdealizmi" teriminin de ortaya koyduğu gibi, onların bilgi sorununa kendine özgü bir idealist yaklaşım getirmeye dönük uzun soluklu bir girişime dâhil olduklarına inanıyorum. Başka bir yerde, idealizm çeşitlerini birbirinden ayıran farklılıklara ve Alman İdealistlerini birbirine bağlayan bir bağ olarak epistemolojik konstrüktivizme dikkat çekerek "idealizmin" anlamına açıklık getirmeye çalışmıştım.[1] Burada ise idealist konstrüktivizmin özündeki fenomenolojik boyuta dikkat çekeceğim.

Sonuç iki yönlü olacaktır. Öncelikle bu, üzerinde çok çalışılmış olmasına rağmen gizemini koruyan, hatta pek az anlaşılmış, önemli bir felsefi eğilim olan Alman İdealizminin bu temel yanını daha iyi kavramaya katkıda bulunacaktır. İkincisi, ikisi de fenomenolojinin ve epistemolojinin her iki biçimi arasındaki farka kısmen yönelmiş olan Hegel ve Kant arasındaki ilişkiyi kavramamıza yardımcı olacaktır.

Alman İdealizmi bağlamındaki fenomenoloji kavramı, (1) Kant'ın konumu, (2) Hegel'in Kant'la ilişkisi, (3) genel olarak Alman İdealizmi, (4) daha sonraki fenomenolojinin Kant da dâhil olmak üzere Alman İdealizmiyle ilişkisi ve (5) genel bilgi sorunu ile ilgili olarak en azından bu beş sebep dolayısıyla önemlidir. Kant açısından, onun felsefi katkısının yanında konumunu da anlamak önemlidir. İki yüzyıldan daha uzun sürmüş olan çalışmalardan sonra eleştirel felsefe hakkında hâlâ bir uzlaşma sağlanamamış olduğunu söylemek abartılı sayılmaz. Bu, Hegel'in Kant'la olan ilişkisi açısından da, sıkça fakat hatalı olarak ilkinin konumunun yalnızca ötekinin temel ifadelerinin olumsuzlanması sayesinde "türetilebileceği" biçiminde anlaşılması dolayısıyla önemlidir. Ben aksine, aralarındaki karmaşık ilişkinin fenomenolojiyi epistemolojiyle karşı karşıya koyarak anlaşılamayacağına, fakat fenomenolojinin biçimlerinin ayrıt edilmesiyle daha iyi anlaşılabileceğine inanıyorum. Bunun, Spiegelberg'in uygun biçimde fenomenolojik hareket dediği daha sonraki fenomenolojinin Alman İdealizmiyle ilişkisini kavramak için de önemi büyüktür.[2] Fenomenolojiyi Husserl'in keşfetmiş olduğuna dair ve onun konumunun öncelleriyle ilgisiz olduğunu ima eden hatalı bir kanı vardır. Alman İdealizminin derin fenomenolojik doğasını ve hem Alman İdealizminin hem de yakın zamanın fenomenolojisinin Kant'a olan gerçek borcunu kavramak için, birlikte nadiren ele alınmış olan felsefi yaklaşımların ilişkisinin anlaşılması gerekiyor. Son olarak, burada tartışmayacak olmamla birlikte, sırası gelmişken fenomenolojinin, ya da daha doğrusu konstrüktivist fenomenolojinin, bilgi sorununa geliştirilmeye değer, çok ilgi çekici güncel bir yaklaşım sağladığını öne süreceğim.

Kant'ın epistemolojik konumu nedir?

Epistemolojik konumlar kavramsal bir boşlukta ortaya çıkmazlar, daha çok bilgi sorununa yönelik belirli bir görüşe yanıt olarak belirirler. Kant yanıltıcı olarak kendi konumunu tamamen a priori olarak sunuyor. Aslında bu, onun Platon, Locke, Hume, Descartes, Leibniz, Wolff ve birçok başkasına olan tepkisi bağlamında, dolayısıyla da buna bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Tartışmayla geçen birkaç yüzyıldan sonra hâlâ Kant'ın epistemolojik kuramının doğası üzerine dikkat çekici bir karışıklık söz konusudur. Çeşitli görüşlere birden duyarlı olan Kant çoğunlukla bunlar arasında tercih yapmakta zorlanmıştı. Sistem anlayışı bir tasarımlamadır. Felsefenin bir sistemin biçimini alması gerektiğine inanır.[3] Yine de farklı metinlerde ve bazen aynı metinde bile farklı sistem görüşlerini öne çıkarır.

Kant'ın birbirleriyle yarışan farklı epistemolojik yaklaşımlar arasında seçim yapmadaki yetersizliği onun bilgi kuramını betimlemeyi güçleştirmektedir. Konumu kesinlikle tutarlı değildir. Sorun basit bir biçimde belirlenecek olursa Kant birbirinden farklı yerlerde bilgi sorununa ilişkin farklı normatif kavrayışları öne çıkarmaktadır. Kant'ı erken bir analitik düşünürmüş gibi ele almaya yönelik yaygın fakat üzücü eğilim[4] kadar bulunduğu konumun onun bilim anlayışıyla bağlantılı olarak tek bir sistemi

biçimlendirdiği varsayımı Kant'taki farklı epistemolojik yaklaşımları birleştiremeye yönelik yaygın bir eğilimin etkenleridir. Analitik bir Kant uzmanının yakın zamandaki bir çalışmasından alınan şu pasajı ele alalım.

> "Kant'ın 1781-7'deki Kopernik Devrimi bu yolda 1772'de ortaya attığı temel anlambilimsel soruya verdiği enine boyuna düşünülmüş bir yanıttır: Nasıl olur da zihinsel temsiller ve daha özel olarak zorunlu a priori zihinsel temsiller, nesnelerine gönderme yaparlar? Bunun yanıtı zihinsel tasarımların nesnelerine uygun oldukları (refer), çünkü 'nesnelerin kavrayışlarımıza uygun olmaları gerektiğidir'; dolayısıyla doğru a priori yargılarımız zorunlu olarak her tür duyu deneyiminden bağımsız olarak doğrudurlar çünkü bunlar yalnızca insan kavrayışının bütün nesnelerinin kendiliğinden uygun oldukları bilişsel formları veya yapıları ifade ederler."[5]

Bu pasaj Kant ve onun görünüşe göre erken bir çözüm sunduğu gönderme sorunuyla ilgili sözde genel bir ilgiye yönelen analitik felsefe arasında varsayılan bir bağlantıya işaret ediyor. Benzer bir iddia yakın zamanda, Frege'nin gönderme kuramını öngördüğü söylenen Hegel hakkında da ileri sürülmüştür.[6]

Kant'ı erken dönem bir analitik düşünür olarak değerlendiren kendine özgü analitik yaklaşım idealizmi gözden düşürmeye çalışan genel bir analitik çabanın sonucudur. Bunun etkisi idealizm ve idealizmle özdeşleştirilen Kant ve Hegel gibi figürler arasına, onların bulundukları konumu idealist olmayan bir tarzda okumanın yolunu açmak için kavramsal bir çizgi çekilmesidir. Bu süreç, geçen yüzyılın başlarında G. E. Moore'un idealizme ilk analitik saldırılarından başlayarak[7] yarım yüzyıl önce Strawson'un Kant'ı idealizmin dışında etkili biçimde okumasına kadar gelmiştir. Uygulamada bu, Kant'ı (ve Hegel'i) anlambilim, gönderme sorunu ve metafiziksel gerçekçilik gibi bu tarz analitik konuları işlemişler gibi göstermeye çalışan ilgili çabalara götürmektedir.[8]

Bu pasaj ayrıca Kantçı epistemolojinin iki farklı yönünü tek bir kapsamlı tutumda bir araya getirmektedir. Kant birbiriyle uyuşmayan iki farklı bilgi yaklaşımını birlikte ele almıştı, bunları ben (epistemolojik) tasarımcılık ve (epistemolojik) konstrüktivizm olarak adlandıracağım. Tasarımcılık, bilginin tasarımlarının (zihinden bağımsız) nesnelerle olan ilişkisinin analizine dayanır. Konstrüktivizm ise bilginin bilişsel nesneleri oluşturmaya, yapmaya veya üretmeye dayandığıyla ilgili çok farklı bir görüştür. İlk görüş Kant'ın, kendisini eleştirel dönem olarak adlandırılan döneminde ilgilendirmiş olduğu girişimin sınırlarını çizdiği ünlü Herz mektubunda kısaca ifade edilmiştir. Son görüş ise felsefedeki Kopernik devrimi olarak adlandırılan döneminin bir ifadesidir.[9]

Bu iki görüş açıkça birbirleriyle uyuşmazlık içindedir. Tasarımcılık, tasarımların (zihinden bağımsız) dışsal nesnelerin güvenilir temsilleri olduklarının gösterilebileceğini varsayar. Konstrüktivizm ise tasarımcılığın başarısız olduğunu, yani tasarımlar ile nesneler arasındaki ilişkinin analiz edilemeyeceğini varsayan alternatif bir epistemolojik yaklaşımdır.

Eğer tasarımcılık kanıtlanabilseydi konstrüktivizme yönelik herhangi bir ilgi duyulmayacaktı. Sonuncusu, Kant'ın da bazı hallerinde düşündüğü gibi, tasarımcılığın savunulamayacağı zamanda işe karışan en iyi ikinci bir kuramdan daha fazlası değildir. Kant, zihinden bağımsız nesnelerin zihinde idealara veya kendilerinin tasarımlarına neden olduklarını ifade eden bildik nedensel algı görüşünün bir biçimini öne sürer gibi okunabilir ve çoğunlukla böyle okunmuştur. Bu görüş açısından bilgi sorunu sonuçtan nedene doğru, veya ideadan, veya Kant'ın deyimiyle tasarımdan onun temsil ettiği şeye doğru ters bir çıkarımı doğrulamaya dayanır. Kant'ın sınama olarak önerdiği, tasarımların zihinden bağımsız dışsal nesnelerle olan ilişkisinin analiz edilmesi mümkün değildir. Tasarımların temsil ettiklerini göstermek mümkün olmadığında tasarımcı bilgi stratejisi çöker. Kant'ın önerdiği konstrüktivizm seçeneği tasarıma dayalı değildir, çünkü burada bir tasarım, ya da başka bir deyişle, Putnam'ın kullandığı terimle, bilen özne ve bilinen nesne arasında bir arayüz söz konusu değildir.[10] Kopernik devrimi tasarımcılığın başarısızlığının ardından epistemolojiye konstrüktivist bir yaklaşımı önerir. Bu yolla Kant bilginin olanağının zihinden bağımsız dışsal dünyayı güvenilir biçimde olduğu gibi kavramayı gerektirmediğini kanıtlar. Konstrüktivizm, metafiziksel gerçekçiliğin yerine empirik gerçekçiliği koyar.

Tasarımcılığın terk edilmesinin önemli bir sonucu bilişsel nesnenin yeniden düşünülmesidir. Kant'ın

işaret ettiği gibi bir tasarım tanımı gereği görünen bir şeyin bir görünüşüdür. Bu, bir fenomenin yalnızca kendinin ötesinde görünen bir şeye işaret etmesi, dolayısıyla bu şey için bir tasarım olarak işlev görmesi halinde bir görünüş olacağını gösterir. Yine de, bunun için kendisinin ötesine işaret edecek bir fenomenin bulunması gerekli değildir. Yalnızca bazı fenomenlerin görünüşler olmalarından dolayı bir fenomenin kavramı bir görünüşün kavramından daha geniştir. Konstrüktivizm için tasarımcılığın terk edilmesi, kendisinin ötesine gönderme yapmadığı için bir görünüş olmayan salt bir fenomen olarak bilişsel nesne kavramının yeniden düşünülmesidir.

Kant ve post-Kantçı fenomenoloji

Konstrüktivizm aslında fenomenolojinin bir biçimidir. "Fenomenoloji" terimi Kant için en azından birbirinden ayrı dört anlama sahiptir. İlk olarak kendi epistemolojik girişiminin bir hazırlık veya kendi deyimiyle prolegomenal kısmına işaret eder. Bu şekilde anlaşıldığında fenomenoloji, bilimi, duyusal bilginin geçerliliğini ve sınırlarını sınama rolünü taşıyan propadötik (propadeutic) bir disiplin olarak önceleyen negatif bilim veya phaenomenologica generalis biçimini alır.[11] Sonra, ünlü Herz mektubunda bu terimle genel fenomenoloji, yani Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ne kadar giden eleştirel dönemi sırasında uğraştığı eleştirel felsefe kastediliyor. Bu eleştirel felsefe, Prolegomena'da dikkat çekici bir biçimde belirtilmiş olan geleceğin yaklaşan metafiziğinden ayırt edilmiş fakat asla tamamen açıklanamamıştır. Fenomenoloji ayrıca Kant'ın felsefi fizik görüşünde de rol oynar. Doğa Biliminin Metafizik Temelleri (The Metaphysical Foundations of Natural Science) fiziğin a priori koşullarını inceler. "Fenomenoloji" başlıklı son bölümü, hareket halindeki maddenin deneyimlenmesinin modal açıklamasından (olanak, gerçeklik ve zorunluluk) söz eder. Son olarak daha önce belirtildiği gibi "fenomenoloji" terimi Eleştiri'nin kendisindeki birbiriyle uyuşmayan iki bilgi yaklaşımından birini ifade eder.

Konstrüktivizm ve fenomenoloji Kant'ın alternatif bilgi yaklaşımlarına işaret ederler. Kant bilgi sorunu hakkında iki farklı normatif tanım ortaya koyar. Tasarımcılık bilgi sorunun tasarımların dünyanın olduğu şekliyle olan ilişkisinin analiziyle ilgili olduğunu öne sürer. Konstrüktivizm sonuçta matematiksel oluşturma ile antik geometrik kanıtlama yaklaşımından türetilmiştir. Bu yaklaşım modern gelenekte Hobbes ve Vico tarafından birbirlerinden bağımsız olarak dile getirilmiştir. Bilginin, bilenin, özne tarafından oluşturulmuş oldukları için ayrıca onun tarafından bilinebilen fenomenleri oluşturmasını gerektirdiğini ileri sürer. Post-Kantçı Alman İdealizmi, bizzat Kant'ın öncülük ettiği ve post- Kantçı Alman İdealistleri olarak adlandırılanlar (Fichte, Schelling, Hegel, Marx) tarafından daha ileri götürülmüş olan konstrüktivist bir fenomenoloji biçiminde ortaya çıkmıştır.

Kant'ın çağdaşları eleştirel felsefeyle ilgili olarak, onun başarısız olduğunu düşünenler, geliştirilemeyeceğini düşünenler ve hedefini gerçekleştirme umudu olduğunu ve bunun için geliştirilmesi gerektiğini düşünenler diye bölünmüşlerdir. Süregiden tartışmayı mevcut çözümlerin yeni versiyonlarını ortaya koymak, eski sorunlara yeni çözümler bulmak veya yeni sorunlara yeni çözümler getirmekle ilerletmeye yönelik bir dizi çaba sonraki tartışmayı belirlemiştir. Kant sonraki Alman İdealistleri üzerinde özellikle etkili olmuştur. Post-Kantçı Alman İdealizmi eleştirel felsefenin anlamına olmasa bile ruhuna çok yakın durmuştur. Bütün post-Kantçı Alman İdealist geleneği eleştirel felsefeyi, onun hedefini konstrüktivist epistemolojinin biçimlerini işleyerek gerçekleştirmeye çalışarak Kant'ın ötesine götürmek için farklı ellerden bir dizi sürekli çabayı kapsamaktadır.

Bu, üç sonuca yol açmaktadır. Birincisi, ne epistemoloji ne de genel olarak felsefe Kant'la son bulmuştur. Kant çeşitli zamanlarda felsefenin kendisinin bulunduğu konumla birlikte son bir biçim aldığını öne sürmüştür. Buna göre Kant felsefeyi adına yaraşır bir biçimde keşfetmiş ve onu sonuna getirmiştir. Eğer felsefe eleştirel felsefeyle birlikte bir sona ulaştıysa ondan sonra yeni bir felsefe olamazdı. Sonraki epistemolojik tartışmalar sık sık Kantçı sorunları Kantçı terimlerle yeniden ifade ederek Kantçı çözümlerin daha gelişmiş biçimlerini ortaya koymaya çalışıyorlar.[12] İkincisi ve Husserl'in ve öğrencilerinin fenomenolojiyi keşfettikleri veya icat ettikleri iddialarının aksine, fenomenoloji Kant tarafından çoktan dile getirilmişti ve daha Husserl ve izleyicileri sahneye çıkmadan önce bir dizi post-Kantçı Alman idealisti tarafından sürdürülmüştü. Üçüncüsü, epistemoloji ne analitik düşünürlerin ne de Marksistlerin veya pragmatistlerin tekelindedir. Aksine yalnızca Kant'a değil, ayrıca post-Kantçı Alman geleneğine de sıkıca bağlıdır.

Kant'ın bilgi yaklaşımı üzerine Hegel

Kant'ın, temel bileşenlerinin eleştirel felsefeye sık sık tepki gösterdiği sonraki dönem fenomenolojisini öncelediği iyi bilinmektedir. Eleştirel felsefenin önemli bir anlamda fenomenolojinin ta kendisi olduğu ise pek iyi bilinmez. Epistemolojik konstrüktivizm özne tarafından oluşturulan, dolayısıyla da bilinebilir olan fenomenlere odaklanarak zihinden bağımsız dışsal nesnelere, dolayısıyla kendinde şeylere gönderme yapmayı bırakır.

Geniş bir biçimde post-Kantçı Alman İdealizmi olarak adlandırılan şey, eleştirel felsefenin daha ileriye götürülmesi ve tamamlanması niyetiyle Kantçı çizgiler boyunca konstrüktivist fenomenolojinin farklı biçimlerini işlemeye sıkı sıkıya bağlıdır. Hegel'in tutumu doğrudan doğruya ve dolaylı olarak Kant'a olan tepkisi tarafından yönlendirilmiştir. Hegel'in fenomenolojiyi deneyciliğin karşısına koyan Kant yorumu, onun eleştirel felsefeye olan mesafesini abartarak konumunun epistemolojik boyutunu bulanıklaştırır.

Kant eleştirel felsefenin Kopernik astronomisiyle ilişkisine dikkat çeker. Ancak bu ipucu okurları tarafından sık sık göz ardı edilir. Bu ilişki üzerine derinlemesine çalışmış olan Hans Blumenberg Kant'ın konumunun hiçbir biçimde Kopernik'e dayanmadığını iddia eder.[13] Bununla birlikte, Reinhold ve Schelling de dâhil olmak üzere Kant'ın çağdaşları bu ilişkinin eleştirel felsefede merkezi önemde olduğunu vurgulamışlardır. Kant'ın Kopernik astronomisinin kavramsal temelini kavrayışından türemiş olan konstrüktivizmi bilgi yaklaşımı için son derece önemlidir ve Kant'ı kendisinden daha iyi anladığını ileri süren Fichte'nin de aralarında bulunduğu daha sonraki Alman İdealistleri üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Kant'ın Kopernikçiliği Hegel'in Fichte okumasında, Kant'ı Fichte üzerinden okumuş olduğu için Fichte'nin Kant okumasında da merkezi bir yerde durur. Differenzschrift'in önsözünde Hegel Fichte'yi özne ve nesnenin birliğine ilişkin Kantçı spekülatif ilkeyi kendi felsefesinin ilkesi hâline getirdiği için över.[14] Aslında Kant'ın konumunun konstrüktivist boyutunu Fichteci biçimiyle tanır ve benimser. Yukarıda açıklandığı şekliyle konstrüktivizm ve tasarımcılık arasındaki ayrımı tekrar hatırlarsak, Hegel'in Kant'ı bir tasarımcı olarak okuduğunu ve onun Kopernik devriminin merkezindeki konstrüktivist anlayışı geliştirirkenki tutumuna uygun bir biçimde eleştirdiğini söyleyebiliriz.

Fichte'yi gerçek bir Kantçı olduğu şeklinde öven Hegel, Fichte'nin özne ve nesnenin A=A biçiminde özdeşliği formülüne dikkat çeker. Fichte'nin bu özdeşliği, bizim yalnızca bir biçimde oluşturduğumuz şeyleri bildiğimizi ifade eden Kant'ın Kopernik devriminin açık bir yeniden ifadesidir. Hegel Fichte'yi yalnızca ne olması gerektiğine işaret etmekle yetinmesi, dolayısıyla neyin olduğunu kavramakta başarısız olması dolayısıyla eleştirir. Hegel'e göre, Fichte gerçek bir Kantçı olmasına rağmen, Kant gibi özne ve nesnenin, bilen ve bilinenin temel konstrüktivist özdeşliğini kanıtlamakta başarısız olmuştur.

Hegel Fichte'den Kant'ın Kopernikçi okumasını devralmıştır. Vurgusunda bazı değişikliklerle birlikte Hegel aynı temel Kant okumasını daha sonraki bütün yazılarında korur. Fenomenoloji'de Hegel, Kant ve Newton'u birlikte, onların açıkladıkları bilinç, ve kendisinin ortaya koyduğu öz-bilinç aracılığıyla bilgi yaklaşımlarını karşı karşıya koyarak okur. Hegel burada şiddetle fakat anlaşılması güç bir biçimde bilgi sorunun bilinç düzeyinde çözülmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Süreç içinde Newton'un bilgiye kuvvet kavramı aracılığıyla yaklaşımını ve Kant'ın bilgiye anlayış (understanding) kavramı aracılığıyla yaklaşımını eleştirir. Hegel'e göre Newton ve Kant'ın görüşleri kutupsal karşıtlardır veya birbirlerinin karşıtlarıdır. Hegel bulanık bir biçimde Kant'ın Newton mekaniğini kurma ve temellendirmeye yönelik aşkınsal çabasını tersyüz edilmiş bir dünyayla kıyaslar. Ne Newton ne de Kant bilişsel nesnenin birliğini kavrayabilmişlerdir. Bilinç düzeyinde kanıtlanması olanaklı olmayan bu zorunlu birlik yalnızca öz-bilinç düzeyinde kanıtlanabilir.

Felsefe Bilimler Ansiklopedisi'nde Hegel, Kant'ı bir deneyci olarak yorumlarken öz-bilinç yoluyla bilgiye yaklaşımın eleştirisini yeniden ifade eder. Kant'ın örneklediği deneyciliği, bilgiyi duyudan ve algıdan türetmeye yönelik başarısız bir deneme olarak betimler. Tasarımcılığın (representationalism) bir biçimini ortaya koyan eleştirel felsefe deneycilikle, deneyimin hakikati değil de görünüşlerin bilgisini veren tek epistemolojik kaynak olduğu görüşünü paylaşır. Kant'ın yaklaşımı yalnızca görünüşlerin bilgisini verir, ancak kendinde şeylerin bilgisini vermez.

Felsefe Tarihi Dersleri'nde Hegel, kendinde şeylere veya bizim bugün adlandırdığımız gibi zihinden bağımsız dışsal nesnelere ulaşamamış olan Kant'ı Fichte'yle birlikte öznelliğin filozofları olarak okur. Kant'a göre hakiki nesneleri değil yalnızca görünüşleri bilebileceğimize göre eleştirel felsefe bize görünüşün ardındaki hakikate erişemeyeceğimizi öğretir.

Hegel'in Kant okumasını ayrıntılı bir tartışmada daha fazla geliştirmek önemli olabilirdi. Mevcut bağlamda özet bir açıklama yetecektir. Kant'ın tutarsız bir biçimde hem tasarımcılığı hem de konstrüktivizmi ele aldığını öne sürmüştüm. Bu görüş açısından Hegel'in Kant okumasının tamam olmadığı, hatta haksız olduğu tartışılabilir. Kant'a dayanan Fichte'nin izinde o, Kant'ın konstrüktivizminin önemini örtük biçimde kabul eder. Yine de Kant'ı yalnızca bir tasarımcı olarak ele almasıyla Hegel, kendi okumasında Fichte'nin kendi aşkınsal felsefesine merkez olarak belirlediği ve Hegel'in daha sonra geliştirdiği anlayış için eleştirel felsefenin yaratıcısına gereken değeri vermez.

Epistemoloji olarak Hegelci konstrüktivist fenomenoloji

Hegel'in Fichteci Kant okuması kendi konumu açısından dört sonuç doğurur. Birincisi Kant'ın konumunun Kant'ın ötesine doğru geliştirilmesi gerektiğine inanır. İkincisi, Hegel Fichte'nin eleştirel felsefeyi gerçek spekülatif felsefe olarak geliştirme çabasını kabul eder. Üçüncüsü, bu tarz öteki çabalar, örneğin Reinhold'un eleştirel felsefeyi[15] yeniden ifade etme çabası, Fichte ve spekülatif felsefe tarafından açılan yolun çarpık bir fikrini sunarlar. Dördüncüsü, sorunu çözmek için geriye konstrüktivist yaklaşımın veya yine, Fichte'nin Kant'ı izleyerek aşkınsal felsefesinde ele aldığı özne ve nesnenin özdeşliğinin iyileştirilmesi kaldığıdır.

Örneğin kategorilerden yapılan çıkarımlara dayalı olan a priori, apodeiktik bilgi formunu tercih eden Kant'ın aksine Hegel, toplumsal ve tarihsel bir alanın içinde ortaya çıkan ve buna bağımlı olan deneysel bir bilgi kavrayışını tercih eder. Kendi deyimiyle bilincin deneyimine yönelik iddiaları kabaca, Fichte'nin söylediği gibi, gözlerimizi açtığımızda bize doğrudan verilen şeylerle sınırlar. Hegel'in bilgi iddiası, bilginin koşulunu, bildiğimiz şeyin oluşturulması açısından, bağımsız bir nesne olarak değil, bağımlı bir nesne olarak açıkladığı için konstrüktivisttir. Bu, Hegel için bilginin bilince dayalı olmakta çok öz-bilince dayalı olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

Fenomenoloji bilgi yolunu hiçbir önkoşula ve hiçbir kurucu noktaya veya Arşimed noktasına dayanmayan tarihsel bir süreç olarak betimler. Girişte Hegel gereken özdeşliğin bilişsel bir süreç içinde oluşturulmasını savunur. Hakikate yalnızca özne ve nesne, bilen ve bilinen, özgürlük ve zorunluluk örtüştükleri zaman ulaşılabilecektir. Bilgi sürecinde özne her zaman kendini kendisiyle ilişkili olan ve bilmeye uğraştığı bir şeyden ayırır. Özne bu süreçte ayrıca kendisi için olanı ve özneden bağımsız olarak kavranırsa hakikati kuracak olanı da birbirinden ayırır.[16]

Mutlak, soyut, kuramsal veya a priori olarak bilme iddialarını değerlendirmeyiz. Bunun yerine pratik olarak bilme iddialarını, bunları bilinçli deneyime verili olanla kıyaslayarak değerlendiririz. Hegel'in deneyimi göz ardı ettiği sık sık ileri sürülür. Aksi hakikate daha yakındır. Alışılmışın dışında bir deneyci olan Hegel bilginin ölçütü olarak deneyimi almaktan vazgeçmez, aksine bunu çok ciddi biçimde kabul eder. Bilgi görüşü, Popper[17], Kuhn[18], Quine[19] ve başkalarının daha yakın zamandaki tartışmalarına yerinde olarak kıyaslanabilecek olan deneme ve yanılma kuramının bir biçimidir.

Hegel, bilinçte kendini gösteren bilgi sürecini açıklar. Kuramın ileriki deneyimlerin içerikleriyle karşılaştırılarak sınanmasının iki olası sonucu söz konusudur. Bilginin ölçütü özdeşliktir, bu bazen hakikate uygunluk kuramında olduğu gibi uygunluk olarak da ifade edilir. Hegel'e göre teorimiz daha sonraki deneyimle uyuşabilir, "uygun düşebilir" ve bunun sayesinde kanıtlanabilir. Bu bir olasılıktır. Ya da teorimizi deneyimde sınadığımızda beklediğimiz şey ve bulduğumuz şey, teori ve pratik arasında bir fark olduğunu bulabiliriz. Bu da ikinci olasılıktır.

Hegel bilgiyi, önceki deneyime dayanan teorilerin denendiği ve sonra, eğer deneyim sınamasını geçememişlerse daha sonra yeniden formülleştirildikleri bir süreçten çıkıyor olarak açıklar. Bir deneyimler dizisi bilgi ve terminus ad quem (son nokta olarak) hakikat yolunda art arda gelen deneyimler olduğu kadar art arda gelen teoriler ortaya çıkarır. Pratikte deneyim sınamasında başarısız olan teorilerin yeniden

düzenlenmeleri gerektiğini kabul ederek Hegel bilgiye a posteriori bir yaklaşımı benimseyenleri izler ve böyleleri tarafından izlenir.

Dolaysız bilgiyi reddeden Hegel fenomenal nesnenin kavramsal çerçeveyle olan ilişkisi üzerinde ısrarla durur. Hegel'e göre, geliştirmek amacıyla bir teoriyi deneyimle gözlenen şeye "uydurmak" için düzenleyerek değiştirdiğimizde, bilinmeye çalışılan teorinin nesnesi de değişir.[21] Hegel çok önemli olan bu noktada, Putnam gibi, dünyanın sabit olduğunu ve yalnızca bizim onun hakkındaki teorilerimizin değiştiğini düşünenlerden ve dolayısıyla bir tür tasarımcılığa veya hatta saf, doğrudan gerçekçiliğe[22] bağlı olanlardan ayrılır.

Fichte'nin, bazı hâllerinde de Kant'ın olduğu gibi Hegel zihinden bağımsız dışsal bir dünyanın her hangi bir biçimde tasarımlanabileceği düşüncesinden vazgeçer. Yalnızca bir teorinin diğer bir ya da birkaç tanesinden daha iyi veya daha kötü olduğunu bilebiliriz. Bilmeye çalıştığımız nesne sayesinde onu bildiğimiz teoriye bağlıdır. Hakkındaki teori değiştikçe değişen nesne bilme süreci içinde bizim tarafından tam anlamıyla "oluşturulur." Bunun ardından bizim bildiğimiz şeyin referans çerçevesinden veya kavramsal çerçeveden asla bağımsız olamayacağı, aksine ona hep bağımlı olacağı düşüncesi gelir.

Konstrüktivizminin bir parçası olarak Hegel aklı Kant'ın sınırlarından kurtararak iyileştirir. Aklı sınırlayan Kant genel olarak bilgi için anlamaya (verstand) güvenir. Hegel'in en azından soyut olarak aklın kendisinin bütünüyle gerçeklik[23] olduğunun kesin olduğu iddiası düşünce ve varlığın birliğini ifade eden Kantçı tezden, yani idealizmin kalbinde yatan Kopernikçi konstrüktivist tezden türetilmiştir. Aslında Hegel Kant'ı hem Fichte'ye hem Kant'a karşı okur. Hegel, aklın bütünüyle gerçek olduğu iddiasının idealizmin görüşü veya bizim idealizm olarak ifade ettiğimiz şey olduğunu açıkça ileri sürerek konstrüktivizmi ve idealizmi birbirine bağlar.[24]

Hegelci fenomenoloji ve Kant'ın epistemolojik sorunu

Zorunlu olarak doğru olduğu iddiasındaki eleştirel felsefenin tek bir doğru okuma yolunu kurmanın imkanın olmaması ironik fakat gerçektir. Bütün öteki büyük figürler gibi Kant da uzun bir zamandır farklı, birbirleriyle uyuşmayan görüş açılarından okunuyor ve anlaşılıyor. Dolayısıyla Hegel'in Kant'la ilişkisiyle ilgili olan soruya açık bir yanıt vermek olanaklı değildir. Bu ilişkinin her analizi "hangi Kant?" sorusuna bir yanıt bekler. En iyi tanınan ama en az verimli olmuş olan deneyci, metafizik gerçekçi ve tasarımcı Kant mı o? Yoksa daha az tanınan fakat daha verimli olan fenomenolojik, deneyci gerçekçi ve konstrüktivist Kant mı?

Hegel'in tasarımcı Kant'la olan ilişkisi olumsuz, fakat konstrüktivist Kant'la ilişkisi olumludur. Kantçı tasarımcılığı reddeder, fakat farklı ifadelerle Kant'la başlayan ve Marx'ın da dâhil olduğu Alman İdealizmi boyunca süren Kantçı konstrüktivist fenomenolojinin gözden geçirilmiş bir biçimini benimser. Bilginin zaman ve mekandan bağımsız olduğuna inanan Kant'tan farklı olarak Hegel onun toplumsal bağlama ve bağlamlar değiştikleri için sonuçta tarihe bağımlı olduğunu dikkate alır.

Hegel'in Kant'la olan olumlu ilişkisi onun Kant'ı başarısız bir deneyci olarak, basitçe her biçimiyle başarısızlığa uğramış olan nesnelliğe karşı bir düşünce tavrına bulaşmış olarak, öznelliğin ötesinde nesnelliğe doğru gitmekte beceriksiz olarak ve hakikate ulaşamayan görünüşleri bilebilen gizli bir kuşkucu olarak büyük ölçüde olumsuz okuması tarafından gölgelenir.

Kant tutarlı olmaktan çok tutarsız olduğu için, Hegel'in tasarımcı Kant'a tepkisinin anti-Kantçı değil de Kantçı olduğunu belirtmek tutarsız olmaz, aksine tutarlı olur. Konstrüktivizmin Fichte'de gördüğü geliştirmesinde Hegel gerçekten Kantçı bir anlayışı ilerletir. Fichte'nin felsefesinin ilkesi yaptığı öznenin ve nesnenin spekülatif birliği Kant'ın bilginin yalnızca fenomenlerle sınırlanmasına dayanan, yalnızca bir anlamda oluşturmuş olduğumuz bir şeyi güvenilir biçimde bildiğimiz iddiasındaki konstrüktivist savının önemli bir yeniden ifadesidir. Bu anlayış üzerine daha sonraki çalışmalarda Hegel Kantçı olmayı sürdürür. Tutarlı bir biçimde Kantçı olmamasına rağmen yanlışlıkla öyle olduğunu ileri süren Fichte'nin aksine o yine de bir Kantçıdır, aslında Kant yorumundaki başka zorluklara rağmen Kant'ın en önemli anlayışında neyin makul olduğunu başarıyla kavrayan derin bir Kantçıdır.

Dipnotlar

1 Bkz. Tom Rockmore, Kant and Idealism, New Haven: Yale University Press, 2007.

2 Bkz. Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

3 See Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in Kant-Werke, edited by Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, IV, B 860, p. 695.

4 Strawson bu eğilimde başat konumdadır. See P. F. Strawson, The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London: Methuen, 1966.

5 Robert Hanna, Kant and the Foundations of Analytic Philosophy, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 22.

6 Bkz. Pirmin Stekeler-Weithofer, Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn: Schöningh, 1992.

7 Bkz. G. E. Moore, "The Refutation of Idealism," in Mind, New Series, vol. 12, issue 48, October 1903, 433-453.

8 Bkz. Frederick Beiser, German Idealism: The Struggle against Subjectivity, 1781-1801, Cambridge: Harvard University Press, 2002, and Kenneth R. Westphal, Kant's transcendental proof of realism, Cambridge,: Cambridge University Press, 2004.

9 Bkz. Kant's letter to Marcus Herz, 21 February 1772, in Immanuel Kant, Prolegomena To Any Future Metaphysics, translated by James W. Ellington, Indianapolis: Hackett, 2001, pp. 117-122.

10 Bkz. Hilary Putnam, The Three-fold Cord: Mind, Body, World, New York: Columbia University Press, 2000.

11 Bkz. Kant's letter to Lambert dated September 2, 1770, in Immanuel Kant, Prolegomena To Any Future Metaphysics, translated, with an introduction, but James W. Ellington, Indianapolis: Hackett, 2001, pp. 117-122,

12 Bu 20 yy'daki durumdur. Bkz. Tom Rockmore, In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century, Oxford: Blackwell, 2006.

13 Bkz. Hans Blumenberg, The Genesis of the Copernican World, translated by Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1987.

14 Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Hamburg: Meiner Verlag, 1962, p. 4.

15 Bkz. K. L. Briefe über die Kantische Philosophie, [Erster Band] (1790), reprint edition: Leipzig: Reclam, 1921, edited by Raymund Schmidt.

16 Bkz. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Werke, edited by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, III, p. 76.

17 Bkz. Karl Popper, Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge, New York: Harper and Row, 1965.

18 Bkz. Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

19 Bkz. "Two Dogmas of Empiricism," in W. V. O. Quine, From A Logical Point of View, New York: Harper and Row, 1961, pp. 20-46.

20 Bkz. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Werke III, p. 78.

21 Bkz. Hilary Putnam, Reason, Truth and History, New York: Cambridge University Press, 1981.

22 Putnam later adopted this kind of view. See Hilary Putnam, The Three-fold Cord: Mind, Body and World, New York: Columbia University Press, 1999.

23 Bkz. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Werke III, p. 181.

24 Bkz. Hegel, Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Werke III, p. 179.

Kurgul Yargı, Mantıksal Sonsöz ve Pinkard - Pippin Diyalogu

Kevin Stoehr Çeviri:Mutlu Yetkin

Hegel'i Yeniden Düşünmek

1990'da The Review of Metaphysics, sayfalarında etkisi büyük olan iki Hegel araştırmacısı, Hegel'in projesinin amaçlarını ve kazanımlarını anlama doğrultusundaki basit stratejilerini ayrıntılandıran – ve bazı durumlarda değiştiren - Terry Pinkard ve Robert Pippin arasındaki aydınlatıcı düşünce alışverişine yer verdi. Bu konuşma dahilindeki can alıcı konulardan bir tanesi Hegel'in Tinin Görüngübilimi ve (yayınlanan iki farklı versiyonu olan) Mantık'ı arasındaki ilişkiydi.[1]

Bugünden geriye baktığımızda bu akademik alışveriş günümüzde sayıları giderek artan Hegel araştırmacılarının Hegel'in diyalektiğini ve sistemini (veya bunun parçalarını) yeniden yapılandırıcı okumalarla ele alarak filozofu çağdaş alıcılar için daha "makul" kılma yönündeki girişimlerinin sınırlı fakat berrak bir örneğini sunar. Fakat bu okumalar aynı zamanda Hegel'in sistematik kapanışın veya bütünlüğün telos'u (ereği) tarafından işaret edilen diyalektik gereklilik ve sonluluk iddialarının da sorunlu bir şekilde dışlanmasını da gerektirmiştir. Bu sonul amaç en duru olarak Görüngübilim'de (özellikle kitapta yer alan önsöz niteliğindeki "Hakikat Bütündür" duyurumu üzerinden) ve Mantık'ta (özellikle bu kitabın Mutlak İdea'yı tatminkar bir şekilde kategorileştirmesi dolayısıyla) telaffuz edilmiştir.

Bu tartışmayla birlikte Görüngübilim ve Mantık arasındaki ilişkiyi ele alan, Hegel'in kendisiyle başlayan çaplı sorular dile getirildi. Bütüncül "Bilimsel Sistem" içinde Hegel'in "Tinin Görüngübilimi"nin doğru işlevi neydi? Mantık hangi açılardan Hegel'in erken dönem çalışmalarını temellendiriyor ve gerekçelendiriyordu? Ya da Mantık, Görüngübilim'in kazanımlarına başvurmaksızın kendini içsel bir şekilde ve içkince doğrulayacak ve haklı kılacak kavramsal kaynaklara sahip miydi?

"Hegel: Bir Yaşamöyküsü"nde (2000) Terry Pinkard Hegel'in, Tinin Görüngübilimi'nin tamamlanışını ve kitabın yayınlanışını takiben eserin doğru yeri üzeri üzerine düşünmeye devam ettiğini savunur. Görüngübilim'in işlevi ve önemi üzerine olan değişen görüşleri, kaçınılmazca onun sistematik felsefesinin bütüncül amaçlarını da ilgilendiriyordu. Bu gözden geçirimin hayati bir öğesi, Pinkard'ın açıklığa kavuşturduğu gibi, Hegel'in projesinin Kant'ın eleştirel felsefe programını genişletmeye ve aşmaya çabaladığı yordamdı. Pinkard'ın Hegel yaşamöyküsü, Hegel'in Görüngübilim'in 1807'de yayınlanışından hemen sonra Nuremberg'deki yerel ve yakın zamanda yenilenmiş olan Gymnasium'da öğretmenlik yaparken yoğunlukla bu sorunlarla boğuştuğuna işaret eder.

Gerçekte Pinkard Hegel'in Görüngübilim'in nedenini ve önemini, bu uçsuz bucaksız metnin parçalarını "Mantıksal Deliklerin yanısıra Felsefeye Giriş"[2] gibi başlıklar altında verdiği felsefeye giriş derslerinde kullanma girişiminde bulunduğu sırada yeniden düşündüğünü açığa vurur. Bu derslere dair zamansal kısıtlamalar ve Hegel'in neyi öğretmekle görevlendirildiği göz önüne alınırsa Hegel yakın zamanda yayınlanmış çalışmasının "Bilime" (Wissenschaft) ve Hegel'in o zamanlar üzerinde çalıştığı "daha mantıksal" felsefi kategoriler sistemine doğru bir giriş metni olarak işlev görebileceği açık ve kesin yolları düşünmeye zorlanmıştı.

Hegel aynı zamanda Görüngübilim'in gerçekten de ayrıntılı bir şekilde sistematik ve içsel olarak kendini doğrulayan olma anlamında hakikaten bilimsel (wissenschaftlich) olup olmadığı ve çalışmasının merkez konusu olan Bilinç (Bewusstsein) kavramının Hegel'in "Tin" (Geist) (Ruh veya Zihin) adını verdiği sonul kategoriyle bir tutulup tutulamayacağını sorgulamaya itilmişti. Hegel, eksiksiz bir düşünülürlüğün kendini temellendiren ve her yerde bulunur ve anlaşılabilir yapısını kurma adına Sistem'inin yeni yeni ortaya çıkan "moment"i olan Mantıkın amacını öncelikli kılmaya başladığı anda bu sorular aciliyet kazandı. Pinkard'a göre Hegel "gerçek tinsel kuramın", toplumsal, tarihsel ve

siyasi yaşamın ana kategorilerinin daha ayrıntılı, daha sistematik ve dolayısıyla daha "mantıksal" bir açığa vurumuna gereksinim duyabileceği anlayışına varmıştı.[3] Hegel'in (Immanuel Niethammer'in Gymnasium derslerine ait "Genel Normatif"inde öngördüğü üzere) "Bilimlerin Evrensel Ardışıklığı" konusu üzerine verdiği dersler onun sonul kavramsallaştırması ve olgunlaşmış sisteminin alacağı son başlık olan "Felsefi Bilimler Ansiklopedisi"nin şekillenmesine yardımcı oldu. Fakat bu, Hegel'in daha erken dönem çalışması Görüngübilim'in bütüncül bir tabloda nereye oturacağı sorusunun cevabını daha bir belirsizleştirdi.

Nuremberg'deki dersleri ilerledikçe Hegel diyalektik mantık ve sonunda "Ruhbilim" olarak etiketlediği yeni bir sistematik ussallaştırma konusu üzerinde çalışmaları için öğrencilerine liderlik etmeden önce Görüngübilim'den giderek daha az bölümü kullanmaya başladı. Öyle görünüyor ki Hegel sonunda (özsel diyalektik yapısı daha sonraları Ansiklopedi'nin Nesnel Tin Felsefesi içine eklemlenecek olan) felsefi ruhbilimi "tinin gerçek kuramı" olarak görmeye başlamıştı.[4] Pinkard'ın işaret ettiği gibi Hegel 1807'de Jena'da yazdığı "Görüngübilim"in işlevine dair düşünsel "çelişkisinden"den, "tüm yaşamı boyunca kaybolmayacak bir çelişkiden" imtina etmemişti. Fakat yine de Hegel "Görüngübilim"i için sonul bir "yuva" bulmuş gibi gözükmektedir: "Görüngübilim", büyük ölçüde kısaltılmış bir versiyonuyla Ansiklopedi'deki "Nesnel Tin" bölümünde, "Antropoloji" ve "Ruhbilim" arasına düşen kısa bir başlık haline gelmişti. Pinkard'ın bize aktardığı gibi "Berlin'deki kariyerinin ilerleyen zamanlarında Hegel 1807 tarihli Tinin Görüngübilim'ini "sisteme doğru giriş" olarak görmekten vazgeçtiğini kağıt üzerinde kabul edecekti.[5]

Pinkard Görüngübilim'in bütüncül sistem içindeki gerçek işlevi sorusunun en etkin biçimde Hegel'in felsefesinin Kantçı programın hem bir hacimlendirilmesi hem de eleştirisi olarak anlamakla cevaplandırılabileceğini önerir. Hegel bir defasında bir mektup taslağında Kant'ın çalışmalarını okuyarak olgunlaştığını kabul etmiştir ve Pinkard yazdığı yaşamöyküsünde Hegel'in Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nde "Aklın İdealları" bölümü üzerinde özel bir ilgiyle durduğunu açıklar.[6]

Görüngübilim'in başlıca amaçlarından bir tanesi Bilinç ile onun özneleri arasındaki önceden varsayılan tüm ayrımları aşmaktır, bu ayrımlar çağdaş felsefeyi Descartes'tan beri zorlamaktadır fakat en çok Kant'ın görüngüler (phenomena) ve kendinde-şeyler (noumena) arasında koyduğu ayrımda açıktır. Görüngübilim, başarılı okuyucusunu, böylesi bir ayrımın pekala aşılmış olduğu spekülatif bir görüş noktası olan saf Akıl (Vernunft) seviyesine yükseltmeye girişir. Fakat Hegel'in Mantık'ını bu bakış noktasının Kant'ın aşkınsal bilgisini açıklaştırırken sadece önceden varsaydığı fakat kavramsallaştırmadığı bu bakış noktasının - içkin ve kendine yeter bir telaffuzu olarak ele alırsak bu halde bütüncül Hegel sisteminde Görüngübilim'in yeri ancak tartışılabilir hale gelecektir. Böyle bir durumda daha erken çalışmalar insan bilincinin kendinde-şeyleri gerçek anlamda asla bilemeyeceği, ancak gizemli bir "öte"den "edilgence aldığımız vasıtasız ve hazır verileri bilebileceğimiz yönündeki şüpheci bakış açısına naifçe tutunanlar için gerekli çalışmalar olarak görülebilir. Eğer düşüncenin veya düşünülürün, Aklın kendisinin perspektifinden sunulmuş, en hakiki ve en bütünsel anlamında kategorisel yapısını bilmek istiyorsak o halde Mantık, sistematik özerklik ve kapalılık iddiası göz önüne alındığı taktirde, tek başına yeterli olacaktır.

Pinkard ile Pippin arasında The Review of Metaphysics'in Haziran 1990 sayısında gerçekleşen eleştirel fikir alışverişinde iki araştırmacı Hegel'in projesini bir bütün olarak anlama yönünde yararlı olan fikirleri içeren dersleri üzerinden Hegel'in Görüngübilim'i ve Mantık'ı arasındaki geçişe odaklanan genel yorumsal soruları ışığa taşırlar. Tartışmanın kökleri bu iki araştırmacının Hegel üzerine yazdıkları o zamanlar yeni olan kitaplarının – Pinkard'ın "Hegel'in Diyalektiği: Olanaklılığın Açıklanması" (1988) ve Pippin'in "Hegel'in İdealizmi: Öz-bilincin Doyumları" (1989) – sunduğu geniş bağlamlara uzanmaktadır. Fikir alışverişleri diyalektik gerekliliğin ve sonsallığın Hegel'in bütüncül felsefesinin her tutarlı yorumu için ama daha da önemlisi Görüngübilim ile Mantık'ı[7] arasındaki ilişkinin anlaşılması için hayati olduğu konusunu da içerir.

Her iki düşünür de Hegel'in Kantçı programdan çok şey ödünç aldığı ve Hegel'in spekülatif projesini

eleştirel felsefenin 'aşılması' olduğu kadar onun 'genişletilmesi' olduğu yönündeki yola çıkış noktasını kabul ederler. Pinkard makalesinin ilk cümlesinde bunu ilan eder. "Hegel'in programının büyük bölümünü Kant'tan almış olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir fakat onun tam olarak ne aldığı, ne kadar aldığı, ne kadarını değiştirdiği ve Kantçı programa neleri eklediği her zaman büyük bir tartışmanın odağı olmuştur."[8] Elbette ortak bir uzlaşım alanında, Pinkard ve Pipppin Hegel'in Kant'ın projesini eleştirel kabulünün seviyesi ve önemi konusunda ince ayrıntılar üzerinden fakat derince ayrışırlar. Pinkard'ın makalesinin sonunda fazlasıyla berrakça açıkladığı gibi "Hem Pippin hem de ben Hegel'i Kant'tan gelen bir silsileye yerleştiriyoruz. Bu silsilenin nerede başladığı ("Aşkınsal Tümdengelim"in 16'ıncı §'ında) konusunda anlaşıyoruz fakat bu çizginin nasıl çizildiği konusunda anlaşamıyoruz ve kanımca bu çizginin nerede bittiği konusunda da anlaşamayacağız.[9] Pinkard Pippin'in Hegel'i, Pippin'in Hegel'e atfettiği iki Kantçı tez ("Tamalgı Tezi" ve "Aşkınsal Tez"[10]) ekseninde yorumlayışını özetler. Bunlar, Hegel'in bütüncül sisteminde Görüngübilim'in rolünün değerlendirilmesinde faydalıdır.

Aşkınsal Tez Hegel'in özellikle Mantık'taki diyalektiğinin Kant'ın herhangi bir olası bilgi nesnesinin tayini için evrensel ve gerekli kategoriler sunma amacını izlediğini öne sürer. Bu, bu kategorilerin herşeye eşit olarak uygulanması gerektiği anlamına gelmektedir zira herhangi bir olası bilgi nesnesinin bir veya bir grup kategori tarafından belirlenmesi kaçınılmaz olarak diyalektik gereklilik prensibi gereği diğer tümünü işaret etmektedir. Bu kategorilerin nesnel bir bilginin kuruluşu için biricik ve gerekli bir kavramsal şemayı kuracakları düşünülmüştür. Böylesi bir yorumun ışığı altında Hegel yalnızca gerekli kategorilerin bir dizisini değil fakat düşünce belirlenimlerinin sistematik bütünselliğini ifade eden genişletilmiş bir "aşkınsal tümdengelimi" önermektedir.

Pippin'in Tamalgı Tezi, Kant için olduğu gibi Hegel için de, nesnelere dair bilincimizin kaçınılmazca (kendi kendisiyle bilinçli bir ilişki içindeki bir nesne olarak) öz-bilincin varlığını öngörmektedir. Pinkard bir dipnotta Pippin'in kitabından aldığı birkaç hayati pasaja yer verir: "[B]ilincin bir nesneyle ilişkide olmasının önşartı kendisini böylesi bir ilişki içinde görmesidir."[11] Ya da: "Herhangi bir şeyin benim temsilim sayılabilmesi için böylesi bir nesneyi özbilinçli olarak temsil ediyor olmam, üstü kapalı olarak bunu temsil ettiğimi düşünmem gereklidir."[12] Pinkard'ın işaret ettiği gibi, Pippin, Hegel'in Kant tarafından toplumsal-tarihsel şartlar içinde biçimsel ve aşkınsal olarak nitelenen bu "özbilincin tamalgısal koşullarını" dönüştürdüğünü iddia eder: [B]ir uygulamaya katılıyor olmak ancak bu uygulama, uygulayıcıların bu varsayımlar olarak düşündüğü bir varsayımlar ufku dahilinde gerçekleşiyorsa mümkündür."[13] Kantçı aşkınsal nesne Hegel için, bu okumaya göre, ortak varsayımlarını, amaçlarını ve hedeflerini (ussal bir fikirbirliği aracılığıyla) bilinçle kuran nesnelerarası bir ortaklığa dönüşür.[14]

Pinkard'ın Tamalgı Tezi ile Aşkınsal Teze Bakışı

Pinkard Pippin'in tezlerine Görüngübilim ve Mantık'ın görevleri arasında güçlü bir ayrım yaparak cevap verir. Bu ayrım erken dönem çalışmanın, bir Bilinç (Bewusstsein) felsefesi olarak, halihazırda daha sonra yenmeye çalışacağı bir karşıtlığı, Nesne ve Özne arasındaki bir karşıtlığı öngördüğü ve kavramsallaştırdığı fikri etrafında gelişir. Bu ayrımın aşılması Görüngübilim'in hedefidir ve bu hedefe ancak bu çalışmanın Mutlak Bilme (Das Absolute Wissen) üzerine olan son bölümünde ulaşılır – veya ulaşıldığı varsayılır. Diğer taraftan Mantık, halihazırda bu başarının kazanılmış olduğunu varsayar ve Mutlak Bilme noktasından başlar, bu nokta, artık yukarıda belirtilen karşıtlığı varsayan zayıf iddialarda bulunamayacağımız bir noktadır.

Böylece, Pinkard'ın yaptığı ayrımı aklımızda tuarak Mantık'ın görevinin Düşüncenin bakış açısından Düşünceyi (Denken) soruşturmak olduğunu söyleyebiliriz. Saf Felsefi Düşünce dışsallığın hiçbir biçimiyle karşıtlık içinde durmaz. Düşünce kendisinin kategorik ve diyalektik açımlanmasına Mantık'ta kendisinin en soyut, en belirsiz ve en dolaysız tanımıyla, içkin ve içsel olarak buradan başlar (örneğin Varlık, Sein). Düşüncenin içkinliğine ve kendine-gönderimliliğine dair herhangi bir kuşku bizi Görüngübilim'e, böylesi kuşkuların ele alındığı ve böylece aşıldığı yere geri gönderecektir.

Mantık'ın amacı, Düşünce'nin kendini zeminlendiren yapısını tüm kavramsal belirliliği içinde

sunmaktır. Görüngübilim sadece Düşüncenin kendini tek yönlü Bilinç'in noksan perspektifinden özgürleştirdikten sonraki doruğa tırmanışı anındaki konumunu elde eder. Pinkard'ın Pippin'in Tamalgı Tezine dair belirttiği gibi "Tamalgı Tezi"ni Mantık'a –elbette olgunlaşmış sistemin bütününe- uygulama girişimi, tezin sadece Görüngübilim'e uygulanmasından daha zordur.[15] Bu, sadece düşünme ve kendi üzerine düşünmenin a priori kategorilerinin geliştirildiği, (yalınca Bilinçten ziyade) kendini kapsayan, kendine gönderme yapan Düşüncenin kendiliğinden sistematik olarak üretildiği Mantık'ın terimleriyle konuşursak mümkündür. Bu açıdan Görüngübilim sadece "genel anlamıyla zihnin" dış dünyada bir karşıtlık (ampirik bir önsezi veya ona karşı koyulmuş kendinde-şey olmaksızın) deneyimlemeksizin kendi üzerine düşünebildiği bakış noktasına giden yolu açar. Mantık bu öz-yansımanın ta kendisi ve onun içsel yapısının serimlenişidir.[16] Dolayısıyla Tamalgı Tezi'nin Mantık'a atfedilmesi, Pinkard'a göre, bu birbirinden farklı metinlerin tekil amaçlarını ve kazanımlarını bulanıklaştırır.

Madalyonun diğer yüzünde Pippin Aşkınsal Tezi'ni öncelikle Mantık'a uyguluyor gibi gözükmektedir. Yine, bu tez Mantık'ın herhangi bir olası nesneyi tanımlamak için gerekli olabilecek kategorilerin sistematik bütünlüğü olduğunu öne sürer. Ve dolayısıyla Mantık'ın kurucu işlevi seçilmiş kısımlar olarak değil, bir bütün olarak geçerli olmalıdır, zira her bir kategori tek başına bir nesneyi sadece onu tanımlamaya yardımcı olan diğer kategorilerle ilişkisi açısından tanımlayabilir. Bu ilişkilerarasılık ilkesi bir kategorinin a priori veya aşkınsal karakterinin güvence altına alınması için gereklidir. Bu belirtime, Pinkard Hegel'in pek çok kategorisinin herhangi bir olası nesnenin tanımlanmasına yarayacak gerekli "a priori kısıtlamalar" olarak görülmek için fazla belirli ve fazla olumsal olduğunu söyleyerek itiraz eder, dolayısıyla böylesi bir yorumun ışığında Hegel'in "diyalektiğini" bir yenilgi olarak düşünmemiz gerekmektedir.[17]

Tam burada Pinkard, Hegel'e yönelttiği kendine ait okumaya açıklık getirerek Hegel'i olası bir yenilgiden kurtarmak adına onun diyalektik gereklilik ve sonsallığa dair iddialarını yumuşatmanın veya seyreltmenin yollarını arar. Pinkard Hegel'in iddialarını, "rasyonel en iyiliği" (bu, Diyalektiğin kategorilerinin belirli zıtlıklar ve tutarsızlıkların ifadesi ve çözümü için yegane olası kategoriler olduğu anlamına gelmektedir) amaçlayanlara karşı "rasyonel üstünlüğe" (bu, sözkonusu kategorilerin diğer seçenekler arasında bir rasyonel yapılar toplamı sundukları ve bu kategorileri yegane olası kategoriler oldukları için değil verilmiş olan kategoriler arasında en iyi olanlar oldukları için seçtiğimiz anlamına) dönüştürür.[18] Bu okumayla birlikte, Hegel'in Mantık'ı, kavramsallaştırmalar kurma yolunda süreklilik ve tutarlılık ararken diğer olasılıkların da hakkını veren daha az dogmatik bir sistematik ussallaştırma olarak gözükmeye başlamıştır. Hegel'in gereklilik ve sonluluk iddiaları, Pinkard'a göre, bir kez Hegel'in Mantık'ındaki bazı diyalektik hareketlerin geliştirilebilir oldukları gibi eleştirilebilir olduklarını kabul ettiğimiz anda vazgeçilmesi gereken iddialardır. Bu doğrultuda Mantık, herhangi bir belirli nesnenin gerekli olan kavramsal şeması için öngörülmüş olan kategorilerin sonul grubu olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade, Mantık'a, Pinkard'ın Hegel'in iddialarını değiştirme teklifine göre, bir dizi özel kategoriye sadece ihtiyaç duyduğu kavramlar ve öneriler arasındaki mantıksal uyumluluğu göstererek içsel çelişkileri savuşturan üstün bir hipotez olarak bakabiliriz.[19]

Pinkard, Kuvvet ve Matematiksel Sonsuz gibi Hegel'in kendine ait kategorilerden örnekler vererek böylesi düşünce-belirlenimlerinin herhangi bir olası nesnenin olası kavramsallaştırması için pekala gerekli olmadığını savunur.[20] Bir kez böylesi kategoriler bize sunulduğunda, Hegel'in Mantık'ı bize bu fikirlerin belirli bir kavramsal bağlam ile diyalektik ilişkileri üzerinden uyumluluklarını nasıl ele verdiklerini gösterir. Pinkard'a göre Mantık genel anlamıyla olası bir kavramsal şema değil, kendilerine ait uygun diyalektik çerçeveler içinde bakıldığında bugüne kadar görülmüş en iyi fakat aşkınsallık anlamında gerekli olmayan, içsel olarak tutarlı kavramsallaştırmaları sunan bir dizi olası kavramsal şemalar silsilesidir. Yine de eğer "dünyanın uyumlu ve tutarlı bir düşünümünü" istiyorsak, gerekli tüm kategorilerden oluşan bütüncül setin nasıl kendi içinde tutarlı olduğunu değil bu amaç için seçtiğimiz belirli kategorilerin nasıl uyumlu olduklarını göstermemiz gerekir.[21] "Bu ışıkta, aynı zamanda birşeyin bir tür özbilincin yapılanış yordamını düzenleyen şartlardan biri olması durumuyla, birşeyin tamalgısal özbilincin aşkınsal bir hali olması durumu arasında da ayrım yapmak zorundayız".[22]

Pinkard böylece Pippin'in Hegel'in Diyalektiğinin bir "olanaklılık açıklaması" olarak okunmasının Kierkegard'ın Mantık'ın "gerçek dünyada uygulaması olmayan incelikli bir düşünce oyunu" olduğu ithamını geçerli kılacağı yönünde olası bir karşı çıkışını bekler.[23] Pinkard böylesi bir karşı çıkışa iki kısımlı bir cevap verir: (1) Gürültülü tartışmayı sürdürmeksizin, kategorisel gerekliliklerin aynı zamanda gerçek nesnelerin gereklilikleri olduğunu öne sürmek adına Hegel'in "gerçek olan ussaldır ve ussal olan gerçektir" tezine geri çekilir. (2) Aynı zamanda Hegel'in Düşünce'nin kendini kapsayışına götüren "mutlak" teorisinin "tarihsel olarak belirli karakteriyle uzlaşabileceğini" savunur.[24] Mantık'ı salt bir "düşünce oyunu" olmaktan çıkartan da onun bu "tarihsel olarak belirli" olana doğru yönelimidir. Bu cevabın ilk kısmı Hegel'in şüphecinin konumuna yöneltti̇ği içkin eleştiriyi dikkate alır. Pinkard'ın cevabının ikinci kısmı Hegel'in Diyalektiğinin çözülmemiş olan hiçbir karşıtlık içermediği için uyumlu ve tutarlı olduğunun kanıtlanabileceğini fakat "tarihte şimdiki seti yeniden biçimlendiren ve yeni olanaklılık sorunları sunan yeni kategoriler ortaya çıkabileceği için sonul olmayabileceğini" savunur.[25] Pinkard'ın okuması aynı zamanda düşünce belirlenimlerinin herhangi bir sistematik serilimine içkin belirli diyalektik hareketlerin yeniden gözden geçirilebilirliğine izin verir. Diyalektik sabit ve sonul (yani 'kapalı') bir kategoriler sıralaması olarak değil tarihsel sürecin kendisi gibi açık uçlu olarak tasavvur edilmelidir.

Pippin'in Cevabı İçsel Tümdengelim ve Mantıksal Olanaklılıklar

Pippin cevabına Pinkard'ın Mantık'ı bir "olanaklılık açılımlaması" olarak okumasının "Hegel'in kendi sistemi için yapacağı tanıma uymayan ve pek çok hayati noktada Hegel'in kendi iddialarına dolaysızca ters düşen" "yeniden kurucu" bir yorum olduğu itirafına işaret ederek başlar. Ancak Pippin aynı zamanda Pinkard'ın Hegel'i değiştirmesinin öncelikle "Hegel'i güncel tartışmalara dahil etmek" amacında olduğuna ve aynı zamanda "Hegel'in Mantık'ının merkezi düşünsel boyutunu" yakalamaya çalıştığına dikkat çeker.[26] Böylesi bir yeniden kurumun güncel arena içinde faydalı gözükmesinin nedeni, Pippin'e göre Hegel'in Mantık'ının "geleneksel olarak başarısızlığa mahkum, gerekli kavramsal gelişim üzerine son derece ihtimal dışı iddialara, böylesi bir gelişimin 'mutlak' tamamlanışına, gerçekliğin 'mental' veya 'tinsel' doğasına ve ansiklopedik bir a priori tümdengelime adanmış bir çalışma" olarak görülmüş olmasıdır.[27]

Pippin, Pinkard'ın okumasının "Mantık"ı, içinde kavramsal bir tutarlılık ve açıklayıcı kuvvet standartına karşı birbiriyle yarışan açıklamacı stratejilerin "içsel ölçümlerinin" yapıldığı "analitik ve tanımlayıcı bir girişim"e dönüştürdüğünü söyleyerek devam eder.[28] Pippin, Pinkard'ın Hegel'in felsefesinde Kantçı bir taraf olduğunu halihazırda kabul ettiğine de dikkat çeker, bu Kantçı taraf Diyalektik tarafından geliştirilmiş olan çeşitli kavramsallaştırmaların veya kavramsal yapıların herhangi bir dünya fikrinin böylesi bir "açıklayıcı şema" tarafından çerçevelenmesi gerektiği için "nesnelerin anlaşılmasına dair" olduğudur.

Pippin burada iki itirazda bulunur. İlk olarak açıklayıcı çerçeveleri konu alan böylesi bir önerme bir şüphecinin görüşünü değiştirmeyecektir. İkinci olarak Pinkard'ın "kavramsal idealizm şeması" "dünyanın olduğu durumun her olası kavramsallaştırması, dünya üzerine bir görüştür ve hatta dünya üzerine bir görüş olarak kabul edilmek zorundadır"ı garanti etmez.[29] Bir temsil sisteminin hangi a priori özelliklerinin hem "otonom" (kendini doğrulayan) hem de "nesnel" (gerçeklikle bağlantılı) olarak kabul edilebileceği sorusunun ta kendisi bizi Nesne-Özne özdeşliği hakkında ortaya çıkmış olan büyük çaplı pek çok Kant-sonrası tartışmaya geri götürür.[30] Bize dünya üzerine düşünme yollarımızı belirleyen açıklayıcı kavramsallaştırmaları konu alan bir teori, Pippin'e göre, Hegel Kant'ın sezginin gerekliliği vurgusunu reddettiği için, özellikle sınırlıdır. Hegel'in kavram-sezgi ayrımını ve Pinkard'ın yorumunun parametrelerini göz önüne alırsak verili kategorilerin gerçeğin ve ussalın bir olduğu yönündeki eleştiri-öncesi (dolayısıyla doğrulanmamış) varsayım dışında "gerçek"e (yani dünyaya) uygulanabilme garantisi yoktur.[31]

Pippin, Pinkard'ın beklediği ithamda bulunur. Mantık'ın çeşitli kavramsal çerçeveler doğrultusunda sadece bir "olanaklılık açıklamaları" olarak okunması, Hegel'i teorize ettiği dünyaların bir tanesi bile

edimsel olmayan bir "olası dünyalar teorisyenine" dönüştürmektedir.[32] Ve Pippin böylesi mantıksal olarak olası açıklamalar yelpazesinin Hegel'in dışta bırakmaya çalıştığı tasarım örneklerini de içerebileceğini ekler[33]. Pippin daha sonra kendi yorumsal stratejisini özetleyerek devam eder: "Benim görüşüm Mantık Bilimi içinde, Hegel'in hala, kabaca, herhangi bir kavramsal şemanın temel veya köksel öğelerinin nasıl kurulacağını (veya belirli nesneler hakkında yapılacak olasılıkla nesnel yargıları düzenleyen kuralları) gösteren her yargının olası özbilinçli doğasına özsel bir referans yapan Kantçı stratejiye bağlı olduğudur.[34]

Mantık, dolayısıyla herhangi bir bilgi nesnesini belirleyen tek a priori kavramsal şemayı sağlayan "vazgeçilmez mutlak biçimler"in arayışı tarafından güdümlenmiştir.[35] Nesnesini bütünleştiren ve dolayısıyla kuran nesnel bir yargı tamalgının sentetik birliği tarafından temellendirilmiş kurallara (veya biçimlere), ya Kant'ın Öz-bilinci belirleyen "Düşünüyorum"una ya da Hegel'in tarih tarafından kurulmuş Öznesine bağlı olmalıdır.[36] Yargının kurallarına sentetik gücünü veren ve bu kuralların veya biçimlerin, "köksel" ve "temel" olmalarını gerektiren bu esas birliktir.[37]

Fakat Hegel'in sezgiyi reddedişi, Mantık'ın Düşüncenin en temel biçimlerine odaklanabilmek adına yapması gereken bu reddediş beraberinde Görüngübilim tarafından yüklenilmiş olan kesinliğin bir eleştirisini getirir.[38] Bu doğrultuda ve Hegel'in bize kuşkusuz söylediği gibi, bu erken dönem çalışma Mantık'ın durduğu yerin tümdengelimi ve kanıtıdır.[39] Ve böylece içkin bir kategorisel açımlama olarak Mantık bu önvarsayımı tanımayacak kadar özerk olamaz. Pinkard gibi Mantık'ın mutlak olarak kendi içine kapanmış ve dolayısıyla içsel olarak kendini doğrulayan bir yapıda olduğunu iddia edenlere karşı Pippin şunu savunur: Mantık bu görüş doğrultusunda tümüyle "kendini açıklayıcı" olmak zorundadır, böylece Kierkegard'ın salt 'düşünce oyunu' olduğu iddiasına karşı 'içsel' cevabı yoğunlukla Mantık'ın başlangıcının ve bu başlangıcın içsel gelişiminin doğru açıklanması üzerine kurulmalıdır.[40] Pippin'in kitabı "Hegel'in İdealizmi" bu cevabı ayrıntılandırır. Kitabın ana tezlerinden bir tanesi Görüngübilim'in, Mantık'ın varsaydığı Saf Düşüncenin veya Mutlak Bilginin görüş noktasını kurabilmesi adına derinden ve kaçınılmazca Mantık ile bağlantılı olarak ele alınması gerektiğidir[41].

Pippin Mantık'ın "kendi kendinin içsel tümdengelimi" olduğu yönündeki geleneksel yorumu fazlasıyla sorunlu ve en azından Mantık'ın başlangıcıyla Görüngübilim arasında bir çeşit aracılığa muhtaç olarak görür. Fakat eğer kişi, Pinkard'ın görünürde yaptığı gibi, Mantık'ın mutlak içkinlik ve kendi içinde kapalılık iddiasını ciddiyetle savunacaksa, o halde kişi aynı zamanda Hegel'in çok titiz (yani yeniden ele alınamaz) Diyalektik Metoduna göre sonul ve gerekli kategorilerin gelişiminin mümkün olduğu iddiasını da sahiplenmelidir. Bunun sebebi, saf soyut Varlık kategorisiyle başlayan Hegel'in "olası herhangi bir nesnenin başarılı herhangi bir belirli kavramsallaştırılmasının" nasıl meşrulaştırılabileceğini göstermesi gerektiği gerçeğidir.[42] Mantık'ın tüm kategorileri, eğer ortak işlevleri herhangi bir belirli bilgi nesnesini tasavvur etmekse, gerekli ve tümel bir şekilde bir arada olmalıdırlar. Fakat eğer diyalektik gelişimin sonulluk ve gereklilik iddiaları kuşkuluysa o halde kuşkucunun itirazlarını aşmak ve Mantık'a dahil olan mantıksal açıdan olası temsil çerçevelerini doğrulamak için Mantık'ın ötesinde Görüngübilim'e başvurmak zorundayız.

Pinkard'ın aynı zamanda Mantık'ı bir şekilde otonom ve kendi içinde kapalı olarak ele alırken karşı çıktığı, Mantık'ın "içsel tümdengelim"inin kesin gerekliliği ve sonulluğu iddiasıdır. Fakat Pippin'e göre, böylesi bir dengeleme eylemini gerçekleştirmek mümkün değildir. Görüngübilim'in diyalektik kazanımları bize Mantık'ın salt mantıksal olanaklılıklardan daha fazlasını kurmaya muktedir olduğu konusunda bizi temin eden kavramsal kaynağı verir.[43] Mantık'ın iddialarına aracılık etmek ve onun kategorilerinin gerçek olanakları yansıttıklarından emin olmak için Görüngübilim'e ihtiyacımız vardır.

Pippin'in kitabı gerçek olanaklılığın sorunlu garantisinin bizi Nosyon veya Kavramın (Begriff) bir kriter olarak yetersizliği dolayısıyla deneysel kanıt ihtiyacına geri götürebileceğini söyleyecek kadar ileri gider.[44] Gerçekte, Pippin Nosyon veya Kavram'ı, tamamlanmış herhangi bir öz-anlayış için Mantık'ın sınırlarının paradoksal farkındalığı olarak yorumlar. Bu, Hegel'in İdealizmi kitabında açıkça verilmiştir. Burada bize açıkladığı gibi: "Hegel'in Mantık'ı yeni bir Mantık ortaya koymakla sonlanmaz; kavram,

yargı ve tasımın yansıtıcı Mantık"ı elimizde olan tek şeydir. Bu, böylesi bir Mantık'ın eksiksiz bir "öz-anlayış" için taşıdığı sınırlılıkların tam bir farkındalığını önerir.[45]

Böylesi bir okumayla, Görüngübilim bize Mantık'ın aşkınsal bakış noktasını tehdit eden kuşkuculuğun ta kendisini yenerek yardımcı olur. Böylesi bir kuşkuculuk Bilinç ve nesneleri arasında var olan görünürde mutlak ayrımın varsayımı üzerine kuruludur. Görüngübilim bizi aynı zamanda Mantık'ın her bir deviniminin kesin bir anlamda gerekli veya sonul olduğunu savunma (bu, Pinkard ve Pippin'in düşüncelerine göre gereksiz bir iştir) veya ussal ve gerçeğin özdeşliğine dair eleştiri-öncesi metafizik varsayıma geri dönme gerekliliğinden kurtarır.[46] Pinkard, Pippin'e göre, Hegel'in Mantık'taki içkinlik ve otonomi iddiasını savunmaya devam ederek Hegel'in kesin gereklilik ve sonulluk iddiasını reddedişini ciddi anlamda sorunlu hale getirmektedir.

Kurgul Yargı ve Kapalılık Sorunsalı

Bu noktadan sonra görebileceğimiz Hegel'in Görüngübilim ve Mantık'ın işlevleri (ve ikisi arasındaki ilişki) hakkındaki temel iddialarına Hegel'in sonul sistematik kapalılık (sonulluk ve tamamlanmışlık) amacıyla birlikte arka çıkılıp çıkılmaması gerekliliğidir. Bir veya daha fazla iddianın – Mantık'ın titiz "içsel tümdengelim"i ve mutlak içkinliği iddiası gibi – seçmeli olarak elenmesi kapalılık amacının açığa vurulmayan bir şekilde geride bırakılmasına götürebilir. Artık kesin anlamda kapalılık hedefinin reddi Pippin ve Pinkard'ın "yeniden kurumcu" okumaları için bir sorun gibi gözükmeyebilir. Öncelikle Pippin ve Pinkard, Hegel'in Tin veya Akıl (Geist) sonul kategorisini, zamanla değişen toplumsal ve tarihsel normların hükmettiği daha açık uçlu bir nesnellikler arası fikirbirliğinin ışığında yorumlamak istemektedirler. Fakat Hegel'in temel sistematik tamamlanmışlık ve sonulluk amacını savunmazsak, sadece biraz değiştirilmiş değil aynı zamanda güncel okuyucular için daha "makul" olan fakat tam bir sahtekar olan bir Hegel'le başbaşa kalırız.

Metinlerin kendileri bir tarafa Hegel'in çalışmalarının Tanıtım ve Giriş bölümlerinde bile Hegel'in Diyalektiğinin (Diyalektik ister Mantık olarak isterse tümüyle bir sistem olarak düşünülsün) ana amacının Hakikate (Wahrheit) ulaşılması olduğu açıktır.[47] Hakikatle ne ifade ettiği, diyalektikle ya da yöntemle ne ifade ettiği sorusuyla birlikte, kendi kategorik açılımının içsel ve kendini belirleyen başarısıyla belirlenmelidir.

Görüngübilim'in Önsözü Hegel'in Diyalektiğin hakikatinin bir şekilde Hakikat ve Diyalektik felsefi fikirlerinin döngüsel olarak işlenmesinde yattığına dair kanıtlar sunar, bu işlem kapalılık hedefini de gerektirmektedir.

"Çünkü eldeki sorun amacında değil ama yerine getirilişinde tüketilir, salt sonuç değil ama oluş süreci ile birlikte sonuç gerçek bütündür. Amaç kendi başına cansız evrenseldir, tıpkı yönsemenin henüz gerçekliğinden yoksun salt bir itki ve çıplak sonucun ise o yönsemeyi arkada bırakan ceset olması gibi.[48]

İçinde hakikatin varolduğu hakiki şekil ancak onun bilimsel dizgesi olabilir. Felsefeyi bilim biçimine, onun bilme sevgisi adını bir yana bırakarak gerçek bilme olabileceği hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak – işte önüme koyduğum amaç budur.[49]

Hakikat bütündür. Bütün, ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür."[50]

Hegel'in Mantık sistematik bütünlük ve sonulluk gereksiniminin ta kendisinin "neticelendirilmesidir" ve bu yüzden Mantık kapalılığın gerekli biçimini oluşumsal bir yordamla açıklar. Fakat yine de bu ayrıntılı açıklamanın sonuçlarına giden, Hegel'in yayınlanmış çalışmalarının Giriş ve Tanıtım bölümlerinde gecikmiş bir anlayışın bilgeliğiyle önerdiği bazı "kısa yollar" mevcuttur. Diyalektiğin "neticelendirilmesi"nin kapanma hedefini niçin gerektirdiğini anlamanın bir yolu da Hegel'in geleneksel önerme biçimine getirdiği eleştiriyi incelemektir. Kurgul hakikatin doğasını ifade etmede önerme biçiminin niçin yetersiz kaldığını kavrayarak, açık uçlu veya gözden geçirilebilir Yöntem kanısının, sonluluğun gerçekliğine geri çöken bu kanının tek başına yetersiz olduğunu biraz daha derinden anlayabiliriz.

Hegel bize farklı metinlerde kurgul Hakikatin tek bir önerme biçimindeki tek bir yargı ile ifade edilemeyeceğini söyler.[51] Bu, örneğin Görüngübilim'in önsözünde açıkça dile getirilmiştir.

"Söylenenler biçimsel olarak şöyle anlatılabilir: Özne ve yüklem ayrımını kendi içinde kapsayan yargı ya da önermenin doğası kurgul önerme ile yok edilir, ve birincinin dönüşmüş olduğu özdeş önerme o ilişkiye karşı karşı-itişi kapsar. Bir önermenin genelde biçimi ile Kavramın onu yok eden birliğinin çatışması vezinde ölçü ile vurgu arasında yer alan çatışmaya benzer. Ölçü/uyak her ikisi arasında havada duran ve her ikisini de birleştirenin sonucudur. Öyleyse kurgul ve felsefi yargıda; önerme biçiminde ifade edidiği gibi öznenin ve yüklemin özdeşliğinin ayrılıklarını ortadan kaldırması amaçlanmamıştır, ikisinin birliği öğelerin uyumunun sonucunda ortaya çıkacaktır."[52]

Hegel burada geleneksel önerme (Satzform) biçiminde felsefi yargı anlayışını aşmaya çalışmaktadır.[53] (Hegel'in "raisonnement/ussallaştırma") olarak adlandırdığı dışsal dönüşlülüğe uyumlu olarak işleyen sıradan düşünümlü anlayışımıza göre, belirli hakikatleri ifade etmek için kullandığımız böylesi bir yargı biçimi özne ile yüklemi ilişkilendirmeye veya bağlantılandırmaya yaramaktadır (örneğin "Kral keldir", "İnsan aklı sınırlıdır", "S, P'dir" önermelerindeki gibi).[54] Bu doğrultuda, sabit bir özneden yola çıktığımız ve onu ona tarafsız bir edat vasıtasıyla atfedilen bir yüklem ile belirlediğimiz vurgulanmaktadır. Hegel bize, öznenin, yüklemin atfını almak için önermenin "ötesinde" bir araca ihtiyaç duyduğundan"devinimsiz" ve "edilgen" olduğunu söyler. Bu açıdan bakıldığında, sabit özne kendi "dahilinde" verili bir yüklemlemenin gerekliliğine veya özselliğine işaret edecek hiçbir şey barındırmamaktadır.[55] Bu, Hakikati böylesi bir biçim üzerinden ifade etmeye çalışan dönüşlülük cinsinin "dışsal dönüşlülük" (äusserliche Reflexion) olarak adlandırıldığını açıklar.

Nasıl yüklem hareketsiz bir özneye dışsal ise, belirli bir yüklemin atfına karar verme etkinliği de aynı şekilde önermenin biçimine dışsaldır. Böylesi bir özne sadece belirsiz, rastlantısal bir yüklemler dizisi için alınabilecek bir referans noktasıdır. Dışsal dönüşlülük için gereken tek şey herhangi bir keyfi yüklemin seçilmiş olmasıdır. Bu, ister şu yüklem ister bu yüklem olsun, yüklem tümüyle ilgisizdir.[56] Gerçekte, sonsuz bir rastlantısal yüklemler dizisi için sadece bir yönelim noktası olarak özne kusursuzca olumsuzdur. Ve bu olumsuzluğun ta kendisi, yargının önerme biçiminin "korunarak aşılması" (Aufhebung) tarafından varsayılmış bir prensip olarak, açıklanmalıdır.[57]

(Kusursuz bir belirsizlik dahilinde) bir olumsuzluk biçimi olarak özne herhangi bir yüklemin üzerinde yükseleceği tözselliği ve sabitliği kaybeder. Boşluğu, gerçekte, tüm olası belirlenimleri destekleme işlevinin ta kendisinin altını oymaktadır. Özne, bu safhada anlaşıldığı gibi, olası tüm özelliklerin öznesidir (yani belirsizce veya sonsuzca belirlenebilirdir) ve bu yüzden hiçbir özel (özsel veya gerekli) özelliğin öznesi değildir. Hegel'in tekil önerme-yargı biçimine yöneltti̇ği eleştirinin dayanağı burasıdır. Hegel bize öznenin, eğer keyfi yüklemler için salt boş bir özne olarak görülmeyecekse, kendi belirlenimleri tarafından içkince belirlenmiş olarak kavranması gerektiğini söyler.[58]

Ve içkinlik ve özsel ilişkisellik için böylesi bir gereklilik bir kez tanımlandığında, sıradan dışsal dönüşlülüğü halihazırda aşmış ve üstü örtük olarak kurgul Aklın seviyesinde duruyor oluruz.

Akıl'ın görevi kendi içeriğinin temsili (Darstellung) için yeterli olan bir biçime göre kendini açılımlamaktır – yani, dönüşlü yargı dahilinde değil fakat kurgul veya felsefi yargı anlamında. Bu, Hakikati boş bir öznenin rastlantısal yüklemleri olarak görülen tekil önermeler biçiminde benimsemekten öte Akıl'ın beyanatlarını öznenin ve yüklemin artık birbiriyle dışsal olarak ilişkili olmadığı fakat özsel bir ilişki veya yapı dahilinde birbirleriyle ilişkilendirilmiş oldukları bir yolda birbirine bağlaması demektir. Bu bizi Yöntem, Sistem ve Bilim olarak Diyalektik fikrinin kendisine götürür.

Böylece kurgul yargı Aklın özne ve yüklemin kayıtsız bir edat yoluyla dışsal olarak birleştirilmiş olduğu yönündeki anlayışını aşması gerektiği kavrayışından güç alır. Bağlayıcı veya birleştirici olan (yani edat veya Ego) birleştirilenlere karşı asla yansız veya kayıtsız olamaz. Bağlantılandırıcı gücün kendisinin, bağlantılandırdığı öğelerin kendisi tarafından onların birliğini sağladığı anda belirlenmiş ve tanımlanmış olması gerekir.[59] Ve kurgul bir yargı öznenin ve yüklemin karşılıklı olarak tanımlayıcı olduğunu gösterir.

Hegel Görüngübilim'inin önsözünde bize kurgul önermelere bazı örnekler verir. "Tanrı Varlıktır", "Gerçek evrenseldir."[60] Burada, öznenin doğası ("Tanrı", "Gerçek") yüklemin doğası tarafından tüketilmiş hale gelir ("Varlık", "Evrensel") ve bu belirlenimin özselliği ve gerekliliği dolayısıyla yüklem tarafından soğurulur. Yukarıda verilen ilk örnekte "Varlık" Tanrının herşeyi içine alan ne var ki hala farklılaşmamış doğasını ifade eder. Öznenin anlamı tümüyle verili yüklemleme tarafından kurulmuştur ve özne edat yoluyla yüklemle (sadece birleşmekten ziyade) gerçekten de eşitlenmiştir. Özne tek başına bir şey ifade etmemektedir fakat tam gösterimi için yükleme gereksinim duymaktadır. Kurgul olmayan yargılarda ne var ki yüklem bu özneden fazlasına da uygulanabilir ve özne bu yüklemden farklı yüklemler tarafından da betimlenebilir (örneğin, kralın kel olmaktan başka özellikleri de vardır ve kel olan – en azından olasılıklar dahilinde – kraldan başka insanlar da vardır).

Kurgul bir önermenin öznesi betimleyici yüklemin evrenselliğiyle bağlantılı olarak tüm belirliliğini ve sabitliğini kaybeder. Ve öznenin bu kaybı sadece Aklı öznenin işlevini daha bile vurgulu olarak kavramaya zorlar. Hegel'in söylediği gibi, özne kendini yüklemde kaybeder fakat bunu yaparken bu kaybın gerçekliği üzerinden kendini çok daha fazla var eder. Elbette, Aklın bu kurgul seviyede farkına vardığı sadece (dışsal dönüşlülük anlamında öznenin boş gönderimliliğinde halihazırda gizli olan) öznenin kaybı değil fakat öznenin yüklemin içindeki varlığıdır. Burada, Hegel ayrımda özdeşlik kurgul ilkesini özne ve yüklemin terimleriyle tarif eder, bu ilke Mantık'ın "Kavram Teorisi" bölümünde Kendilik ve kendiliğin özsel belirlenimleri arasındaki tasımsal ilişkiyi önceden ima etmektedir.[61]

Özne ve yüklem artık ayrılamaz ve gerekli, dinamik ve uyumlu (yani diyalektik) bir ilişkide karşılıklı olarak birbirlerini tanımlar bir konumda görülmektedirler. Özne ve yüklem hala biçimsel olarak edat tarafından farklılaştırılmaktadır fakat bu fark artık içeriğin içkin öz-farklılaştırımı olarak anlaşılmalıdır zira tüm bir kurgul yargının içsel ("öznel) kimliği yargının her iki kısmının da dışsal ("nesnel") farklılığına oranla mantıksal olarak öncül bir durumda görülmelidir. Frege ve erken dönem Wittgenstein gibi Hegel de bize önermenin birliğinin yargıyı tamlayan farklı kısımlara verilecek herhangi bir anlama göre mantıksal olarak daima öncül olması gerektiğini savunur.[62]

Önermenin ilksel birliğine dair bir anlayış, o halde Diyalektiğin apaçık biçimde bu sıfatla kavranılışına götürür. Bunun nedeni artık bu ilişkilendiricilerin (relata) ilksel kurucu öğelerimiz olarak işlev gördüğü özne ve yüklemin dışsal ilişkisiyle değil, kendi içlerindeki birlikleri dolayısıyla birincil kurucu öğeler olarak önermelerin kendilerinin içsel olarak kurulmuş ilişkileriyle ilgilendiğimiz gerçeğidir. Artık diğer kurgul önermelerle ilişkili olarak bir kurgul önerme belirlemeliyiz. Bu tam anlamıyla Diyalektik veya Yöntem'in genel düşüncesidir.

Buradaki amaçlarımız için en önemli olan, artık gerçekten felsefi önermelerin ilkesel olarak birbirleriyle açık uçlu veya sonsuzca gözden geçirilebilir bir şekilde ilişkilendirilemeyeceğini görebiliyoruz. Bu içsel ilişkilerin gerekliliği artık atfedilecek yüklemleri belirleyen dışsal bir ussal araç tarafından "dışarıdan" değil önermelerin içeriklerinin veya muhteviyatlarının doğaları gereği (yani "içeriden") yönetilmekte veya belirlenmektedir. Yüklemin kurgul bir biçimi dışsal veya rastlantısal bir dönüşlülüğün getireceği herhangi bir bakış noktasına izin vermez, zira bu biçim özneyi dönüşlülüğün sözkonusu ilişki tarafından kaçınılmaz olarak sınırlandırıldığı bir şekilde kapsamaktadır.[64]

Böylece aynı zamanda diyalektik hiyerarşinin (yani, sistemin) de dairesel olması gerekliliğine dair bir ipucu edinmiş oluruz. Tüm kurgul önermeler içsel ilişki ve öz-araçsallığa dair aynı ussal sürecin durumları (biçimleri) oldukları için eninde sonunda "özdeş"tirler. Ne var ki önermeler kendi içlerinde (an sich) kapsayıcılık, karmaşıklık ve öz-açılımlama seviyelerine ve biçimlerine göre sıralandırılmışlardır. Hegel'in Diyalektik'inin önermeleri aynı "Mantık"ı ifade eder fakat bunu aynı açıklık seviyesinde yapmaz. Aynı şekilde, ayrımda özdeşlik burada işlerdir ve kendini tamamen konulaştıracaktır. Farklı kurgul yargı girişimleri üzerinden kendini ifade eden veya sunan özgün bir içeriğe (yani, Diyalektik veya Yöntem etkinliği) sahibiz. Bir çemberin çevre çizgisi üzerindeki noktalar gibi Diyalektik'in kategorileri biçim anlamında çok çeşitlidir ve birbirleri içinden doğarlar. Ne var ki tüm kategorik önermeler içerik açısından eninde sonunda aynıdırlar çünkü özdeş bir öz-araçsallığa dair mantık yapısını ifade etmekte ve

böylece "aynı başlangıç noktasına dönmekte" veya "ortak bir merkez etrafında daire çizmektedir".

Böylesi bir önermeler sistemi, doğası gereği, kategorilerin yeniden düzenlenebileceği, gözden geçirilebileceği ve dışsal bir bakış noktası veya araç tarafından kategorilere yenilerinin eklenebileceği bir şekilde düzenlenemez. Böylesi açık uçlu bir diyalektik en son vücuda gelişini belirleyen rastlantısal niteliğinin ta kendisi dolayısıyla sonsuza dek kendi kendini yeniden-belirliyor olacaktır. Dolayısıyla Yöntem olarak Diyalektik kurgul olmayan bir önermenin - örneğin dışsal olarak seçilmiş (ve dolayısıyla eninde sonunda rastlantısal) bir dizi yüklemin boş referans noktasının - sabit öznesinin doğasından daha farklıca görülmemelidir. Bu analojiyle yapılan bir iddiadır ve bu analoji Hegel'in önerme-biçimine yönelttiği eleştiriyle sistematik bütünsellik hedefini savunusu arasında kurulmuştur. Fakat bu analoji aynı zamanda bununla beraber temellendirici bir mantığın üzerinde yükselmektedir.

Açık uçlu ve dolayısıyla gözden geçirilebilir bir yöntem salt biçimsel ve soyut "kötü sonsuzluk" (das schelcht-Unendliche) biçimine – bu durum dahilinde gereksiz ve özsel olmayan hükümler veya tespitlerin yanlış sonsuzluğuna – doğru çöken bir "varsayım" (Kant'ın 'Ding an sich'i gibi) olarak tahayyül edilebilir.[65] Böylesi bir yöntem dışsal olarak seçilmiş kriterleri kullanarak çeşitli düşünce-belirlenimleri arasındaki salt dışsal ilişkileri şart koşacaktır. Fakat kurgul hakikatin ifadesi olarak düşünülecek bir kategorik sistem, tekil önerme-yargı biçiminin - Hegel'in dışsal dönüşlülük gerekliliği kadar tesadüfleri de içine aldığı için noksan ve açık uçlu olarak tanımladığı biçimin - aşılmasını öngören doğası nedeniyle tamamlanmış ve kapalı olmalıdır. Diyalektik, konuya dahil olan kategorik ilişkilerin birliği ve özselliği tarafından sınırlandırılmış, kendi içkin anlaşılabilirlik kriterlerini yaratmak zorundadır. Böylece tam bir anlaşılabilirlik ve eksiksiz kavramsal belirlilik gereksinimine ve böylece kapanım gereksiniminin doğrulanmasına geri döneriz. Bu sistemsel tamamlanmışlık ve sonulluk hedefini inkar eden yeniden kurumcu Hegel okumaları bize gerçek anlamda Hegelci olmayan bir "Hegel" sunacaktır.

Dipnotlar

1 Genel analiz maksadıyla Hegel'in Sistem'inin "Büyük" Mantık veya Mantık Bilimi ve Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde Birinci Bölümü teşkil eden "Küçük" Mantık isimli bölümlerini birleştirerek açık bir şekilde Hegel'in "Mantık"ına başvuracağım. Pinkard ve Pippin'in de Mantık'ın iki versiyonunu birleştirmeye eğilimli olmaları, Hegel'in Mantık'ının iki versiyonu arasındaki büyük ayrılıkların tartışılabilir olması ve iki versiyonun genel amaçlarının ve kazanımlarının da bir olduğunun düşünülmesi, bu birleştirimi haklı kılmaktadır.

2 Bkz Terry Pinkard, Hegel: A Biography (Cambridge, İngiltere ve New York, NY: Cambridge University Press, 2000), s. 332.

3 Pinkard: Hegel'in büyük eserinin nasıl kullanılacağı üzerine yaptığı tartışmayı kat eden merkezi sorular iki konu üzerinde duruyor gibi gözükmektedir: 1) Görüngübilim (i) 'Tinin hakiki öğretisi' midir yoksa 'sistem'in, toplumsal ve siyasi biçimlerindeki 'gerçek' Tinin öğretisinin son kısmı olması için düzenlenmiş bir eser midir? 2) Felsefeye 'giriş' 1807 tarihli Görüngübilim'de açıkça iddia edildiği gibi tek başına bir 'bilim' (Wissenschaft) midir, yoksa sadece insanlara doğru 'bilim'i tanıtacak 'bilimdışı' bir yol mudur?

"1808-1809 yıllarında Hegel halen Görüngübilim'in tek başına bağımsız bir 'bilim' olduğu kanısındaydı ve gerçekten de yazdırmalar için sınıfında bulunan öğrencilere böyle olduğunu söylüyordu. Fakat Hegel bunu söylüyor olsa bile, sisteme Giriş'in Jena Görüngübilimi'nin tüm tarihsel araçlarına gerçekten ihtiyaç mı duyduğu veya sadece giriş bölümlerinin bu amaç için yeterli olup olmadığı konuları onun için giderek belirsizleşiyordu." (Pinkard, Hegel: A Biography, Ch. 8, s. 334)

4 Pinkard, Hegel: A Biography, p. 337.

5 Pinkard, Hegel: A Biography, p. 338.

6 Pinkard: "Hegel'in "Mantık" üzerine yaptığı Nuremberg yazdırmaları, Hegel'in Kant'a ne denli borçlu olduğunu ve kendi sistemini kurarken Kant'a bu borcunu gerçekte ne ölçüde ödediğini tamamlanmış son eserinden daha açıkça göstermektedir. Hegel'in Kant'la olan entelektüel ilişkisi kendisinin her zaman kabul etmeyeve gizlemeye de aynı ölçüde hazır olduğu bir yönüydü; Kant'tan etkilenmişliği karşısında pek açıkça bir nebze endişeye sahipti ve gerçekte, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, 1822 yılında, Kant'ı okuduktan sonra Hegel'in fikirleriyle ilgilenmeye başlayan bir arkadaşına yazdığı mektubun taslağında "Kant'ın eserleri üzerine çok kafa yordum" şeklinde bir itirafta bulunacaktı lakin görünen o ki böylesi bir kabulü yazıda yapmanın daha doğru olacağını düşünerek gönderdiği mektubun son halinde bu ifadeyi silmiştir. Hegel, "Mantık"ı tamamlarken kısmen Kant'ın "İdealar" teorisiyle ilgilidir" (Hegel: A Biography, s. 338-9).

7 The Review of Metaphysics, June 1990, Vol. XLIII, No. 4, Issue No. 172. Terry Pinkard: "How Kantian Was Hegel?", s. 831-8. Robert B. Pippin: "Hegel and Category Theory", s. 839-848. Bundan böyle bu sayıya RM kısaltması ve yanısıra ilgili sayfa numarasıyla atıfta bulunacağım. Belirli bir alıntı yapmam gerektiğinde Pippin'in "Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness' adlı kitabına (Cambridge, İngiltere ve New York, NY: Cambridge University Presss, 1989) "Pippin'in kitabı" ve Pinkard'ın "Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility adlı kitabına (Philadelphia: Temple University Press, 1988) "Pinkard'ın kitabı" adı altında atıfta bulunacağım.

8 RM 831.

9 RM, 838.

10 Pinkard Pippin'in yorumunu şöyle özetliyor: "Pippin'in bakış açısında, Hegel'in programı geniş anlamda şu şekilde yorumlanmalıdır:

Hegel Kant'ın, onlar olmaksızın kavramsal hiçbir şemaya sahip olamayacağımız kategorilerin kurulması programını daha ileri götürür (Aşkınsal Tez) ve Kant gibi, bu yeniden kurumun ilkesini nesnelerin özbilinçli farkındalığının şartları içine yerleştirir (Tamalgı Tezi). Hegel Kant'tan düşüncenin sezgiye dayalılığını reddedişi noktasında ve kategorilere toplumsal, öznelliklerarası bir boyut katma noktasında ayrılır. Hegelci mutlak idealizm böylece sonuç olarak Kant'ın felsefesinin öznel idealizminden ziyade çağdaş bir antirealizme benzer. (RM 831-2)

11 RM 832, ve Pippin'in kitabında da sayfa 114'te destekleniyor.

12 RM 832, Pippin'in kitabında da sayfa 132'te destekleniyor.

13 RM 832f., Pippin'in kitabında da sayfa 152'te destekleniyor

14 Tinin Görüngübilimi'nde toplumsal-tarihsel terimlerle temellendirilen aşkınsal öznellik fikrinin benzer bir okuması için bkz Merold Westphal – "History and Truth in Hegel's Phenomenology (New Jersey ve Londra: Humanities Press International, 1990) özellikle 5. Bölüm "The Concept of Spirit". Ayrıca bkz. Terry Pinkard - The Sociality of Reason (Cambridge & NY: Cambridge University Press, 1994).

15 Pinkard: Tamalgı Tezini Mantık üzerine – elbette olgunlaşmış sistemin tümü üzerine - koyma girişimi, onun tümüyle Görüngübilim'e uygulanmasından daha doğallık dışıdır. Niçin? Tamalgı tezi en çok, Kant'ın onu işlediği, yani onu bizim nesnelerin bilinçli farkındalığımızı tartışırken irdelediği haliyle yurdundadır. Pippin'in yorumunun vurguladığı nokta, bilinç felsefesinin (özünde var olan nesne ve özne arasındaki karşıtlığıyla birlikte) ilkelerinin, böylesi bir karşıtlığın aşılmasının öngörüldüğü diyalektik düşüncenin değerlendirilmesi için doğru olup olmadığıdır. Bu hayati bir farktır. Bilinçlilik kendisinin dönüşlü olarak farkında olabilir fakat düşünce kendisini sınıflandırır ve kendi kendine gönderme yapar. Bilinçlilik ruhbilimin yapısıyla ilintilidir, düşünce ise doğasında daha 'mantıksal' olma niteliğini taşır. (RM 832-3)

16 Pinkard: "Görüngübilim'in bu resimdeki yeri nedir? Görüngübilim'in, bizim sınırlı ve tarihsel bireyler ve topluluklar olarak kendimizi nasıl Tin (toplumsal öznellik) olarak algıladığımız ve (sınırlı tarihsel bireyler olarak) kültürel anlamda saf düşünceye (Mantığa) nasıl hazır olduğumuz üzerine bir çalışma olduğu ortaya çıkmaktadır. Görüngübilim dolayısıyla bizim kendisini öncelikle İdeada, daha sonra da Mutlak Tin'de doruğa taşıyan sistematik dönüşlülüğe başlamaya hazır olduğumuz aşamaya tarihsel açıdan nasıl geldiğimizi sorgulayan bir çalışmadır. Dolayısıyla Tamalgı Hegel'in sisteminin anahtarı olmamakla birlikte onu böyle görmek bizi Hegel için bu denli önemli olan sistematik özelliklere karşı körleştirecektir. (RM 834)

17 RM 83518 Bkz.

18 Pinkard. "Hegel'in Diyalektiği: Olanaklılığın Açıklanması", özellikle "Sonuç" bölümü. Örneğin: "Hegel'in bakışındaki bağlantı noktası onun kendi teorisinin sadece rasyonel anlamda öncüllerine göre üstün olduğu yönündeki – daima tartışmaya açık olan - inancına değil fakat aynı zamanda bir çeşit sonul üstünlük olan mutlak bilgi üzerinde meşru bir hak iddia ettiği inancına da dayanır. Hegel'in teorisinde, rasyonel üstünlük ile rasyonel en iyilik arasında işler durumda bir ayrım vardır (bu terimler Hegel'e ait değildir). Rasyonel üstünlük diğer teorilere göre görecelidir; örneğin B teorisi A teorisine göre üstün olabilir ama bir başka teori, C teorisi, B teorisine göre rasyonel anlamda üstün olabilir ve bu böyle sürebilir. Rasyonel en iyilik sonul bir üstünlük olabilir; 'olası tüm teorilere üstün' anlamına gelebilir – ya da Kantçı terimlerle konuşursak 'tüm rasyonel varlıklar için kabul edilebilir' olarak nitelendirilebilir. Daha düz bir şekilde ortaya koymak gerekirse, rasyonel üstünlük "'den daha iyi"; rasyonel en iyilik ise "en iyi" anlamına gelmektedir. (s 171)

19 Pinkard: "Hegel'in alternatif bir okuması da Hegel'in diyalektiğini belirli kategorilerin rasyonel olanaklılığın açımlaması olarak görmektir. Bu varsayımın (gerçek olan ussal olduğu üzere) birbirine zıt kategori setlerinin oluşmasının ihtimal dışı olduğunu ve bir kategoriyi açıklamak için, hem bu kategorinin hem de onun görünürde zıttı olan 'diğerinin' tek başına uyumlu olduğunu açıklaması gerekir. Bu doğrultuda, Mantık'ta bulunan kategoriler pek çok alternatif set içinde sadece bir tanesi olmaktan fazlası olduklarını iddia ederler. (RM 835)

20 RM 835.

21 RM 835.

22 Pinkard: "Olgun sistemde (ve elbette Görüngübilim'in pek çok bölümünde) Hegel'in öz-bilinçliliği, Kant'ın tamalgı konusundaki fikirlerinden ziyade öz-anlayış konusundaki sıradan kanılara daha yakın gözükmektedir. Dolayısıyla Hegelci diyalektikte belirli bir öz-bilinç çeşidine ulaşmak için gerekli olan ve kendileri genel anlamda öz-bilinçliliğin şartları değil fakat sözkonusu öz-bilinçliliğin kategorik şartları olan bazı koşullar bulunabilir.(RM 836)

23 RM 836.

24 RM 837.

25 RM 837.

26 RM 840.

27 Pippin Pinkard'ın kitabından, Hegel'in bir "açıklayıcı girişim" tanımı temelinde okunmasını örnekleyen kısa ve öz bir özet alıntılar. "Diğer açıklayıcı girişimler (fen, tarih vb.) şeylerin gerçekte nasıl olduklarını ve şeylerin neye dönüşeceklerini açıklamaya çalışırken felsefe bazı basit kategoriler veya kategori grupları üzerine tutarlı bir biçimde düşünmenin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çabalar. Hegelci felsefe (en azından ilk olarak) şeylerin varlıklarını kanıtlamakla değil, en basit kategorilerimiz hakkındaki tutarlı düşüncelerimizin, kategorilerin biri diğeriyle çatışma halindeyken nasıl mümkün olabildiğini açıklamaya çalışmakla ilgilenmektedir. (RM 840)

28 RM 840-841.

29RM 841.

30 RM 842.

31 Pippin: "Kim ne derse desin, Hegel'in kavram-sezgi ayrımını bulanıklaştırması Hegel'i bu noktada görünür bir şekilde Kantçı bir itiraza açık kılmaktadır, Hegel'in ön-eleştirel bir konuma gerilediği ve bu yüzden sadece "mantıksal" bir ihtimalin keşfini "gerçek" bir ihtimalden ayıramaz olduğu iddiası. (Eğer başka zeminlerde 'Gerçek düşünce veya zihinsel olduğu için', saf düşüncenin koyduklarının "gerçek"ten aldıklarımız olduğunu varsayıyorsak o halde elbette eleştiri öncesi metafiziğe radikal bir biçimde gerilemişizdir.)" (RM 842)

32 RM 836.

33 RM 843.

34 RM 843.

35 RM 843.

36 RM 843, esp. Footnote 7.

37 RM 843.

38 RM 843-4.

39 Örn. Bkz. Mantık Bilimi'nin Girişi (bundan böyle MB olarak anılacaktır): "Tinin Görüngübilimi'nde bilinci, kendine ilk dolaysız karşı çıkışından ve mutlak bilmeye nesne oluşundan başlayarak ilerleyen hareketinden itibaren sergiledim ... [A] bilimin tarifinin – veya daha kesin olarak Mantık'ın – onun sadece halihazırda bahsedilmiş olan bilinçte ortaya çıkışı dahilinde bir kanıtı vardır [Beweis]... Saf bilim anlayışı ve onun tümdengelimi [Deduktion – vurgu bana ait] dolayısıyla, Tinin Görüngübilimi tümdengelim'den [Deduktion – vurgu bana ait] başka birşey olmadığı sürece elimizdeki çalışmanın içinde mevcuttur. (Giriş, Hegel's Science of Logic, çev. A.V. Miller, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press International, 1989, 48-9)40 RM 844.

41 RM 846-7.

42 RM 844.

43 Pippin: "Ancak yine de Hegel'in sistematik hak iddialarını akla uygun reddi aynı zamanda yukarıda taslaklandırılmış olan 'içsel tümdengelim' stratejisine yaslanma olasılığını da yok eder. Eğer daha 'sonraki' bir kategori pek çok açıklama seçeneği içine sadece bir tanesini temsil ediyorsa, ve bunun kaçınılmaz olarak bir önceden varsayım ya da özbilinçli yargının eksiksiz, gerekli kavramsal önceden varsayımları içinde bir 'an' olduğu söylenemezse, o zaman sadece mantıksal açıdan olası 'varsayımları' keşfediyoruz ve Kantçı 'gerçek olanaklılık' sorununu sadece görmezden gelmişiz demektir. İronik bir biçimde bu Hegel'i, Hegel'in Kant'ın aşkınsal mantığına yönelttiği cinsten bir eleştiriyle karşı karşıya bırakır: Hegel Kant'ın mantığının kabul edilemez derecede şekilci olduğu, 'sadece' bir düşünce Mantığı olduğunu, tümüyle öznel kaldığını ve gerçek spekülasyon seviyesine çıkmaya muktedir olmadığını söylemiştir. (RM 845)

44 Pippin: "Hegel saf Kavramsallık, yani ikiliklerden kaçınma veya başka bir saf ussal standart tarafından gerek duyulandan çok daha ayrıntılı ve belirli düşünülebilirlik biçimlerinin bir savunusu, kriterini formüle etme sözünü yerine getirse bile, öyle görünmektedir ki ironik bir biçimde tartışmalı fakat mantıksal (Hegel mantığı açısından) olası bir nesnenin 'gerçek' bir nesne olup olmadığına karar vermek için gerekli olan delillerin büyük bir bölümü deneysel deliller; en azından Hegel'in aşkınsalcılığıyla uygun bir biçimde sınırlandırılmış bir deneysel delil çeşidi olacaktır... [Görüngübilim] Bölüm 8'de Hegel halihazırda ileriye, SL'nin 'henüz tamamlanmamışlığına' ve 'kendini bilen Tinin' 'sadece kendisini değil aynı zamanda kendi olumsuzunu veya sınırını' da bildiği gerçeğine doğru bakar'... Ve açık bir şekilde Doğa ve Tin felsefelerine göndermede bulunur. (Pippin 170-171)

45 Pippin: Hegel'de bulunan böylesi bir gerginlik onun tamamlanmışlık ve Mutlak Hakikat iddialarının görünen yüzeysel anlamlarıyla tutarlılık içinde değildir fakat Hegel'in düşüncenin kendisiyle olan ebedi zıtlaşması ve yöntemin önemi üzerine olan daha erken dönem pasajlarıyla pekala tutarlıdır. Bu, örneğin gerçekten belirli bir dönüşlülük varsayımı ve dışsal dönüşlülük arasındaki zıtlaşmanın çözümlenmesi olmadığı fakat bu sürekli dengesiz dönüşlü girişimin uyguncа özbilinçli (ve dolayısıyla kurgul bir anlamda tatmin olmuş) bir yolda süreklileşmesi olduğu anlamına gelebilir. Hegel'in 'somut evrensel' öğretisi... nesnelliğin Kavramsal belirlenimini anlayabileceğimiz doğru yol üzerine bir iddiadır, böyle bir belirlemenin tamamlandığı iddiası değil. (Pippin 257)

46 RM 847.

47 Bkz. Mantık'ın her iki versiyonunun sonunda yer alan Mutlak Düşünce bölümleri.

48 Önsöz, Phenomenology of Mind (bundan böyle PH olarak alıntılanacaktır), çev. J. B. Baillie (New York: Harper Torchbooks, 1967), 69.

49 Önsöz, PH, 70.

50 Önsöz, PH, 81

51 Hegel bu önermenin erken dönemde yazdığı Differenzschrift ve daha sonra yazdığı Mantık Ansiklopedisi'nde yer alan aynı mantıksal eleştirisine atıfta bulunuyor. Felsefe, düşünümsellik tarafından üretilen bir bilgi toplamı olarak, bir sisteme dönüşür; bu, kavramların en yüksek kanunu anlama değil Akıl olan organik bütünlüktür. Anlama varsayımlarının tam tersini de, onların bağlamları, zeminleri ve koşulları gibi doğru bir şekilde sergilemek zorundadır. Akıl ise bu çelişkileri birleştirir, ikilikleri aynı varsayımda bütünler ve her iki tarafın da sürmesini sağlar. Önermelerin örgütlenmesi olarak sistemin düşünümsellik şeklinde dönüşlülüğün zemininde yatan Mutlak'ı, yani en yüksek olanı veya mutlak olarak köksel önermeyi sunmasını talep edebilir. Fakat böylesi bir talep öncelikle kendi boşluğunu öngörecektir. Dönüşlülük tarafından varsayılmış bir şey olarak bir önerme, kendi içinde sınırlı ve koşullu bir şeydir. Önerme, temelinde bir başka önermeyi gerektirir ve bu durum bu şekilde sonsuza gider. (The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, ed. Walter Cerf and H. S. Harris, New York: State University of New York Press, 1988, 103-106). Tek yönlü bir önerme böylece kurgul bir hakikate asla ifade kazandıramaz. Eğer, örneğin Mutlak'ın nesnel ve öznelin birliği olduğunu söylersek şüphesiz haklı fakat tek taraflı oluruz zira birliği telaffuz etmiş ve onu vurgulamışız fakat gerçeklikte nesnel ve öznelin sadece aynı değil aynı zamanda ayrı olduğunu unutmuşuzdur. (Hegel's Logic : Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975, Zusatz'tan paragraf 82'ye, s 120-121)

52 Önsöz, PH, 120.

53 Bkz Önsöz, PH, özellikle s. 118-124. Ayrıca bkz. SL 172.

54 Hegel böylesi bir dışsal dönüşlülüğü şu şekilde tartışır: "Etraflı düşünme süreci dahilinde bu sürecin kavramsal düşünceyle olan ayrılığını vurgulayan ve ileri araştırmayı gerektiren iki çehre vardır. Ussallaştırma, öncelikle, kavranmış olan içeriğe karşı olumsuz bir tavrı benimser; onu nasıl yalanlayacağını bilir ve onu yokluğa indirger... Bu, boş benlik üzerine ve ona doğru bir yansımadır, kendi bilgisinin kibri... Olumsuz bir atfın hedefi olan, tarif etmekte olduğumuz etraflı düşünce gibi, o da içeriğin içine geri döndüğü kendilikten başka birşey değildir; kendilik ideal

olarak olumlu bilişsel sürecinde içeriğin bir rastlantı veya yüklem olarak ilişkilendirildiği şeye tabi olarak sunulur. (Önsöz, PH, 117-118)

55 Hegel: Bu süreç [kavramsal düşünce, kurgusal akıl yürütme] içinde durağan edilgen özne gerçekte kaybolur; farklı parçalara girer ve içeriğe yayılır; durağanlığında içeriğin belirlenmişliğine bir antitez olarak kalmaktansa gerçekte bu belirliliği, yani bunu gerçekleştirme süreciyle birlikte farklılaşan içeriği kurar... Genellikle özne öncelikle sabitleşmiş ve nesnel kendilik olarak yer bulur; bu sabit konumdan gerekli süreç belirlenimlerin veya yüklemlerin çoğulluğuna doğru geçer. Burada bilen benlik bu öznenin yerini alır ve yüklemleri birbirine ilmekleme veya onları birleştirme işlevidir ve onları bir arada tutan öznedir. Fakat ilk özne belirlenmiş kurucuların kendilerinin içine girdiği ve onların yaşamlarının ta kendisi olduğu için ikinci durumdaki özne – yani bilen özne – ilkinin – işinin bittiğini düşündüğü ve kendine dönmek adına aşmak istediği ilk öznenin –hala yüklemde var olduğunu görür: ve bu yüklemi çözme sürecinde belirleyici araç olmaya muktedir olmak yerine – ilk özneye şu veya bu yüklemin iliştirilmesi gerektiğine dönüşlü olarak karar veren – içeriğin kendisiyle uğraşması gerekmektedir; kendi hesabına birşeyyapma izni yoktur (fuer sich) fakat bu içeriğin yanısıra var olmak zorundadır. (Preface, PH, 118-120)

56 Hegel: "Ussallaştırma süreci ise tüm bir içerikten kopma durumu ve ona kendini beğenmişçe üstünlük taslamadır. Burada istenen şey, bu çeşit bir özgürlükten vazgeçme adına gösterilecek çaba ve mücadeledir, ve içeriği bir şekilde yönlendiren sadece yapay bir ilke olmak yerine bu özgürlük içeriğin içine gömülmeli ve ona yayılmalıdır, içeriğin kendi doğası tarafından yöneltilip kontrol edilmesine izin vermelidir, örneğin kendiliğin kendisi tarafından yönlendirilmesine... ve kavramsal düşüncenin deviniminin içkin ritmini bozmaktan kaçınmalıdır. (Önsöz, PH, 117)

57 Örneğin: "Kavramsal düşünce örneğinde... olumsuz çehre içeriğin kendisinin içine düşer ve onun içsel karakteri ve harekete geçirici ilkesi olmasının [tüm bunlar ne demekse o demek olarak] yanında bu içeriğin olumlu maddesidir (Önsöz PH 118). Ya da "Nitekim, kurgul olmayan düşüncenin de kanıtlanabilir doğruları vardır fakat bu doğrular bir önermeyi öne sürmenin kurgul yolu tarafından görmezden gelinirler. Bir önermenin biçimini fesh etme eylemi sadece dolaysız bir şekilde, bu önermenin salt içeriği vasıtasıyla gerçekleşmemelidir. Bilakis, bu iptal eylemine açık bir ifade kazandırmak zorundayız; bu eylem sadece düşüncenin kendi maddesine içsel olarak sınırlandırılması ve kapatılması olmamalıdır; tasarımlamanın bu kendine dönüşü ifadeye vurulacak bir biçimde göz önüne serilmeli ve belirtilmelidir. Daha önceden kanıtlarla yerine getirilmesi gereken şeyi kuran bu süreç, önermenin kendi içsel diyalektik devinimidir. Sadece bu somut kurgul öğedir ve sadece bunun açık ifadesi kurgul sistematik serimlemedir. (Önsöz, PH 122-3)

58 Hegel: Kavram veya fikir nesnenin kendisini nesnenin gelişimi olarak ortaya koyan kendiliğinin ta kendisi olduğu için edilgen olarak rastlantıları destekleyen durağan bir özne değildir: nesne, belirlenimini alan ve onu kendisinin kılan, kendini belirleyen etkin kavramdır... Dolayısıyla etraflı düşünmenin hareketsiz bir öznede bulduğu somut temel, köklerine dek sarsılır, ve tek nesne öznenin bu deviniminin kendisidir. Kendi içeriğine somut bir dolgu sağlayan özne bu içeriği aşan birşey olmayı keser ve ileri yüklemler veya rastlantılara sahip olamaz... Sonuç olarak içerik gerçekte artık öznenin yüklemi değildir; o, maddenin ta kendisidir, en içteki gerçekliktir ve düşünülmekte olan şeyin ilkesidir. (Önsöz, PH 118-119)

59 Burada bağlayıcının ve Ben'in eşitlenmesinde (veya en azından aralarındaki analojide) önerme-yargı biçiminin dönüşlü kavranışından öznenin ve yüklemin karşılıklılığına ve ayrıştırılamazlığına doğrultulmuş kurgul kavrayışa doğru yapılan yönelmeye gönderme yapan bir belirsizlik vardır. Bu muğlaklık Hegel'in ilk olarak Ben'in bağlayıcı gücüyle bağlayıcının bağlayıcı gücünü değil, bir beyanın öznesinin gücünü karşılaştırması doğrultusunda var olmaktadır. Bkz. Jere Paul Surber "Hegel'in Kurgul Hükmü" Hegel-Studien, Band 10, ed. Friedhelm Nicolin and Otto Poeggeler, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975, s. 211-230.

60 Bkz Önsöz, PH, 121.

61 Hegel: "Özneden yükleme geçişte ilerlemek yerine düşünmek [yani sıradan dönüş], gerçekte kendi eyleminin öznenin kaybıyla teftiş edildiğini görür ve özneyi kaçırdığı için öznenin düşüncesine geri atılır. Bir kez daha, yüklemin kendisi bir özne olarak, varlık olarak, özsel gerçeklik olarak telaffuz edildiği için – bu telaffuz öznenin doğasını tüketmektedir – düşünme eylemi özneyi yüklemin içinde de doğrudan doğruya var olarak bulacaktır." (Önsöz, PH, 121)

62 Hegel: "Genellikle özne öncelikle sabitleşmiş ve nesnel kendilik olarak yer bulur; bu sabit konumdan gerekli süreç belirlenimlerin veya yüklemlerin çoğulluğuna doğru geçer. Burada bilen benlik bu öznenin yerini alır ve yüklemleri birbirine ilmekleme veya onları birleştirme işlevidir ve onları bir arada tutan öznedir... (Önsöz, PH, 119-120)

63 Frege'nin Kontextprinzip'i Die Grundlagen der Arithmetik'in 62. paragrafında kısa ve öz fakat açık bir şekilde formüle edilmiştir: "Wie soll uns denn eine Zahl gegeben sein, wenn wir keine Vorstellung oder Anschauung von ihr haben koennen? Nur im Zusammenhange eines Satzes bedeuten die Woerter etwas. Es wird also darauf ankommen, den Sinn eines Satzes zu erklaeren, in dem ein Zahlwort vorkommt." (Gottlob Frege, Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung ueber den Begriff der Zahl, Reklam, Stuttgart, 1987, s. 94) Wittgenstein'ın bağlam prensibi: "Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung." (Tractatus Logico-philosophicus, 3.3)

64 Hegel: "Adeta bu üzerinden hareket edilebilecek bir çıkış noktası, bir temelmiş gibi, özneden yola çıktığımızda, o yüklemin gerçekte maddede olması vasıtasıyla öznenin yükleme geçmiş ve böylece özne olmaktan çıkmış olduğunu keşfeder: ve bu yoldan yüklem gibi gözüken şey içeriğin bütün ve eksiksiz kütlesi haline gelir, düşünce gezinemez ve arzusunda avarelik edemez, çünkü sınırlanmıştırve içeriğin ağırlığınca kontrol edilmektedir." (Önsöz, PH 119)

65 Hegel'in "kötü sonsuzluk" biçimindeki belirsizliğe yöneltiği en açık eleştiri Mantık Bilimi'nin başlangıcında, "Belirli Varlık" (Dasein) bölümünde bulunabilir.

Hegel'in Tinsel İfade Politikası

Robert Ware Çeviri: Mutlu Yetkin

Özet

Hegel'in devlet teorisi din felsefesinde şekillendirdiği tinsel çerçeve ile rasyonel ahlakın gereksinimlerini ve öznel özgürlüğün bireysel ifadelerini buluşturmayı amaçlar. Hegel'in mantık kategorileri bu projenin değerlendirilmesini sağlayacak anahtarları sunmakla kalmaz aynı zamanda Hegel'in modern devlette dinin rolünün daha çaplıca anlaşılması doğrultusunda gerçekleşecek kendine ait felsefi gelişimine dair anlamlı bir içgörü de sunar. Bu makale bu iki unsur arasındaki ilişkiyi değerlendirmesinin Hegel'in ilk dönem dinbilimsel yazılarıyla olgunluk dönemi yapıtlarının genel gövdesi arasındaki geçişte dramatik bir değişim gösterdiğini sergilerken bu geçişin Hegel'in diyalektik mantığının merkezi kavramları tarafından sunulan uzlaştırımın vasıtasıyla gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Hegel dinsel içgörünün öneminin ancak felsefi yorum ile tam anlamıyla açığa vurulabileceğini iddia ettiği ölçüde, bu tartışma Hegel'in kilise ve devlet arasındaki ilişkiyi ancak kendi felsefi mantığının çerçevesi içerisinde kurabildiğini savunur.

Hegel kendi mantığını felsefi sisteminin temeli olarak kabul etmiştir. Hegel, mantığın siyaset felsefesi ve kendine ait din felsefesi için ortak bir temel teşkil etmesi gerektiğini açık biçimde niyet etmiştir. Fakat bu temel eğer yakın dönemde Hegel'in siyaset felsefesini yorumlayanlar tarafından ihmal edilmişse aynı zamanda tarihsel olarak Hegel'in din felsefesini yorumlayanlar tarafından da reddedilmiştir. Bu reddediş bir gelenek olarak Hegel'in Marx'ı da içeren Solcu Hegelciler tarafından öne sürülen ve Lukács,[1] Kojeve,[2] ve Solomon[3] gibilerinin önemli yorumlarıyla tazelenen erken dönem ateist okumalarıyla başlatılmıştır.

Yelpazenin diğer ucunda Hegel'in din felsefesini mantıksal özlemlerini ruhsal açıdan alışılmışın dışında buldukları için reddedenler yer alır. Örneğin George Bataille Hegel'in kendi çalışmasını insan varoluşunun temeli olarak görmesinin "kutsal dünyayı yadsımak"[4] olduğuna inanır. Benzer bir şekilde Karl Löwith[5] Hegel'in inanç ve aklı buluşturma gayretinin onu Hristiyan geleneğinden ziyade Goethe'nin paganizmine yaklaştırdığını öne sürer, Robert Pippin Hegel'in Hristiyanlık üzerine "Platonik bir cila çektiğini" belirtmiştir.[6] Stanley Rosen Hegel'in Hristiyanlığı "bizim bir kez daha filozofların gururuyla karşı karşıya olduğumuz yönünde sıklıkla bunaltıcı derecede güçlü bir kanaati uyandıracak denli akılcı bir yoruma" tabi tuttuğunu kanısındadır ve çoğunlukla Strauss'a atfedilen bir özdeyişle aynı fikri paylaşır: "Eğer Hegel bir Hristiyan idiyse, tek üyesinin kendisi olduğu bir mezhebe mensuptu."[7] Charles Taylor Hegel'in kendisinin Lutherci olduğunu "gerçekten düşünmüş" olmasına ve Hegel'in teizm ve ateizm arasında "hakiki bir üçüncü konum"u işgal etmesine rağmen Hegel'inkinin gerçekten arınmış bir Hristiyan bakış açısı olmadığında ısrarcıdır.[8]

Fakat özellikle son yıllarda, Hegel üzerine olan literatürde bu iki yorumsal kutup Hegel'in din felsefesinin daha detaylı bir okuması lehine reddedilmeye başlandı[9] ve Olson[10] ve Rocker[11] gibi yorumcular Hegel'in din felsefesinin detaylı bir okumasını Hegel'in siyasi felsefesiyle birleştirmenin yollarını aramaktadırlar. Benim önermem bu uzlaşımın, en iyi şekliyle, Hegel'in erken dönem dinbilimsel yazılarında tamamlanmamış olduğu yönünde olsa da, bu, felsefi mantık terimleri dahilinde sunulduğu kadarıyla açıkça Hegel'in olgun sisteminin amaçlarından bir tanesidir.

Literatürün çoğunluğundan farklı bir yola saparak, Hegel'in varoluşun temelinde, insan bilmesinin çekirdeğinde ve toplumsal etkileşimin dinamiğinde kendine gönderme yapan tek bir yapı bulduğunu kanıtlamak adına metne geri döneceğim. Hegel, mantığına gönderme yaparak öz-bilinçliliğin sıradan deneyiminde ifade edilene benzer olarak bu yapıyı kendini-içerirlik kavramına dayanarak açıklamıştır. Hegel bu yapının daha derin içerik olduğunu düşünmüş ve değişen derecelerde, tüm bir sanatın, dinin, felsefenin ve siyasetin biçimi olarak görmüştür. Hegel için bu uğraşların her biri kendimiz üzerine yansıtmak için kullandığımız ve vasıtasıyla varoluşun tinsel doğasını tanımaya hazırlandığımız birer araçtır. Fakat sanat, din, felsefe ve siyaset önemlerini tinsel hakikatin ifadesinden devşirme noktasında birbirlerine benzerken, berraklıkları ve ifade güçleri açısından farklıdırlar.

Hegel anlaşmaları, yasaları ve kurumları bu daha derin varlıkbilimsel yapının mikrokozmik bir yansımasını sıradan (yani felsefi olmayan) bilme tarafından erişilebilir bir şekilde sunduğu ölçekte modern devleti bu hakikatin kavranmasına katkıda bulunan bir yapı olarak benimsemiştir. Mutlağın

yapısını değerlendirmeye, onu siyasi etkileşim örüntülerimiz üzerine yansıttığımız ölçüde daha hazırlıklı oluruz ve siyasi özgürlüğümüzün farkına varışımız siyasi etkinliklerimizin tinsel önemini bilmemize bağlıdır.

Benzer bir şekilde, din de varlıkbilimsel hakikati sıradan insanlar için ritüel ve temsili örneklerle ulaşılabilir kılar. Bu nedenle, Hegel dini, klasikçi gelenekte, siyasi düzenin temeli olarak görür. devlet ve dinin rolleri karşılıklı bir biçimde birbirini güçlendirmektedir zira ikisi de öz-bilinçliliğin gerçekleştirilmesinin tinsel ifadelerine hizmet eden benzer araçlardır.

Ancak dindarlığın eskil kavramsallaştırmalarının aksine, Hegel'in siyasi felsefesi kilise ve devletin modern karşılıklılığın aynı zamanda rasyonel ahlakın ve öznel özgürlüğün bireysel ifadeleriyle de uyumlu olması gerektiğinde ısrar eder. Hegel'in bu hevesli proje üzerindeki başarısı literatürde çaplıca incelenmeksizin görmezden gelinmiştir. Hegel'in mantık kategorilerinin sadece bu projenin değerlendirilmesindeki temel önemi değil ama aynı zamanda Hegel'in dinin modern devletteki rolünün daha geniş çaplı anlaşılmasına doğru götürecek kendisine ait felsefi gelişime yönelik anlamlı bir içgörüyü de sunduğuna inanıyorum. Hegel'in bu iki unsurun ilişkisini değerlendirişinin erken dönem tanrıbilimsel yazıları ile olgunluk dönemi çalışmaları arasında dramatik bir değişiklik gösterdiğini ve bu değişikliği diyalektik mantığının merkezi kavramlarının sağladığı aracılık üzerinden gerçekleştirdiğini söylemeliyim. Hegel dinsel içgörünün öneminin onun felsefi yorumu üzerinden tam olarak açıklık kazanabileceği konusunda ısrarcı olduğu üzere burada Hegel'in kilise ve devlet arasındaki ilişkiyi sadece kendi felsefi mantığı çerçevesi dâhilinde kurmaya muktedir olduğunu öne sürmeliyim. Bu inceleme Hegel'in kilise ve devlet arasındaki ilişkiyi anlamadaki ilksel zorluklarını erken dönem dinbilimsel yazılarında kayıtlı olduğu şekliyle özetleyerek başlıyor. Ardından inceleme, Hegel'in mantığının temel kategorilerini Hegel'in olgunlaşmış felsefi sisteminin bu kategorileri siyaset ve dinin liberal toplumun teorisyenlerinin ilgisini çekebilecek ölçüde dinamik bir uzlaşıma taşımada kullandığını göstermek üzere, kısaca tanıtıyor.

II

Hegel için Hristiyanlık vahiy ve Platon tarafından örtük bir şekilde Yunan geleneğine özgü çelişki[12] olarak tanımlanan öznel özgürlük ilkesinin bilinçli gelişimi ile ilgilidir. Hristiyanlık buna bireyi yaratılıştan gelen bir değere haiz olma seviyesine taşıyan evrensel tanrısallığın insani öznellik ile yaptığı sentez yoluyla ulaşır.

Polisin temelini oluşturmuş olan ve daha sonra Roma ve Yahudi kültürlerinde bir kriz haline gelmiş olan çelişkilerin çözümü sonlu ile sonsuzun, somut tekil ile Mutlağın bir uzlaşımını gerektirmiştir. Hegel'in bakış açısında bu çağ ne Yunan ve Roma'nın yerel, sınırlayıcı ölçüde antropomorfik pantheon'larının ne de Yahudi Tanrısının soyut ve uzak belirsizliğinin tatmin edebileceği ruhsal bir açlık ile karakterize edilebilir.

Hegel için İbrani ve Greko-Roman dinleri Mısır teolojisinin bütünleyici yayılımlarıydı. Bir açıdan Yahudiler saf ruhani ve ulvi derecede evrensel bir Tanrı kavramına ulaşmışlardı fakat bu kavramı duyulur dünyadan ayırmamışlar, onun varlığını ve amaçlarını mistik bir tarif edilemezlikle sarmalamışlar ve onun şiddetli gücü karşısında acınası bir boyun eğişi benimsemişlerdi. Diğer taraftan Yunanlılar tanrılarıyla aralarında, tanrıların altıncı yüzyıldan başlayarak gelişen akılcı bir eleştirinin hedefi olmuş olan, şüpheli bir insani sınırlandırmalar çeşitliliği ortasında tarif edilmeleri pahasına, rahat bir yakınlık kurmuşlardı. Bir bakış açısı soyut anlamda evrenselciyken diğeri sınırlayıcı derecede tikeldi ve dolayısıyla her ikisi de zamanın derin tinsel özlemlerini gideremezdi. Hegel'in bu gereksinimlerin tarihsel ve teolojik temelleri üzerinde yaptığı erken dönem keşifler onun dikkatini Tanrı'nın bu zıt kutuplu kavramsallaştırmalarına ve iki kutbun birleştirilmesi gerekliliğine çekmiştir.

"Eğer tanrısal görünür olacaksa görünmez Tin görünür birşeyle birleşmelidir, böylece herşey birleşmiş olabilecektir... böylece tam bir sentez, kusursuz bir uyum mümkün olabilir. Aksi halde insanın bölünebilir doğasıyla ilgili olarak dünyanın sonsuzluğu için çok küçük ve kendi nesnelliği için çok büyük bir açlık kalacaktır ve bu açlık giderilemeyecektir. Bu kalan, Tanrı'ya duyulan giderilmemiş, tatmin edilmemiş açlıktır."[13]

Bu açıdan Hegel'in bakışında, Hristiyan vahyi, o çağlarda Akdeniz'in doğu kıyılarında rekabet eden birbirini tamamlayan teolojilerde bulunan çelişkileri örtük bir şekilde içeriyordu. Her birinin kendine

ait sınırlamaları dâhilinde örtük halde bulunan bir kaçınılmazlık vasıtasıyla mutlak fakat soyut Tanrı, vücut bulmuş fakat yerel bir Tanrı'yla birleşerek artık öfkeye alegoriden çok öfkeye dayanmayan ve sevgi, kurtuluş ve uzlaşma sunan bir Tanrı'ya sentezlenmişti, insanın içindeki evrensel Tanrı'ya. Bu, özünde, bütünün parçalarında ifade edilen görüntüsü ve her bir tekil inananın içindeki Mutlak bütünselliğin huzuruydu. Fakat bu, gerçekte, dünyanın henüz tam olarak hazır olmadığı bir görüntüydü.

"İsa'nın müjdesindeki cennet, günün zor şartları içinde yankılandığında, bir paradoksla örtülmüş bir cennetti. Dolayısıyla, bu, İsa'nın mesajı ve onun dünyadaki haddi üzerine sayısız kısıtlama getiren bir bedeli olan bir cennetti. Hegel, erken dönem teolojik yazılarında, İsa'nın görüntüsünü içinde sunduğu tarihsel bağlamı değerlendirmişti. Hegel, İsa'nın katı bir şekilde yapılanmış ve yasalarına sarsılmaz derecede bağlı bir toplum içinde kendiliğindenlik, özgürlük, umut ve sevgi üzerine düşündüğünü anlamıştı. İbrani kültürü, Hegel'in öne sürdüğü üzere, andan kopma üzerine kurulmuştu zira İbrani toplumunun kurucusu ailesinden ve topluluğundan kopmuştu: "İbrahim'i bir milletin babası kılan eylem, komünal yaşam ve sevgi bağlarından kopmaktı."[14]

Tanrı'yı topluluğun içine yerleştirerek İsa İbrani toplumuna uyum, umut ve uzlaşı getirmeyi amaçlamıştı. Fakat onun devrimci mesajı sert ayrımların toprağında kök salamazdı ve dolayısıyla topluluk tarafından daha ileri bir ayrım kaynağı olarak görüldü. Hegel İsa'nın kendi yalıtılmışlığına ve nihai uzaklaşımına boyun eğmeden ne insanlarının kaderini değiştirebilecek ne de bu kaderden kaçabilecek olduğunu savunur.

"Ya gerekliliğine katlanmak ve coşkusunu paylaşmak, kendi ruhunu insanlarınınkiyle birleştirmek adına fakat kendi güzelliğini, tanrısallıkla olan bağlantısını kurban ederek bu kaderi kendinin kılacak ya da kendi milletinin kaderini kendininkinden uzaklaştıracak fakat gelişmemiş ve kendi içinde zevk vermeyen bir yaşama teslim olacaktı. Her iki yolda da doğasını gerçekleştiremeyecekti."[15]

İsa ya Yahudi deneyiminin çerçevesini kabul edecek ve içeride bir reformcu olarak çalışacak ya da kendine sadık kalacak ve devrimci bir meydan okumayla Yahudi kültürünü karşısına alacaktı. Hegel'in dediği gibi, ya kendi hakiki doğasının kirlenmiş taraflarını dağıtacak ya da kendi görüntüsünü asla hayatta olamayacak "görkemli bir gölge" olarak ortaya koyacaktı.[16] Çabası ilk seçenekte sonuçsuz, ikinci seçenekte ise yersiz kalabilirdi. Hegel'in bakış açısına göre "İsa ikinci kaderi seçti" [17] kendisini topluluğunun işlerinden ayırarak ve topluluğunu bir yabancı gibi karşısına alarak. "Böylece İsa'nın dünyevi yaşamı gerçeklikten kopuş ve cennete doğru gidişti: boşlukta dağılmış olan yaşamın ideal bir dünyada yeniden kurulumu."[18]

Dolayısıyla erken dönem teolojik yazılarında Hegel İsa'yı, gerçekleşimini kendi çağının toplumu içinde önceleyen görüsüyle görkemli bir yenilgi olarak görmektedir. İsa'nın kendi yaşamının hakiki önemini ve Tanrı'yla olan ilişkisini iletmedeki yetersizliği, tarihin ardıl akışında derin sonuçlar doğurmuştur zira onun görüsü onu takip edenler tarafından yanlış yorumlanmış ve yanlış temsil edilmiştir. Sonuç olarak, Hristiyan topluluğu, Hegel'in erken dönem bakışında özünde dünyevi işlerden ayrılmış bir Tanrı kavramsallaştırmasını hiçbir zaman aşamamıştır. Yunanlılar tanrılarına kendi toplulukları içinde bir ikametgâh bulmuşken Hegel'in "Hristiyanlığın Ruhu ve Kaderi" adlı gençlik dönemi çalışması "kilise ve devlet, ibadet ve yaşam, dindarlık ve erdem, ruhsallık ve dünyevi eylem bire çözülemez" şeklinde bir sonuca varır.[19] İsa dünyevi ve ruhani boyutlar arasındaki uçurumu iyileştirmeyi amaçlarken nihayet kendini ve onu takip edenleri onları çevreleyen topluluğun etkin yaşamından çekmiştir. İsa'nın devletle olan kaçınılmaz karşıtlığı dolayısıyla sadece bir çelişki olarak gözükebilirdi ve İsa'nın kendi topluluğundan geri kaçınmasında ve siyasi otoriteye karşı olan edilgenliğinde, Hegel İsa'nın kendisiyle çelişik olduğunu söyler. Onun görüşüne göre İsa; kendisini bireylerin kaderleri üzerinde çalışmakla sınırlandırır ve milletinin kaderini müdahalesiz bırakır zira kendini ondan soyutlamış ve arkadaşlarını onun avuçlarından almıştır. İsa dünyayı değişmemiş gördüğü ölçüde ondan ve onunla olan tüm bağlantısından kaçmıştır. Ne var ki insanlarının tüm kaderiyle ne kadar çok çarpışmış olsa da, bu kaderle olan ilişkisi bütünüyle edilgendir, bu tavır ona çelişkili göründüğü zaman bile. Sezar'ın hakkını Sezar'a verin, der İsa, Yahudiler kaderlerinin bir parçasını, isimlendirmek gerekirse Roma'ya olan vergi yükümlülüklerini tartışma konusu ettiklerinde. Yahudilere zorunlu kılınan verginin aynısını onun ve arkadaşlarının da ödemeleri İsa'ya çelişki gibi gelmiş olsa da, Peter'e direniş göstermemesini, vergiyi ödemesini söylemiştir. Devletle olan tek bağı devletin yargı yetkisine tabi olmaya; ruhunun çelişkisini kasıtlı olarak kabul ederek edilgince boyun eğdiği bu güce tabiiyetin sonuçlarına katlanmaya devam etmesidir.[20]

Bu açıdan Hegel'in erken dönem çalışmaları Hristiyanlığı, polisin halk dini ile olumsuzlayarak karşılaştırır. İnsanların dininin kolektif yaşamın hem ifadesi hem de kutsanması olması gerekirken Hristiyanlık yaratılışı gereği kişisel ve özel bir ilişkidir. Siyasi eyleme karşı ya ilgisizlikle ya da nihai olarak devletin ona yönelttiği düşmanlıktan ayrıştırılamaz olan bir düşmanlıkla cevap vermiştir.

Tanrı'nın Krallığı bu dünyaya ait değildir, dünya sadece gerçekte ona karşı olup üzerinden bu Krallık için bir fark yaratacaktır... Dolayısıyla devlet ile olan bu (edilgen) ilişkiyle, canlı bir birlikteki büyük bir unsur kesilip atılmıştır, Tanrı'nın Krallığı'nın üyeleri için önemli bir birleştirici bağ kopmuştur... Tanrı'nın Krallığı'nın yurttaşları düşmanlık besleyen bir devlete karşı sorumluluk yüklenmişlerdir, kendilerini devletten dışlayan özerk bireyler haline gelmişlerdir... Tanrı'nın Krallığı fikrinden siyasi bir düzende temellendirilmiş tüm ilişkiler dışlanmıştır; bunlar, mevkiileri bakımından tanrısal grup ile olan canlı bağlardan sonsuz kez aşağıdadır ve böylesi bir grup tarafından ancak hor görülebilirler. Ancak devlet var olduğu, orada olduğu ve ne İsa ne de onun takipçileri onu feshedebildiği için, İsa ve takipçilerinin (ona bu konuda da sadık kalanların) kaderi özgürlüklerini kaybetmek, yaşamlarının sınırlandırılması, nefret edilen yabancı bir gücün iktidarı altında edilgen kalmak olmuştur.[21]

"Siyasi eylemin bu şekilde reddedilmesi sadece İsa'nın Yahudi kültürünün sertliği karşısında değil aynı zamanda içinde kilisenin geliştiği Roma İmparatorluğu'nun uzak otoriterliği karşısında da hayal kırıklığına uğramasına yol açmıştır. "Hristiyan topluluğu Roma dünyasında kendini buldu" diye yazar Hegel, "ve bu dünyada, Hristiyan dininin uzantısı hayat bulacaktı. Dolayısıyla bu topluluk kendini devlet dahilindeki tüm eylemlerden soyutlamalıydı – kendisine ayrı bir topluluk kurmalı ve devletin emirlerine, görüşlerine ve işlerine karşı tepki göstermemeliydi."[22]

Dolayısıyla Platon polisi yeni bir varlıkbilimsel temel üzerine oturma gayreti içinde bireyselliği reddederken İsa bireyi Mutlak ile birleştirmeye çalıştı. Fakat var olan toplumsal kısıtlamalar dolayısıyla bu çabasına dolaysız siyasi uygulamadan bağımsız manevi, sezgisel bir ifadeden fazlasını kazandıramadı. Erken dönem teolojik çalışmalarında Hegel bu yüzden İsa'nın iletisinin saflığını korumak adına siyasi etkinliği feda etmeye zorlandığını öne sürer.

Hegel'in perspektifinden Platon ve İsa birbirlerini tamamlayan ve toplumlarının kültürel parçalanmasına karşı eşit derecede eksik cevaplar olarak görülebilir - bu toplumların her ikisi de Hegel'e göre ortak bir Mısır mirasının uzantılarıdır. Platon topluluk ve evreni ancak yeni yeşermiş bireysellik ilkesini reddederek yeniden bir kılmaya muktedirken İsa bireyi ve Mutlağı açık bir siyasi yaklaşımı gözden çıkararak uzlaştırabilmiştir.[23] Bu görüş doğrultusunda İncil ve Platonizmin Hristiyanlığın erken döneminde yapılan sentezi, bunlardan her biri bir diğerinin sınırlamalarını telafi ettiği için, kaçınılmazdır. Fakat Hegel'in erken dönem teolojik çalışmaları onun Hristiyanlık ile modern devleti uzlaştırmak adına seçeceği felsefi yolun da işaretlerini vermektedir.

III

İsa'nın yaşadığı zamanda dünya onun iletisini kavramak için tam anlamıyla donanımlı olmadığı için evrensellik ve tikelliğin özdeşliği, sıradan insanlara dolaysızca uygulanması veya toplum içinde geniş ölçekli gerçekleştirilmesi olmaksızın onun yaşamının ve ölümünün sıradışı koşullarıyla ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Bu özdeşleşme İsa'nın öğretilerinde olduğu gibi kilisenin erken dönem doktrinlerinde de örtük biçimde bulunsa da bu ilkenin tam anlamıyla hayata geçirilmesi bireylerin yavaş yavaş evrensel bilinçliliğe doğru gelişim gösterdikleri uzun bir tarihsel süreci gerektiriyordu. Bu tek başına insanın doğa üzerindeki bilimsel kontrolü üzerinden ve dünyayı kendi suretine benzetme kapasitesi üzerinden değil onun toplumsal ilişkilerinin kademeli olarak akılcılaştırılması vasıtasıyla gerçekleşti.

Tözün öznellikle uzlaşmasının dünya tarihi boyunca gerçekleşen bir devrim olarak tezahür etme gerekliliği Hegel için önemlidir. Sadece içinde insanın ruhsal açıdan Tanrı'ya yaklaştırdığı uzun tarihsel süreçte Tanrı kendisini insan olarak gerçek kılar. "Dolayısıyla" der Hegel, "süreç vasıtasıyla (insanlar) bu uzlaşımı kendi içlerinde tamamlarlar, özgürlüklerini gerçeğe dökerler; yani dünyadaki cennet bilincine ulaşırlar, insanın Tanrı'ya doğru yükselişine."[24] Hristiyanlık, Hegel'e göre, insanın Tanrı olduğunun fakat ancak kendi tarihsel gelişiminin zorlu süreci vasıtasıyla Tanrı olduğunun ifşasıdır. Bu yüzden, Hegel için insanlığın kendisi ve insanlık tarihi, herşeyden önce, içinde kendi dolaysızlığının veya doğal biçiminin çetin bir şekilde olumsuzlanması vasıtasıyla ruhsal özün gerçekleştiği bir süreçtir.[25] Başlangıçtan bu yana, insan Tanrı ile örtük bir biçimde birdir ve bu, Hristiyan vahyinin önemidir. Fakat bu birlik insan kendi

doğal biçiminde kaldığı, doğal arzulara ve dürtülere tabi olduğu sürece gerçeğe dökülemez. İnsan bu gerçekliğe ulaşmak için tarihsel açıdan kendisiyle mücadele etmelidir.

Hegel'e göre, bu edimselleşme süreci ve gelişim Hristiyanlık'ta bedenleşen derin çelişki tarafından motive edilmektedir. Hegel'in kelimeleriyle "İsa'nın edimsel, mevcut insan anı Hristiyanlık için engin bir öneme sahiptir zira bu dehşetli zıtların birliğidir."[26] Hristiyanlık yalnızca bölünmemiş yalın bir inanç değildir aynı zamanda en yüksek olumsuzluğunda gerçeklik ile öteki dünya arasındaki çelişkiyi sunar.[27] Hristiyanlık aynı zamanda İnsan içinde Tanrı'nın birliğini ifşa ederek Hristiyanlık aynı zamanda insanı ampirik varoluşunun doğal dolaysızlığı ile bir özne olarak gerçek ruhsal varoluşu arasındaki çelişkiyi de sunar. Bir taraftan, Tanrı İsa'da insanla birdir fakat diğer taraftan birey bunu bir çelişki olarak anlamıştır zira kendi kaba ve doğal biçimi içinde kendisini tanrısal olarak tahayyül edememiştir.

İsa insan bedeninde Tanrı'yı temsil ettiği kadarıyla bütünün aynı zamanda kendi kendisinin parçası olduğunu veya herhangi bir tekil insanın aynı zamanda evrensel varlık olduğunu göstermiştir. Bazı geleneksel Hristiyan gizemlerinde ifade edilen mutlak bütünlüğün aynı zamanda ihtiva ettiği kısımlarından bir tanesi olduğu şeklindeki çelişki budur. Hegel'e göre Hristiyan vahyi gerçek anlamda Tanrı'nın insan olduğunu ifade eder. Fakat bu hakikatin her biri kendine has bir tanrısallıktan uzak sınırlıklıklarla tanımlanan sıradan insanlara tatbik edilmesi çelişkilerin en çirkinlerinden birine yol açmıştır. Dolayısıyla bu, bir taraftan kişisel tuhaflıkların kolayca karartılabildiği uzak geçmişe (İsa'nın dünyevi varlığının geçmişine) güven içinde yansıtılmış diğer taraftansa bireysel günahların düzeltildiği ve yok edildiği Cennet ve Yeryüzünün ayrılığı tarafından görmezden gelinmiş, atlanmıştır. Dolayısıyla bu birlik – yaşamsonrasında ruhsal bir birlik olarak - bir başka dünyaya aktarılmıştır ve Hegel'e göre insanı kendine özgü ruhsallık süreci içinde kendini gerçekleştirirken kendisini ve çevresindeki dünyayı ruhsal standartlara göre yükseğe taşımaya kalkışmaya iten de dünyalar arasındaki bu acı dolu çelişkidir.

Gelişimi süresince, insan kendini Tanrı olarak bilmeye başlamalıdır, bu da onun öz-bilince ulaşması gerektiği anlamına gelmektedir. Hristiyan vahyinin önemi, en azından Hegel'in bakış açısında, Tanrı'nın insan ile etkin şekilde insan biçiminde vücut bularak birleşmiş ve böylece insanın tanrısallığa yükseltilmiş olmasındadır. Fakat insan Tanrı ile, Tanrı'nın içinde kendini insan olarak özelleştirdiği ve böylece kendini bireysel biçimde ifade ettiği ve gerçekleştirdiği bu süreç olarak anlamaksızın bir olamaz. İnsan, sonsuzu, sonludan yalıtılmış birşey olarak değil, kendisini bir dizi belirli olay neticesinde başkalaştıran yöntemsel bir etkinlik olarak anlamaksızın özbilinçli olamaz, dolayısıyla Tanrı'yı kendi oluşunun süreci olarak anlamadıkça Tanrı'yla bir olamaz.

Hegel, Hristiyanlıkta Tanrı'nın kendisini insanda açığa vurduğuna ve dinin de Tanrı'nın topluluk ve insanlık tarihi içinde kendi kendini vahyedişi, kendi kendini iletişi ve kendi kendini kavrayışı olarak açığa çıktığına inanır. Sanatçının nesnesine ruhunu kattığı gibi ve inananın yaşamını Tanrı'ya kattığı gibi, Tanrı da kendisine can verir ve kendisini insan topluluğunun tarihine öz-bilinçli bir nesne olarak katar. Hegel'in kendi sözcükleriyle:

"Tanrı kavramı... olmakta ve kendisini kendisi için nesnel kılmaktadır. Bu, Tanrı'nın Tin olarak doğasından gelen bir özelliktir: Tanrı özü itibariyle kendi topluluğundadır, onun bir topluluğu vardır, kendisi kendi için bir nesnedir ve bu hakiki anlamıyla sadece özbilinçtedir; onun en yüksek belirlenimi öz-bilinçtir. Tanrı kavramı dolayısıyla kaçınılmaz olarak dine çıkar."[28]

Hristiyan öz-bilincinin tarihsel doğası, Hegel'in bakışına göre, Üçleme'nin üçüncü adında, Kutsal Ruh'ta ifade edilen ruhsal bir topluluğa bağlılığından ilerler. İnsan öz-bilince doğru olan gelişimine kısmen kilisenin diğer üyeleriyle olan ilişkisi vasıtasıyla başlar. Hegel ruhsal bir toplulukta iki veya daha fazla kişi toplandığı zaman Tanrı'nın onların arasında gerçekleşen ilişkilerde var olduğu şeklindeki Hristiyan güvencesinin altını çizer.[29] Tanrı insandan yalıtılmış olarak var olan soyut bir evrensellik olarak tasarımlanmamalı fakat somut toplumsal ilişkiler ve toplululuğa dair etkileşimlerin ışığında anlaşılmalıdır. Tanrı bir başka dünya ile ilişkilendirilmiş değildir, aynen belirli bireylerin eylemleri ve ilişkileri vasıtasıyla ifade edilen ve gerçekleştirilen bir ruhani topluluk ile ilişkili olmadığı gibi .

İsa "Krallığım bu dünyada değildir" demiş olsa da Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki çelişki – öte dünya ile karşılaştırıldığında bu dünyanın acı veren aczi – insanın mevcut durumda ruhsal topluluğu anlaması adına bir uyarıya dönüşür. Böylece kilise başlangıçta yüksek alemlere odaklanmış, geçici olanın göçüp gidişini beklerken, gitgide daha dünyevi olmuştur. (ilkin ruhsal gerçekleşimin, kutsallığını

yitirmesi, örneğin kilisedeki yozlaşma olarak gözüken) bu gelişme, ruhsal topluluğun Reformasyonla birlikte sıkı sıkıya geçici işlere bağlanmasına kadar devam etmiş ve Yunan kültürünün gerileyişinden o yana görülmemiş bir şekilde evrensel olanı siyasal toplulukla uyumlu kılmıştır. Fakat ilahi topluluk yeryüzüne getirildiği için, geçici topluluk da ruhsal standartlara göre düzenlenmelidir. Ve Hegel için, bu siyasi topluluğun insan gelişimi süresince devam eden tarihi akılcılaşma sürecinden geçmesi gereklidir. Diğer bir deyişle, yasalar, gelenekler ve ruhsal bilincin gerçekliğine ait olan tüm anlaşmalar akılcı olmak zorundadır.[30] Fakat rasyonel toplumsal bilincin gelişimi nihayet dinsel özbilinci aşar ve akılcılık üzerine kurulmuş dönüşlü bir araca gereksinim duyar.

Din, eğer erişilebilirliği ve duygusal çekiciliği olmasa, Mutlağın öz-ifadesinde ve öz-kavranışında üstlendiği rolü oynayamaz fakat aynen sanatta olduğu gibi onun da berraklığı temsil kipi tarafından azaltılmıştır. Dinin daha derin tinsel içeriği onun figüratif ifade biçimleriyle asla uyumlu değildir ve dinin durağan imgesi akılcı eleştirinin kolayca yakalayıp üzerine gidebileceği uyuşmazlıklara yol açar. Dolayısıyla Mutlağın daha az erişilebilir olsa bile daha akılcı ve tam bir kavramsallaştırmasını sunmak ve böylece sanatsal muammayı, dinsel gizemleri ve siyasi etkileşimin ruhsal önemini berraklaştırmak felsefenin işidir.

"Düşünce için çözümlenmelidir ve düşünen bilgiye alınmalıdır ve bunun içinde edimselleştirilmelidir; ve böylece, tanrısal İdea'yı içinde barındırarak yeniden buluşmaya erişebilir, böylece felsefi İdea'ya ait olan düşüncenin ve kültürün zenginlikleri Hristiyan ilkesiyle bir olacaktır. Zira felsefi İdea Tanrı'nın İdea'sıdır ve düşünce bir olma konusunda mutlak hakka sahiptir veya Hristiyan ilkesinin düşünceyle bağlantılandırılmasını talep etme hakkı vardır."[31]

IV

Hegel'in din felsefesi nihai olarak onun felsefi mantığına havale edildiği için onun İdea kuramını değerlendirmek önemlidir. Hegel için, bir kavram başlangıçta bir dizi önceden var olan tikellerden soyutlama yoluyla elde edilmez. Daha ziyade belirli olayların çoğulluğu vasıtasıyla kendini belirleyen bir evrensel olarak başlar.[32] Hegelci kavram, diğer bir deyişle, kendi içeriğini belirlemekte etkindir. Pek çok bağlamda bu etkin öz-belirlenim Hegel tarafından "İdea'nın biçimi" ve "kavramın devinimi" olarak tarif edilmiştir. Hegel bu bu gelişimin altında yatan biçimi veya yöntemi tarif etmek istediği zaman bu "İdea"ya atıfta bulunur. "Kavram" içinde bu yöntemin ifade edildiği ve vasıtasıyla biçimin gerçeklendiği bu sürece gönderme yapar. Çoğunlukla geçici bir süreç içinde "momentler" olarak vuku bulan bir ifadeler serisiyle ilgili olduğu için devinimle karşılaştırılabilirdir. Kavram belirli olduğu ölçüde bu ifadelerin her biri sınırlıdır ve dolayısıyla kavramın tamamlanmamış bir ifadesidir.[33] Kavramın içinde örtük olarak var olanın tezahürü her tür tarihsel sürecin temelidir. Hegel'in kendi deyişiyle "Kavramın devinimi gelişimdir: sayesinde sadece halihazırda örtük olarak mevcut bulunanın aşikar ve açık olduğu gelişim.[34]

Hegel'e göre, kavram ifadelerinin her birinde gerçekleşir. Her bir kısmın kendinden öteye, bütüne gönderme yaptığı ölçüde bütün her bir parçada örtük olarak vardır ve her bir parça bütünü içerir.[35] Hegel kavramın her bir özel tezahüründe "içerildiğini" söyleyecek kadar ileri gider[36]. İdea'nın biçimi, her bir parça bütünün bir ifadesi olduğu için sayesinde evrensel bütünlüğün onu oluşturan her bir parça tarafından içerildiği yöntem, yapı veya kendini-içerirliktir. Hegel şöyle açıklar:

"Onun parçası olan herşeyde nabzı atan ve bireysel parçalarının hepsinde yer alan bütüncül bir İdea vardır, yaşayan bir varlıktaki yaşam gibi. Onda temsil edilen tüm kısımlar ve bunların sistematizasyonu bu tek İdea'dan yayılır: tüm bu tikellikler bu tek yaşamın aynaları ve kopyalarıdır, ve gerçeklikleri sadece bu birliğin içindedir. Bunların farkları ve çeşitli özellikleri sadece İdea'nın ve onun içinde taşıdığı biçimin ifadeleridir. Dolayısıyla İdea aynı zamanda hem de çevre olan bir merkezi nokta ve içinde tüm yayılımın dışarıdan gelmediği, daha ziyade mevcutta ve içkin olduğu ışığın kaynağıdır. Dolayısıyla hem gereklilik sistemi hem de aynı zamanda özgürlüğünü kuran kendi gerekliliğidir."[37]

Kendini-içerirliğin benzer bir özelliği Hegel'in kavram tanımını karakterize eder. Onun sözleriyle söylemek gerekirse "Kavram içinde kurucu işlevlerinin her birinin kavramın kendisi olan bütünün ta kendisi olduğu sistematik bir bütündür ve ayrışmaz bir birlik içinde verilmiştir."[38] Bütün her bir parçasında içerildiği için, İdea'nın kendini-içerirliği tüm parçalarını içeren bir bütünün, içerdiği parçaların her birinde bir kısım olarak içerildiği bir karşılıklılık ilkesinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla kendini-içerirlik döngüselliği işaret eder fakat Hegel aynı zamanda döngüselliği kendi-içerirliğini üreten olarak

da tanımlar.

"Döngüsellikte... düz çizgide nedenlerden sonuçlara doğru ve sonuçlardan nedenlere doğru yol alan devinim yuvarlanarak kendine doğru döndürülerek kıvrılmıştır ve böylece nedenlerin ve sonuçların ad infinitum süreci, bir süreç olarak, gerçek ve doğru anlamında sürdürülmüştür. Bu kıvrılım, sonsuz ilerleyişi kendini içeren bir ilişkiye dönüştürür."[39]

Fakat bütün her bir parçasında örtük durumda olsa bile açıkça ve bir bütün olarak tek bir tezahürde ifade edilemez. Dolayısıyla, kavram bir belirlenimler çoğulluğu vasıtasıyla sevk edilmiştir. Bu karşılıklı dıştalayıcı unsurların bir birleşimi olduğu için kavram doğası gereği kendiyle çelişik olarak değerlendirilebilir ve sonuç olarak kendisini tikel ifadelerin kopyaları aracılığıyla ifade etmeye teşvik edilmiştir. Hegelci evrensel "kendini-olumsuzlayan"dır ve kendisini olumsuzlar veya kendisini belirli belirlenimlerinin her birinde sınırlar. O, kendini her biri bir diğerine dıştalayıcı olduğu kadar sınırlı olan özelliklerde farklılaştırdığı gibi sınırlar.

Hegel'in tanımıyla kavramın devinimi bir "dolaysız birlik" veya farklılaşmamış evrensellik seviyesiyle birlikte başlar, bu seviye kendisini kendisinin "ötekisi"[40] olarak reddeder veya farklılaştırır. Fakat bu devinim bir "dolaysız" ile farklılaşmamış veya soyut evrensellik ile başlasa ve farklılaşma seviyesine geçse bile bu geçiş evresinin özel ayrılıklarını içine alan dolaylı kılınmış veya somut evrenselliğe döner.[41] Kavramın açılış safhasında örtülü bu potansiyellerin gerçeğe dökümü Hegel'in aynı zamanda bireysellik olarak tanımladığı bu tikellikten somut evrenselliğe dönüşe bağlıdır.[42] Fakat somut evrenselliğe bu dönüş bir sonraki gelişim seviyesinde yeni bir farklılaşma evresini imler. Önceleyici seviyeden kaynaklanan bu somut evrensellik kendisini bir sonraki evrede belirleyen soyut evrenselliktir. "Onun kendine dönüşü" der Hegel, "kendisinin bölünüşüdür."[43] Fakat yine de Hegel İdea her bir belirleniminde örtük olduğu ve sonsuz, mevcut olanın nabız atışları olduğu için Fichte'ci zorluklardan kaçınmaya çalışır.

*Bu, bu devinimin biçimi ve yöntemi olduğu kadarıyla Hegel İdea'nın evrensel ve tikel olanı kendi biçim ve içerik birliği üzerinden birleştirdiği sonucuna varır. Diğer bir deyişle, İdea kendisini sürekli olarak kendi tikel içeriği olarak farklılaştıran ve belirleyen evrensel bir biçimdir. İdea bu devinimin, kendisini aracılığıyla her biri bütünlüğünü içeren özelliklerine farklılaştırdığı, kendi öz-belirleniminin biçimi olarak özbilinçli tasarımıdır. Hegel'in ifadesiyle "İdea kendisi için içeriklerini kendisi olarak tasarlayan kavramın saf biçimidir. O, kendisini kendisinden ideal olarak ayrıştırdığı kadarıyla kendi kendinin içeriğidir ve ayrıştırılan iki şeyden bir tanesi, içinde biçimin bütünlüğünün içeriği tarif eden tanımlar sistemi olarak içerildiği öz-kimliktir.[44]

V

Bu döngüsellik ve kendini-içerirlik ilkelerinin izleri din ve siyaset felsefelerinin başından sonuna dek Hegel'in varlıkbiliminde sürülebilir. İddiam odur ki, bu başlıkları ziyaret eden bir okuma bu başlıkların arasındaki ilişkinin berraklaştırılmasıyla sonuçlanacaktır ve Hegel, elbette kendi mantıksal kategorileri üzerinden, olgunluk dönemi çalışmaları dâhilinde, Hristiyan diniyle erken dönem çalışmalarında yer alan çağdaş devleti uzlaştırmaya muktedirdir. Bu yeniden yorum, kendini-içerirlik ilkesinden gelişen karşılıklı evrensellik olarak adlandırmam gereken ilke etrafında gelişmektedir.[45] Hegel'in kavram doktriniyle uyumlu olarak, bu ilke farklı kendilikler veya aynı varlığın farklılaştırılmış görünümleri arasındaki evrensellik ve tikellik ilişkilerini tarif eder. Döngüsel evrensellik evrenselin içerdiği tikelin aynı zamanda kendini içeren evrenseli bir özellik olarak içerdiğini öngörür. Dolayısıyla, örneğin, eğer belirli bir kitabın evrensel "kırmızı"yı ele verdiği düşünülüyorsa, bu aynı zamanda bu "kitap"ın, kırmızı kitapların özellikleri olduğu bir evrensel olduğu şeklinde tersine çevrilebilir. Ayrıca, Hegel'in döngüsellik kavramını içinde bir sonucun kendi sebebinin sebebi olarak tahayyül edildiği kendini içeren bir ilişki anlamında sunduğunu görmüştük.[46] Başka bir noktada, aynı döngüsel evrenselliğin Hegel'in efendi/köle diyalektiğinin karşılıklı tanınmasının temelini oluşturduğunu göstermiştim.[47] Fakat öz-bilinçli bireyin topluluğuyla olan ilişkisi Hegel'e İdea'nın doğasında bulunan en iyi kendini-içerirlik örneğini sunar. Bir taraftan birey topluluk tarafından içerilmektedir fakat diğer taraftan topluluk da bir nesne olarak bireysel bilinç tarafından içerilmektedir. Bir tarafta bir birey, bir topluluğun özel bir üyesidir, diğer taraftan, birey bu topluluğun özelliğini bu topluluğun sınırlılıklarını fark ettikçe anlar. Öz-bilinçli bireyin topluluğuyla olan karşılıklı ilişkisi, bireyi içerenin kendisinin bireyin bilincinde içerildiği ölçüde İdea'nın kendini-içerirliğini örnekler. Ve İdea'nın biçimi tüm bir gerçekliğin yapısı oldukça, bireyin ve topluluğun karşılıklılığı teorik olduğu kadar pratik bağlamlarda da uygulanabilir olur. Dolayısıyla, bir

tarafta bireylerin yaşamları içinde yaşadıkları topluluklar tarafından belirlenmektedir, öyle ki onların özel eylemleri bu ortak yaşamın ifadeleri olarak görülebilir. Fakat diğer bir tarafta, onların eylemleri aynı zamanda onların öznel yansımaları tarafından şekillendirilmektedir ve nihayetinde kolektivitede kurulu toplumsal örüntüleri aşan değişimlere yol açabilir. Hegel'in terminolojisini[48] takip edersek, bu öznel evrenselliği, topluluk dâhil olmak üzere kendi deneyiminin nesnelerini içerdikçe veya onları belirledikçe, bireysel bilinçliliği simgeliyor olarak kavramalıyım. Tözsel evrensellikten ise, kendi üye bireylerinin yaşamlarını içerdiği ve belirlediği ölçüde topluluğu anlamalıyım. Hegel için, tözsel ve nesnel evrensellik siyasi bir gelişim süreci içindeki ayrı ve birbirini tamamlayan momentler olarak gözükür.

"Tarihteki önemli anlardan bir tanesi tekil ulusun veya devletin korunması ve onun düzenlenmiş yaşam bölümlerinin korunmasıdır. Ve bireylerin eylemleri ortak amaca katılımda ve onu tüm tikel görünümlerinde ileriye götürmeye yardım etmekte içerilir; zira etik yaşam bu yolla korunmuştur. Fakat tarihteki ikinci an, ulusal tinin varlığının dünyanın tininin yoluna devam etmesi adına rahatsız edildiği (kendini tüketişi veya kendini bir sona doğru gerçekleştirişi gibi) andır. Burada ne etik bir bütünün içindeki bireylerin konumlarının ne onların ahlaki tavırları ve görevlerinin tartışılması gerekmektedir, zira burada sadece Tinin kendine ait daha yüksek bir kavrama doğru gelişimiyle, ilerleyişiyle ve yükselişiyle ilgiliyizdir. Fakat buna, kavramını hâlihazırda tamlığa vardırmış olan gerçeklik kipinin aşağılanması, parçalanması ve yıkımı eşlik etmektedir."[49]

Bu gelişim, İdea'nın kendini-içerirliğiyle uyumlu bir şekilde ortaya çıktığı için, bireylerin öznel eylemleri vasıtasıyla gerçekleştirilir. Onun öznel evrenselliği yoluyla, ahlaki açıdan otonom olan birey kendini devletinin sınırlılıkları üzerine yansıtır ve böylece onu çeşitli sınırlamalara tabi olan ve akılcı şekilde iyileştirilebilecek belirli bir toplumsal düzen olarak kavrar. "Tinin bir evreden diğerine geçişi ancak daha erken bir evrensel yenilgiye uğratıldığı ve bu evrensel düşüncenin eylemi yoluyla tikelliği dâhilinde kavrandığı zaman gerçekleşebilir."[50] Bu, birey kendi devletinin politikalarını evrensel ahlaki idarenin ilkeleriyle karşılaştırdığında veya başka bir şekilde, siyasi sistemin akılcı gelişimi için hazırda bulunan fırsatların farkına vardığında gerçekleşebilir. Hegel bunun bir tarafta varolan yasalar ve kurumlar arasında gelişecek kökten bir çatışmayı ve öz-bilinçli yansıtmadan alınacak yeni ilkeleri de içerdiğini vurgular.[51] İkincil olarak bahsedilen bu ilkeler mevut olan toplumsal düzenin ilişkili olarak sınırlandırılarak tikelleştirildiği, daha yüksek seviyedeki bir evrenselliğin tohumlarıdır ve bunlar İdea'nın gelişiminde daha ileri bir seviyeyi temsil eden yeni bir toplumsal düzen biçiminde meyve verirler. Hegel şöyle açıklar:

Tüm bunlar İdea'nın içsel gelişimi vasıtasıyla bir dereceye kadar otomatik olarak gerçekleşir, fakat diğer bir tarafta, İdea'nın kendisi kendi dışındaki etmenlerin ürünüdür ve bireylerin eylemleriyle yürütülmüş ve edimselliğe taşınmıştır. Bir tarafta var olan ve hissedilen görevler, yasalar ve haklar arasındaki büyük çatışmaları diğer bir tarafta mevcut olan sistemle çatışmada olan ve onu ihlal eden, hatta onun temellerini ve süren varlığını yok eden yeni olasılıkları (bunların içerikleri eşit derecede iyi ve çoğunlukla elverişli, temel ve gerekli olarak gözükse de) tam bu noktada görürüz. Bu yeni olasılıklar daha sonra tarihin bir parçası haline gelirler. Bunlar bu noktadan itibaren bir ulusun veya bir devletin varlığının temelinde yatan farklı bir tür evrenseli kendilerine katarlar. Zira onların vücut buldukları evrensel üretken İdea'nın kendisinin, kendi gerçeklenimine doğru giden hakikatin bir anıdır[52].

Bu gelişimin bireyin kolektivitenin sınırlamaları üzerindeki yansımaları ve bunun değiştirilmesi için güdülecek stratejilerle ilişkili seviyeleri, Hegel'in Sittlichkeit'ın (törellik) bir parçası olarak Moralität (ahlaksallık) kavramsallaştırmasıyla ilişkilidir. Kant gibi, Hegel de ahlakı öznenin kendi otonomisini ve evrenselliğini öz-bilinçli kavrayışı üzerinde temellendirir.[53] Fakat Hegel Kant'ı "görevin kökü olarak saf koşulsuzun kendini kendini tayin"e verdiği önem dolayısıyla överken, "daha ileri bir içeriğin sağlanması için bir temel keşfedilmedikçe bu ilke boş bir biçimcilik olarak kalmalıdır"[54] şeklinde bir gözlem yapmaktan kaçınmaz. Hegel, önemli eleştirisi aracılığıyla Kant'ın numenal kendiliğinin kendi etik içeriğini belirlemeye muktedir olmayan saf soyut evrensellik olduğunu ortaya çıkartır.[55] Hegel Kantçı ahlaki teorinin belirli bir içeriğin devşirilmesi için evrenselci bir temeli yeterli bulduğunu ilan ederken bu içeriği kasıtsızca a priori ihraç ettiği ölçüde yetersiz olduğunu ve olasılıkla kendiyle çelişkili olduğunu savunur.[56]

Yine de Hegel kurulu düzenden ahlaki taleplerde bulunmanın öznel evrenselliğin doğasında olduğunu ve ahlakın, bireyin dünyanın evrensel ilkelere uyması doğrultusundaki kanısını yarattığını onaylar.

Hegel'in sözcükleriyle açıklamak gerekirse, "ahlaki bakış açısı ilişkilerin, olması gerekenlerin veya talebin bakış açısıdır."[57] Öznel evrenselliğin içinde ahlaki içeriğin belirlenimini konu alan tartışması Hegel'i evrenselliğin bağımsız ve öznel biçimlerini düşünmeye sevk etmiştir. Çağdaş teorisyenler gibi, Hegel de normatif bir toplumla sistemin bağımsız evrenselliğini "iyi" olarak adlandırır ve bunu daha deontolojik öznel bir vicdanla karşıtlar. Bir ötekinden soyutlama yoluyla alınmış olan bu ilkelerin her biri içeriğinin belirlenmesi için gerekli olan bir ilkeye muhtaçtır fakat Hegel bu ilkenin onların doğru bir biçimde birbirlerine entegre olmalarıyla devşirildiğini savunur. Hegel, diğer bir deyişle, bu iki tarafı birbirinden soyutlamanın bizi bunların en nihayetinde kendisinin Sittlichkeit veya törel yaşam olarak tarif ettiği aynı yüksek seviye evrenselliğin belirlenimleri olduklarını fark etmeye götüreceğinde ısrar etmektedir.[58]

Hukuk Felsefesi'nde, Hegel'in Moralität'tan Sittlichkeit'a geçiş üzerine yaptığı tartışma onun şu vurgusunu içerir: "Buraya kadar irdelenmiş olan iki ilkenin her biri, yani soyuttaki iyi ve vicdan, karşıtlarından mahrum olmak açısından kusurludur"[59] Hegel ahlaksallığı ve törel yaşamı artık daha fazla beklenen bağımsız değerleri temsil ediyor olarak göremeyeceğimiz fakat bunun yerine bunların etkileşiminin sonucu olacak evrimsel sürece odaklanacağımız bir bağlam değişimini tanımlayarak devam eder. Bu tarihsel süreç evrenselliğin bağımsız ve öznel biçimlerini içine alan bir üst-evrensel olarak tahayyül edilebilir. Diğer bir deyişle, bu, ahlaki özne ve herhangi bir belirlenmiş toplumsal yasalar ve anlaşmalar dizimi arasındaki karşılıklı etkileşimi veya ahlaki açıdan otonom olan birey ile bir toplumun herhangi bir belirli zamanda var olan yasalar, anlaşmalar ve kuralları arasındaki etkileşimi içerir. Bu etkileşim hem bireyin hem de toplumun değişimiyle sonuçlanır ve onların birbirini takip eden diyalektik seviyelerdeki karşılıklı belirlemeleri vasıtasıyla, birey ve toplum tekil, tutarlı ve tarihsel bir süreçte bağlanırlar. Birey topluluğu tarafından belirlenir ve hemen ardından toplumunu değiştirmek adına evrensel ahlaki ilkeler, kişisel amaçlar, öznel eğilimler vb. edinir. Toplum da bu değişimlere bireyi değiştirerek yanıt verir ve bu etkileşim süresiz bir gelişim süreci boyunca sürer.

Marx'tan Taylor'a yorumcular Hegel'in Sittlichkeit ve devlet gibi kavramlarını, belirli bir zamanda bir toplumda var olan belirli kurumlar, yasalar ve anlaşmalarda ifade edilen siyasi içeriğin temelinde yorumlamışlardır. Ne var ki, ben böylesi yorumların Hegel'in siyasi felsefesinin önemli biçimsel özelliklerini görmezden geldiğini ve onları kendi araçsallaştırmalarına öz tutarsızlıklar ve loşluklarla yüklemiş olabileceğini savundum.[60] Dolayısıyla Hegel'in kavramlarının ve devletin belirli bir zamanda bir toplumda var olan belirli düzenlemelerle doğru biçimde özdeşleştirildiğine karşı çıktım ve bunun yerine Hegel'in Sittlichkeit ve devlet kavramlarını bireyin ve bu gelişimin belirli bir seviyesindeki bir topluma ait belirli yasaların, anlaşmaların karşılıklı evrenselliğinin sonucu olan tarihi süreç temelinde tasarımlamış olduğunu önerdim. Bu süreç Hegel'in mantıksal gerekliliklerinden şekillenen ve Hegel'in siyasi felsefesine temelindeki tarihselciliği sunan biçim ve içeriğin daha derin bir birliğinin sonucu ve farkındalığıdır. Hegel'in sözcükleriyle konuşmak gerekirse, "öznelin nesnel ve mutlak iyi ile olan birliği törel yaşamdır ve onun içinde kavramla uyumlu olan uzlaşımı buluruz."[61]

Bu belirli bir zamanda bir toplumdaki kurumların, yasaların, anlaşmaların ve kuralların Hegel'in Sittlichkeit'a veya devlete atıfta bulunurken aklındaki evrensel olmadığı anlamına gelmektedir. Bu belirli yasalar vb. daha ziyade aynı zamanda diğer alt bileşenler olarak bir bireyler ve toplumsal-ekonomik alt gruplar çeşitliliğini de içeren birbiri üzerine gelen ve kendi arasında bağlantılı karşılıklı ilişkiler çoğulluğu içindeki tek bir bileşeni kurmaktadır. Bu ilişkinin biçimsel döngüselliğiyle uyumlu olarak kolektif olan bireysel eylemlerin ve tavırların içeriğini belirler ve bireyler de gelişiminin her belirli aşamasında toplumlarının siyasi içeriğini belirler.

VI

Moralität'ın Sittlichkeit'ın ve devletin tarihsel gelişimindeki rolü, dinin devlet içindeki rolünü anlamak için hayatidir ve aynı zamanda Hegel'in olgunluk dönemi çalışmalarında, aksi halde paradoksal veya tutarsız olarak gözükebilecek pasajları berraklığa kavuşturur. Pek çok bölümde Hegel devleti din üzerine kurulu olarak değerlendirir öyle ki devlet dinden ayrılamazdır; diğer noktalarda ise Hegel ikisine birbirinden ayrılan öğeler olarak bakar ve dini, onun devletle olan normatif yüzyüze ilişkisini öne sürerek ahlakın bir uzantısı olarak yorumlar. Bu birbiriyle açık açık çelişen bakış açılarının üzerinde, bunların nasıl bir döngüsel evrenselliği tarif etmek için yararlı olabileceklerini göstermek adına duruyorum. Bu ilişki, Hristiyanlığın çağdaş devletteki rolü üzerine Hegel'in olgunluk döneminde geliştirdiği anlayışa açılan kapıdır, bu anlayış Hegel'in erken dönem teolojik çalışmalarında yoğunlukla görülebilir ve onun

Hristiyan doktrininin felsefi açıdan yorumlayışından gelişen mantıksal kategorileri uygulayışından çıkar.

Hegel'in bakış açısında, din dolaysız olarak moralität ile bağlantılıdır. Hegel Kantçı "Tanrı'ya pratik akıldan yola çıkarak inanç"[62] fikrini onaylar ve "Hristiyanlık dinine"[63], ahlaki otonomi için hayati olan "bu öznellik yasasını... öz-farkındalığın sonsuzluğuyla birlikte" zirveye ulaştırmış olma başarısı"nı[64] atfeder. Öznel özgürlük, "ahlaksal ve dini ilkeler, (çağdaş yurttaş) üzerinde, boyun eğilmesi gereken dışsal yasalar ve otoritenin hükümleri gibi hak iddia edemeyecekleri fakat onun kalbinde, duygularında, vicdanında ve zihninde tasdiklere, farkındalığa ve hatta doğrulamaya sahip oldukları için", çağdaş yurttaşın vazgeçilmez ahlaki özelliğidir.[65] Dolayısıyla:

"Hakiki din ve hakiki dinsellik ancak ahlaki bir yaşamdan kaynaklanır: din, düşünmek için yükselen bir yaşamdır, örneğin somut özünün özgür evrenselliğinin farkında olmak. Tanrı İdeası ancak ahlaki yaşamdan ve ahlaki yaşam tarafından özgür Tin olarak görülür: dolayısıyla etik ruhun dışında gerçek din ve dinselliği aramak nafiledir."[66]

Fakat Hegel zaman zaman dini etiğin bir uzantısı olarak irdelese de, bazı diğer noktalarda paradoksal olarak şu savunuyu yapar: "devlet etik ve dini his üzerinde yükselir."[67] Elbette, olgunluk dönemi çalışmaları boyunca ve onun erken dönem çalışmalarında vardığı sonuçların aksine, Hegel' dinin devleti desteklediğini ifade ettiği eksen belirsiz değildir. Örneğin Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler'in giriş bölümünde, Hegel "devletin din üzerine kurulu olduğunu"[68] ilan eder ve Din Felsefesi Üzerine Dersler'inde "dinin devletin temeli olduğunu"[69] tekrar eder. Hukuk Felsefesi'nde dini siyasi otoritenin kaynağı olarak değerlendirir: "Devlet, yasalar ve görevler bilinçte en yüksek olumlanışlarını ve en yüksek mecburiyetlerini dinle ilişkili olarak kazanırlar zira devlet, yasalar ve görevler bile kendi gerçeklikleri içinde daha yüksek bir seviyeye ve böylece temellendirilmiş oldukları şeye doğru geçen bir birşeydir."[70] Hegel, Ansiklopedi'de, siyasi gücü dinden gelişmiş olarak sunar[71] ve yine Tarih Felsefesi'nde "devletin din üzerine temellenmiş olduğunu veya köklerinin onda olduğunu söylediğimizde, bunun gerçekten de devletin dinden çıkmış olduğu ve şimdi ve daima böyle olmaya devam ettiği ve her bir özel devletin kendi özel dininden ortaya çıktığı anlamına geldiğini" açıklamasında bulunur.[72] Dolayısıyla bir insanı özyönetime hazırlarken bir diğerini tiranlığın yolunu hazırlayan siyasi sistemler arasındaki farklar dini inançlar arasındaki farklardan doğmaktadır. "Din, bir ulusun kendi varlığının ve en yüksek varlığın bilincidir... Bir ulus Tanrı'yı kendini ve tanrıyla olan ilişkisini tahayyül ettiği şekilde tahayyül eder ve böylece din aynı zamanda kendi kendinin bir kavrayışıdır."[73] [74] Dolayısıyla, "özgür bir devlet ve kölelere özgü bir din birbiriyle uyumsuzdur". Hegel "öz-bilinç için din ahlaki yaşamın ve devletin temelidir. Bu ayrılmazları birbirinden ayrılabilir veya karşılıklı olarak etkileşimsiz gibi değerlendirmek bizim zamanımızın akıl almaz yanlışlığıdır" şeklinde bir sonuca varır.[75] Fakat eğer kilise ve devletin çağdaş ayrımı bir hataysa, Hegel onların ideolojik ustalık vasıtasıyla yeniden birleştirilemeyecekleri konusunda açıktır.

"Bazen gözüktüğü gibi, dini devletin içine koyma yönündeki gürültücü çağrılar ve ajitasyonlar gerçekte dinin devletten hâlihazırda kaybolup gitmiş olduğu veya bütünüyle kaybolmaya yüz tuttuğu tehdidi karşısında duyulan bir korkudan ve endişeden kaynaklanıyorsa, durum açık biçimde ciddidir ve gerçekte endişe çığlıklarının işaret ettiğinden daha bile kötüdür; zira böylesi çağrılar hala kötülüğe dini yayarak ve telkin ederek karşı koyulabileceği kanısındadırlar. Fakat din, bu yönde yapay olarak yaratılabilecek bir şey değildir, zira o kendini çok daha derin bir seviyede kurar."[76]

Gerçekten de inancın yapay bir şekilde empoze edilmesi "fanatikleşebilir ve devlet üzerinde ve onun işleyişi ve kurumları üzerinde ateş ve yıkıma yol açabilir."[77] Hegel'in Din Felsefesi'nden alıntı yaparsak, Fackenheim fanatizmin tehlikelerinin özellikle dini duyguların formal-yasal kurumları çevrelediği tiranlığın heveslerine eğilimli olabileceği Protestan devletlerde daha derin olduğunu düşünmektedir.[78] Fakat eğer din devlet üzerine yapay bir biçimde empoze edilemezse, bu, dinin devletin iç dinamizminin çekirdeğinde yer aldığı gerçeği dolayısıyladır: "Din, bir devletin işleyişlerini ve bireylerin yaşantılarını ona doğru içeriden düzenlemek adına dışarıdan tanıtılan birşey değildir, aksine, din, kendini devletin içinde belirleyen ve etkinleştiren özgün içsel ilkedir."[79] Ve eğer bu içsel dinamizm devletin tarihsel gerçekleşimine olanak tanıyorsa, bunu ancak siyaset ve dinin diyalektik ayrımlaşması aracılığıyla yapmaktadır. Hegel'e göre, dolayısıyla din, devletin tarihsel gelişimi onu dini kurumdan ayırmaya hizmet ettiği için, hayati öneme haizdir.

Artık, eğer din bu şekilde etik alemi de içine alan temel ve özel olarak devletin kökensel - ilahi istenç - doğasıysa , aynı zamanda sadece bir temeldir; ve din ve devletin ayrışmaya başladığı yer burasıdır. Devlet yeryüzündeki zihin olması temelinde, kendini bir dünyanın gerçek biçimi ve düzeni olarak açımlayan ilahi istençtir.[80]

Dolayısıyla siyaset ve din kökensel bir ortaklığı paylaşsalar bile kilise ve devletin bir "antitezi" de vardır ve bu antitez yoluyla "devlet ve din aynı zamanda ikiye bölünebilir ve farklı yasalara sahip olabilir...[81] Dinin bireyi donattığı kanısı devlette etkin olan doğrunun ve etik yaşamın temel ilkelerinden ayrı olabilir." Bu, bir tarafta bireyin kiliseye olan mecburiyetleriyle diğer tarafta devlete olanlar arasında bir zıtlaşma biçimini alabilir. "Tanrı bizden devletin öngördüğü görevler ve yasalardan başkasını istiyor ve bu antitezi ve çelişkiyi doğuran durumun kendisidir."[82] Elbette, kilise ve devlet arasında ortaya çıkan bu zıtlaşma, her ikisinin de anlaşılması için hayati olan sözü geçen öz-bilincin gelişimi için gereklidir.

"Devlet ve kilise ilkede ve yaratılışta özsel olarak bir olsa da, bu birliğe rağmen, bilinç biçimleri arasındaki uzaklığın onların özel varlık kipleri arasındaki uzaklık olarak dışsallaştırılması gerekliliği de bundan daha az özel değildir. Devlet ve kilise arasındaki bu çoklukla arzulanan birlik doğulu despotluklar altında bulunabilir fakat doğulu despotluklar birer devlet örneği değildir ve hiçbir seviyede devletin akla layık öz-bilinçli şekli değildir, ki bu şekil organik yoldan gelişmiştir ve burada haklar ve özgür bir etik yaşam vardır. Dahası, eğer devlet aklın kendini-bilen etik gerçekliği olarak varlığa gelecekse, şeklinin otoriteden ve inançtan uzak olması gerekliliği temeldir... Dolayısıyla, kilisenin bütünleşmemiş olmasının devlet için bir talihsizlik olduğu veya olageldiğini düşünürsek, devletin öz-bilinçli akılcı ve etik bir örgütlenme olarak belirlenmiş sonuna varmaya muktedir olması sadece bu bütünleşmemişliğin sonucudur."[83]

Hegel moderniteyi, karşılıklı evrensellik aracılığıyla toplumsal parçalanmışlığın kuşatıcı biçimlerinin siyasi bütünleşimin daha sofistike biçimlerine katkıda bulunduğu bir süreç olarak değerlendirir.[84] Burada Hegel devletin kiliseden ayrımını, sayısız adlandırmasıyla birlikte, bu ikiliden her birinin gerçekleşme, nihayetine varma ve nihai olarak diğerleriyle uzlaşma aracı olarak irdeler. Şimdi bu uzlaşmanın nasıl elde edileceğine bakalım.

Ahlak gibi, din de bireylerin siyasi reform talep etmek adına başvurduğu evrensel ilkelerin kaynağı olabilir. Bu temelde, din ahlakın bir uzantısı olarak görülebilir. Fakat etik rollerine ek olarak, dinler aynı zamanda siyasi otoriteyle çatışabilecek metafizik üstünlük iddialarında bulunurlar.

Dinin 'Sezar'ın hakkını Sezar'a verin ve Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya' hükmü yeterli değildir: sorun, neyin Sezar'ın olduğunu belirlemektedir; seküler otoriteye ait olan nedir: ve seküler otoritenin de kilise otoritesinden geri kalmazcasına herşeyi kendinin ilan etmesi yeterli ölçüde kötü şöhretlidir.[85]

Aynı hükmün Hegel tarafından erken dönem çalışmalarında mantıksal sisteminin formüle edilişinden önce değerlendirildiğini görmüştük. Fakat Hegel bu dönemde bunu Hristiyanlığın devlete geri döndürülemez yabancılaşmasının işareti olarak okumuş olsa da, bunu sadece çözülebilecek bir sorun olarak değil aynı zamanda bu yerleşimi hedef alan bir emir olarak görmektedir. Çözüm, dinsel ve siyasi düzenlerin karşılıklı evrenselliğinde yatmaktadır, bu, Hegel'in aynı Ansiklopedi girişinde incelemeye niyetlendiği şeydir:

"Öyleyse bu nokta, devlet ve din arasındaki karşılıklı ilişkilere daha derinlemesine ele almaya başlayacağımız noktadır. Önceleyen ekseninde düşünüldüğünde ahlaki yaşamın içsel kalbine ve maddesine doğru geri çekilmiş devlet olduğu görülebilir, bu anlamda devlet de ahlaki yaşamın örgütlenişi ve gerçekleşmesidir ve din de ahlaki yaşamın ve devletin biricik maddesidir."[86]

Hegel, siyasi ve dini düzenlerin "aynı gerçekliğe ait olan bir arada icra edilmiş iki taraf" olduğunu iddia ettiği Din Felsefesi Üzerine Dersler'inde benzer bir çıkarımda bulunur.[87] Bu bölümleri ve Hegel'in dini ve siyaseti soyut evrensellik, tikellik ve somut bireysellik evreleri boyunca birbirlerinin gelişimlerine karşılıklı olarak katkıda bulunan iki unsur olarak tanımladığı ileri bölümleri ancak Hegel'in mantık kategorileri aracılığıyla anlayabiliriz. "Evrensel olarak konuşmak gerekirse, din ve devletin temeli aynıdır ve birdir - bunlar örtük olarak ve açık olarak aynıdırlar... Ne var ki bu ikisi aynı zamanda farklıdır ve dolayısıyla bu açıdan ikisi birbirlerinden radikal bir biçimde ayrılırlar fakat yine birbirlerine hakikaten eş olarak konumlandırılırlar."[88]

Fakat Hegel'in bu ilişkiyi bize en çok yardımcı olacak şekilde değerlendirdiği bölümlerden bir

tanesi Hukuk Felsefesi'nde yer alır. Burada Hegel hem kilisenin hem de devletin, İdea'nın biçiminden kaynaklandıkları şekilde, içsel belirlenimlerini tanımlar. Hegel bölüme evrenselliğin döngüselliğini ve tikelliğini tarif ederek ve gerçekliğin "bütünün kavramın farklarına bölündüğü gibi ve bu bölünmüş bütünün, fosilleşmemiş fakat kendisini kendi çözülümünde sürekli olarak yeniden yaratan sabit ve sürekli bir belirliliği getirdiği"[89] gibi onların birliğinde içerildiğini anımsayarak başlar. Bu ilkeyi siyaset ve din ilişkisine uygulayarak Hegel şu çıkarımlarda bulunur:

"İdea'nın içinde saklı olanın nesnel varlığa adım atışı gerçeği devlete sonul birşeyin görüntüsünü verir ve böylece din kendisini sonsuzun bilgi alanı olarak gösterirken devlet kendini dünyeviliğe dair bir alan olarak serimler. Eğer bu böyleyse o halde devlet görünürde tabi olandır ve sonlu olan kendi ayakları üzerinde duramayacağı için, devletin temeli olarak kiliseye ihtiyaç duyduğu söylenir. Sonlu olarak, devlet kendine ait bir haklılaştırmadan mahrumdur ve ancak din aracılığıyla dokunulmaz hale gelebilir ve sonsuza dek sürebilir. Konunun bu şekilde ele alınışı, ne var ki, ölçüsüzce tek taraflıdır. Devlet elbette öz itibariyle dünyevi ve sonludur; tikel amaçlara ve belirli güçlere sahiptir; fakat onun dünyevi karakteri görünümlerinden sadece biridir. Zira devletin hayat-veren bir tini vardır ve onu canlandıran tin, farklılıklar yaratan ve fakat aynı zamanda onları bütünlükte bir arada tutan öznelliktir."[90]

Devletin "öznelliği" İdea'nın biçimidir ve Hegel bu biçimi her geçici sürecin, ister bilişsel olsun ister komünal veya kozmik, çekirdeğinde bulur. Bu devletin onu tarihsel gelişimi boyunca besleyen ve tarihsel devletin belirli yasalara ve kurumlara sahip belirli devletler biçiminde bir dizi birbirini izleyen belirlenim şeklinde ortaya çıkmasına aracılık eden "hayat-veren" tinidir. Bu süreç aracılığıyla belirli herhangi bir devletteki sınırlamalar ve yetersizlikler tarihsel devletin akılcı gelişimiyle aşılır. Dolayısıyla Hegel şu eklemeyi yapar: "kötü bir devlet dünyevi ve sonludur ve başka birşey değildir, fakat akılcı devlet doğası gereği sonsuzdur."[91] Hegel'in varlıkbilimiyle uyumlu olarak, bu sonlu belirlenimlerin her birinde ifade edilmiş olan devlet, aynı zamanda onların zaman boyunca birliğidir. Bu, Hegel'in mantığında tarif ettiği ve daha sonra kilisenin ve devletin karşılıklı gelişimine uyguladığı soyut, belirsiz evrensellik evresinden tikelliğe ve daha sonra somut evrenselliğe (veya bireyselliğe) geçişin aynısıdır. Bu, Hegel'in Hristiyan üçlemesinin felsefi önemli olarak tarif ettiği şeyin kendisidir. Baba'nın soyut evrenselliği Oğul'un vücut bulması ve onun bunu takiben dünyayla zıtlaşması ki bu buradan sonra Kutsal Ruh'un somut bir şekilde topluluğa aitliğinde uzlaşmıştır ile özellik kazanmıştır. Dolayısıyla, Hegel şunları söyler:

"Dinin gerçekliğinde de ayrımlar ve sınırlamalar vardır. Tanrı, denir ki, üçlüdür; dolayısıyla birlikleri Tin (Geist) olan üç kişi vardır. Dolayısıyla Tanrı'nın doğasını somut bir biçimde kavramak, onu yalnızca ayrımlar vasıtasıyla kavramak demektir. Bu yüzden Tanrı'nın krallığında, aynen dünyada olduğu gibi ayrımlar vardır ve yeryüzündeki tinin (Geist), yani devletin, sadece sonlu bir tin olduğuna inanmak, tek taraflı bir bakıştır, zira gerçeklikle ilgili akıldışı olan hiçbirşey yoktur."[92]

Kilise ve devlet her ikisi de evrensel ve her ikisi de birbirlerine göre tikelleşmiş oldukça karşılıklı evrensellerdir. Hegel'in saptaması, ikisinin sınırlamalarının karşılıklılığının her ikisinin de gelişimi için hayati olan bireysel öz-bilinçliliğin gelişimine katkıda bulunduğudur. Özgür bir devletin yurttaşları dinsel doğrular konusunda daha derin bir kavrayış edinirler ve böylece nasıl kilise devletin karşısında öz-bilinçliliği yükseltiyorsa, çağdaş devlet de kilisenin karşısında öz-bilinçliliği yükseltir. Hegel, akılcı devlet, "Yücelik"in karanlıklarının somut bir gerçeklik kazandığını söyler: "Bekâret yemini yerine artık evlilik etik bir ilişki sayılmaktadır... (Fakirlere eşyalar veren kimselere, yani onları zengin kılanlara mevki atfetme çelişkisine doğru bulanıklaşan) Fakirlik yemini yerine eylemin hükmü kişinin kendi zekâsı ve çabasıyla - ve ticari ilişkilerde ve mülkün kullanımında dürüstlüğüyle - mülk edinmesi, kısacası toplumsal-ekonomik kürede süren bir ahlaki yaşam vardır.[93]

Dolayısıyla, Hegel'in moralität irdelemesiyle uyumlu olarak din bireylere, devleti reforme etmek için ve dolayısıyla akılcı devletin gerçekleşimine katkıda bulunmak için uygulanabilecek yüksek prensipler sağlayarak etik bir amaca hizmet eder. Diğer bir tarafta, akılcı devlet Hegel'in erken dönem dinsel çalışmalarında başarısızlıkla takip ettiği dinsel ilkenin somut gerçekleşimini sağlar. Felsefi mantığının kategorileri vasıtasıyla, Hegel nihayetinde devletin tinsel sezgi şeklinde gerçekleşimi olarak tarihsel gelişimini değerlendirmeye muktedir olmuştur. Dolayısıyla Hegel'in felsefesinin olgunlaşması, dinin felsefi dönüşlülük vasıtasıyla tam olarak değerlendirilmesinin öneminin altını çizen kendi metafelsefi çıkarımını yansıtır.

Hegel'e göre, dini, felsefeyi ve siyaseti, her biri kendi yoluyla geçici gelişimin yapısını ta kendisi olan ve

dolayısıyla gerçekleşimi için sadece estetik bir değerlendirmeye, dinsel bağlılığa ve felsefi yansımalara değil aynı zamanda siyasi eyleme de bağlı olan bir Mutlağın daha geniş bir kavranışına katkıda bulundukları halleriyle değerlendirme gücüne ancak bu felsefi öz-bilincin kazanımları aracılığıyla vakıf oluruz.

Sadece kendi özünün farkında olan, örtük biçimde mutlak serbestliğin içinde olan ve gerçekliğini kendini-özgürleştirme eyleminde bulan akıl ilkesinin dahilinde mutlak olasılık ve gereklilik tek bir vücutta, genel olarak akılla uzlaşıma, devlet ve dinsel vicdan ile olduğu kadar felsefi bilinç arasında uzlaşıma erişmek için birleşen siyasi güç, din ve felsefenin ilkeleri için var olabilir. Kendini-gerçekleştiren öznellik bu durumda kapsayıcı evrensellikle birebir aynıdır. Dolayısıyla böylesi bir din ve böylesi bir devlet - her biri içinde ilkenin var olduğu biçimler olarak - mutlak doğruyu içerir ve böylece doğru, felsefi evresinde, bunların biçimlerinin sadece bir tanesindedir.[94]

Bu yorum, Hegel'in siyasi felsefesini ne mantıksal temelinden ne de dallanıp budaklanan tinsellikten ayırmaya çalışmadığı ölçüde Marx, Lukas ve Solomon'un yorumlarından farklılaşır. Aynı nedenden dolayı karşı kutupta yer alan, Hegel'in din felsefesini, onun mantığına ve siyasi felsefesine yakınlığı nedeniyle reddeden Bataille ve Löwith gibilerinin yorumlarında da ayrı durmaktadır. Aynı zamanda Hegel'in Hristiyan doktrinini akılcı olarak yorumlayışını kendi Protestan inancını ilanıyla uzlaştırmayı güç bulan Rosen, Taylor ve pek çok başkasının okumalarından da farklıdır.

"Hegel'in Üçleme ve İsa'nın Meryem bakireyken doğması[95] gibi Hristiyan doktrinlerini bilişsel, tinsel, siyasi ve estetik eylemlerde genişçe ifade edilen biçimsel bir çerçevenin örneklemeleri olarak yorumlaması onun aynı doktrinleri tikel bir inancın ikonları olarak kabul edişiyle tutarsızlık içinde değildir. Bu doktrinlerin biçimsel özellikleri Hegel'in akılcı felsefi açıklamasının odağıyken, onun bunları kabul edişi bireysel inancın vazgeçilmez tinsel işlevini tanımakta ve onun estetik, duygusal ve gizemci bileşenleriyle uyum içinde durmaktadır. Özellikle Hegel'in mantığı biçim ve içeriğin birliğini tanıdığı için onun Hristiyan doktrininde bulduğu biçimsel özelliklerle belirli bir dinsel düsturun belirlenmiş içeriğini uzlaştırması arasında tutarsızlık gösteren bir nokta yoktur."[96]

Dahası, siyaset ve dinin karşılıklı evrenselliği tinsel içeriğin aynı zamanda belirli bir dinsel düsturlar çokluğu boyunca ayrışacağını öngörür. Hegel siyaset ve dini aynı biçimsel çerçevenin ifadeleri olarak ele alan bir bakış açısıyla yola çıkarken bunların, eğer biçimsel gerekliliklerle uyumlu olarak tarihsel bir süreç boyunca sürekli bir biçimde birbirlerini karşılıklı olarak etkileyecek ve değişime uğratacaklarsa aynı zamanda birbirinden ayrışması gerektiğini de vurgular. Din ve siyasetin karşılıklılığı, her biri bir diğerinin kontrolünden bağımsız oldukça süreceği için, erken dönemde otorite dinsel içeriğin sonul bir belirlenimini sunmaktan acizdir. Dolayısıyla Hegel karşılıklı evrenselliğin kilise ve devlet arasında çağdaş bir ayrımı öngördüğünü keşfettiğinde, aynı içerici felsefi doğrulara açılan bir dinsel düsturlar çeşitliliğine işaret etmektedir.

*Eğer dinsel çoğulculuğun işaret edilmesi Hegel'in felsefesinin çağdaşlığıyla tutarlıysa, dinsel hoşgörünün nihai olarak işaret ettiği yer onun liberal özellikleriyle tutarlı olacaktır. Fakat Hegel'in din ve siyaseti aynı kökensel biçimsel çerçevenin ifadeleri olarak tanımlaması dinsel çoğulculuk ve hoşgörüyü kilise ve devletin tam bir ayrımı vasıtasıyla kurmaya çalışan liberal pratiklerle tutarlı değildir. Hegel'in bu çabaları "zamanımızın akıl almaz hatası" olarak değerlendirdiğini görmüştük. Siyaset ve din sadece aynı tinsel temeli paylaşmakla kalmaz aynı zamanda onların tarihsel gelişimi, zamana meydan okuyan canlılıkları ve bireysel bileşenlerinin öz-bilinçli gerçekleşimi, tümü bunların birbirlerinin karşılıklı olarak içiçe geçmelerini ve birbirlerini etkilemelerini şart koşar. Dolayısıyla Hegel'in Avrupa Hristiyan demokratik hareketlerinin yükselişini ve çağdaş Amerikan politikasındaki bazı "Hristiyan sağ" veya "Yahudi Lobisi" gibi siyasi eylemlilikleri takdir edebileceği düşünülebilir.

Fakat aynı şiar üzerinden düşünecek olursak, Hegel'in dünya çapındaki toplumlarda, A.B.D., İsrail ve Orta Asya ve güney Rusya'daki Müslüman cumhuriyetler gibi çok çeşitli ülkelerde gerçekleşmekte olan köktenci dini uyanışları reddedeceğini söyleyebiliriz. Bu hareketler sıklıkla çağdaşlaşmanın sonucu olan toplumsal baskılara karşı verilmiş tepkiler ve liberal siyasi pratiklerin seküler yönlerinin sonucu olan gerilimlerdir.[97] Hegel, gördüğümüz üzere, oldukça büyük bir öngörüyle, bu "gürültücü çağrılar ve ajitasyonların", "gerçekte dinin devletten hâlihazırda kaybolup gitmiş olduğu veya bütünüyle kaybolmaya yüz tuttuğu tehdidi karşısında duyulan bir korkudan ve endişeden kaynaklanmakta" olduğunu söylemektedir. Din, devlete ideolojik aygıt vasıtasıyla empoze edilemez zira devlet ve din tarihleri boyunca ortak bir temeli ve karşılıklı bir gelişimi paylaşmışlardır. Eğer bu temel çürümüşse, din, siyasete,

siyasetin dine empoze edilebileceğinden daha fazla empoze edilemez zira böylesi bir girişim ikisinin de hayatiyetlerinin bağlı olduğu karşılıklılığı yok edebilir.

Hegelci bir bakış açısından çağdaş ve çağdaşlaşmakta olan pek çok toplum için ortak olan problem, bu temelin hem dinsel hem de siyasi uygulamanın kötü etkiler yaratma noktasına doğu çürümekte oluşudur. Toplumsal ve siyasi etkinlikler daha önceleri dini değerlerin aracılığı vasıtasıyla sağlanan normatif yönelimi kaybetmekteyken dinsel etkinlikler de bir zamanlar hem toplumsal hem de siyasal etkileşime hakiki anlamda entegre olmuşlukları vasıtasıyla sürdürdükleri yaşamsallıklarını ve etkililiklerini kaybetmektedirler.

Pek çok yorumcu Hegel'in merkezi felsefi projesini, bu tip modern toplumsal parçalanışın biçimlerini ele almaya yönelmiş bir çaba olarak tarif etmiştir.[98] Bir önceki tartışma boyunca örneklendiği gibi, Hegel'in yanıtı çağdaş yaşamın çeşitli etkinliklerinin ortak bir tinsel temeli paylaştıkları ve bunların çeşitliliklerinin bir tarihsel gelişim süreci boyunca gerçekleşecek yeniden entegrasyonlarını mümkün kılan yollarda karşılıklı olarak etkileşmelerine izin verdiğidir. Hegel toplumsal parçalanımın sorunlarının sözkonusu noktaların bilinçli olarak tanımlanması vasıtasıyla aşılabileceğini düşünmüştür.

Bu proje kapsamı itibariyle şevk dolu gözükse de Hegel, bazı liberal toplumlara ait olan, bazı liberal teorisyenlerin bile henüz eğilmedikleri hakiki bir problemi erken zamanda teşhisi dolayısıyla itibar görmeyi hak etmektedir. Diğerleri çözümün üzerinde temellendiği varlıkbilimsel görüyü reddederken, Hegel, en azından, kilise ve devlet ilişkilerine ilerlemeci ve önerilerle dolu bir yaklaşım getirmiştir.

Dipnotlar

1 Bataille, G., Inner Experience (İç Deney) (Albany: SUNY Press, 1988) 81.

2 Löwith, K., From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought (New York: Anchor Books, 1967).

3 Pippin, R., Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-consciousness (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) 242.

4 Rosen, S., G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom (New Have: Yale University Press, 1974) 10.

5 Taylor, C., Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) 486, 493-5.

6 Fackenheim, E., The Religious Dimensions of Hegel's Thought (Boston: Beacon Press, 1967); Jaeschke, J., "The History of Religion and Absolute Religion," J. Walker, ed., Thought and Faith in the Philosophy of Hegel (Dordrecht: Kluwer, 1991) içinde 9-28; Lauer, Q., A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit (New York: Fordham University Press,1993); Laurer, Q., Hegel's Concept of God (Albany: SUNY Press, 1982); Lauer Q., "Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy," D. E. Christensen, ed., Hegel and the Philosophy of Religion (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970) içinde 261-278.

7 Olson, A., Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology (Princeton: Princeton University Press, 1992).

8. Olson, A., Hegel and the Spirit: Philosohy as Pneumatology (Princeton: Princeton University Press, 1992); Rocker, S., Hegel's Rational Religion: The Validity of Hegel's Argument for the Identity in Content of Absolute Religion and Absolute Philosophy (Cranbury, NJ: Associated University Press, 1995).

9. Ware, R., Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999); Ware, R., "Freedom as Justice: Hegel's Inerpretation of Plato's Republic*'3f(Metaphilosophy, 31, 2, 2000).

10 Hegel, G. W. F., "The Spirit of Christianity and Its Fate", in Early Theological Writings, Knox çev. (Chicago: University of Chicago Press, 1948) 291.

11 a.g.e. 185.

12. A.g.e. 285-6.

13. A.g.e. 286.

14 A.g.e.

15. A.g.e. 287.

16. A.g.e. 301.

17 A.g.e. 283.

18. A.g.e. 284.

19. Hegel, G. W. F. The Philosophy of History, Sibree çev., (New York: Dover, 1956) 329.

20. Ware, R., Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom, 98-102.

21 Hegel, G. W. F., Lectures on the History of Philosophy, (New York: Humanities Press, 1974), cilt 3, 3.

22. A.g.e. 5.

23 A.g.e. 15.

24. A.g.e. 24.

25. Hegel, "Fragment of a System" Early Theological Writings içinde, 310.

26 Hegel, Lectures on the History of Philosophy, cilt.3, 21.

27. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, cilt.3, p. 21-2.
28 A.g.e.pp. 10-11.
29. Hegel, G. W. F., Logic (Oxford: Clarendon Press, 1975) *'3f163, 228.
30. Hegel, G. W. F., Science of Logic (New York: Humanities Press, 1966), cilt 2, 244
31. A.g.e.
32. Hegel, G. W. F., Logic, 167.
33. Hegel, G. W. F., Science of Logic, cilt 2, 240.
34 Hegel, G., Lectures on the History of Philosophy cilt 1, 28.
35 Hegel, G. W. F., Logic §160.
36 A.g.e. §154.
37 Hegel, G. W. F., Science of Logic, cilt 2, 233.
38. A.g.e. 234-5, 255.
42. Hegel, G. W. F., Logic, §214.
43. Hegel, G. W. F., Science of Logic, 257, 235; bkz Hegel, Logic, 230.
44. A.g.e. §237.
45 Hegel bu spesifik terminolojiyi kullanmamış olsa da, bunun, Hegel'in Kavram ve İdea doktrinlerinin doğasında yer alan (sırasıyla) karşılıklılık ve kendini-içerirlik ilkeleri üzerine dikkat çekmek için yararlı bir yol olduğunu düşünüyorum.
46. Hegel, G. W. F., Logic, §154.
47. Ware, R., Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999)
48. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of World History: Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 197-8.
49. A.g.e. 82.
50 A.g.e.
51 A.g.e.
52. A.g.e.
53. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right, §105.
54 A.g.e. §135
55. A.g.e.; See Lectures on the History of Philosophy, cilt.3, 431.
56. Hegel, G. W. F., On Scientific Ways of Treating Natural Law (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975) 76.
57. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right, §105; bkz Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, s. 91.
58 Hegel. G. W. F., The Philosophy of Right, §141
59. A.g.e. §141 Add.
60. Ware, R., "History and Reciprocity in Hegel's Theory of the State", British Journal for the History of Philosophy, 6, 3, 1998; Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).
61. A.g.e. §144 Add.
62. Hegel, G. W. F., The Philosophy of Mind, Wallace çev., (Oxford: Oxford University Press, 1971) (PM §552)
63. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §185 Add.
64. A.g.e.
65. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind §503.
66. A.g.e., §552.
67. A.g.e.
68. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, 107, bkz 108, 110.
69. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of Religion (Berkeley: University of California Press, 1984) 472, bkz 452-4.
70. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §270.
71. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind §552.
72. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, 108.
73 A.g.e., 105.
74. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind, PM §552.
75. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind §552, bkz Lectures on the Philosophy of World History: Introduction 103, 109.
76 Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, 108.
77. A.g.e., bkz Philosophy of Right §270.
78. Fackenheim, E. L., The Religious Dimension in Hegel's Thought (Bloomington: Indiana University Press, 1967) 220
79. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, 108.
80. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §270.

81. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of Religion, 454-5.

82. A.g.e., 472.

83. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §270.

84. Ware, R., Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999); Plant, R., Hegel: An Introduction (Oxford: Blackwell, 1982)

85. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind, PM §552.

86. A.g.e.

87. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of Religion, 459.

88. Hegel, G. W. F., Lectures on the Philosophy of Religion, 452.

89. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §270.

90. A.g.e.

91. A.g.e. Add.

92. A.g.e.

93. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind, PM §552.

94. Hegel, G. W. F., Philosophy of Mind, PM §552.

95. Ware, R.Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 128.

96. Hegel, G. W. F., Philosophy of Right §270.

97. Ware, R., and Kisriev, E., "Ethnic Parity and Political Stability in Dagestan: A Consociational Approach", Europe and Asia Studies (53, 1, Ocak 2001); Kisriev, E., and Ware, R., "Conflict and Catharsis: A Report on Developments in Dagestan following the Incursions of August and September 1999", Kisriev, E., Nationalities Papers, 28, 3 ile birlikte Eylül 2000; Ware, R., "In the Eurasian Crescent Terrorism Makes Strange Bedfellows", San Francisco Chronicle, Haziran 7, 2000; Ware, R., ve Kisriev, E., "The Islamic Factor in Dagestan", Kisriev, E. ile birlikte, Central Asian Survey, 19, 2, Haziran 2000; Ware, R., ve Kisriev, E., "Political Stability in Dagestan: Ethnic Parity and Religious Polarization", Kisriev, E ile birlikte., Problems of Post-Communism (Mart/Nisan 2000, 47, 2).

98. Plant, R., Hegel: An Introduction (Oxford: Blackwell, 1982); Hardimon, S., Hegel's Social Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1994);Ware, R., Hegel: The Logic of Self-consciousness and the Legacy of Subjective Freedom (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

Hegel'in Görüngübilimi'nde Bireyin Özgürlüğü, Gücü ve Kültürel Yapılanması

Philip J. Kain Çeviri: Ayşe Çevik

Bu, Hegel üzerine bir makaledir. Yine de, Foucault'ya biraz olsun bakmak Hegel'in fikirlerini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Derin farklılıklara rağmen, her iki düşünür de modern dönemin başlangıcında, Fransa'da sosyal kurumların yükselişi, bireyin inşa edilişi, özellikle de güç, hakimiyet ve yabancılaşma kavramları ile uğraşmışlardır. Foucault birçok açıdan Hegel'den daha fazla detaycı, derin ve çok yönlü olsa da, böyle bir kurumsal güce, egemenliğe ve yabancılaşmaya karşı bireyler için mümkün olan özgürlüğün anlaşılması açısından, Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nin VI. Bölümü çok daha etkileyicidir. Yazının devamında ben de bunu gösterebilmeyi umuyorum. Hegel'in Görüngübilimi ve yabancılaşma kavramıyla başlayalım.

I

Görüngübilim'deki yabancılaşma ilk kez Mutsuz Bilinç Bölümünün (Unhappy Consciousness)[I] sonunda karşımıza çıkar. Burada bir Tanrı'ya karşı koyan bireysel bir bilinçle karşılaşırız. Sonraları bir Yasal Durum'da, bir imparatora karşı koyan insanlar söz konusudur. Her iki durumda da, Hegel bize der ki, "bireylerin karşı koyduğu gerçeklik aslında kendi yabancılaşmış yapılarıdır". Yasal Durum'da, bu türden yapılanmaların kültürel yapılanmalar olduğu aşikardır. Yabancılaşmış her iki öğe de, insanlar kadar kral da, kültürel dünyaya ait tinsel bir birlik içinde var olurlar ve her biri diğerini inşa eder. Bireyler kendi özlerine yabancılaşmış ve kendi güçlerini terk etmişlerdir. Kaybettikleri bu güç dışarıda – bir devlet veya onun hükümdarı olarak - somutlaşıp, kendilerine karşı kullanılan bir güç haline gelir. Bu kişiler bir devlet veya onun kanunları tarafından biçimlendirilmiş, tanımlanmış ve hükmedilmiş yalıtılmış birimler veya insanlar olmaya terk edilmişlerdir.

Hegel'e göre yabancılaşma, devletin gelişimi için olduğu kadar bireyin gelişimi için ve aslında Tanrı'nın gelişimi için bile gereklidir.[II] Kişi ve devlet bir bütün olduklarını görebilmek için birbirlerinden ayrılmalı ve güçsüz kalmalıdır. Eğer taraflardan biri diğer tarafla arasındaki ilişkiyi ve ona olan bağımlılığını görmüş olsaydı, bu, gelişmeyi durdururdu. Bu durum da, her iki tarafın gerçekliğinin, öneminin ve de gücünün altını kazardı. Eğer hükümdarın sadece bizim bir yaratımız, bizim kendi yabancılaşmamız olduğunu görseydik, hükümdarı ciddiye almazdık.

Romalıların, hükümdar - " dünyanın sahibi ve efendisi"[III] - tarafından yönetilmesi, bize Efendilik ve Köleliliği (Lordship & Bondage) hatırlatmaktadır. Tıpkı köleler gibi, vatandaşlar da bir devlet tarafından yönetilmeleri ve ona hizmet etmeleri sayesinde bir derinlik, içerik ve gerçeklik kazanacaklardır. Ayrıca Hegel Tarih Felsefesi'nde der ki, "bunun, insanların sayesinde özgürleştikleri kölelikten çok da farkı yoktur."[IV] Dahası Efendilik ve Kölelik'teki karşılıklı ilişki gibi, görürüz ki devlet yurttaşlarını sadece yönetmez, devlet kendi tanımı ve gerçekliği gereği onlara bağımlıdır. Devlet yurttaşları tarafından inşa edilir. Bu bir kez görüldü mü, efendi olarak devletin sonu da gelmiş olacaktır. Yasalar bundan böyle yabancı ve keyfi bir otoriteye dayanamayacaktır. Yurttaşlar artık kendilerini böyle bir otoriteye adamayacak, bunun yerine gittikçe devletin yasalarında ve kurumlarında somutlaşmış olan kendi akıllarına tabi olacaklardır. Kendi kendinin rasyonel egemenliği, rasyonel kendini belirleme, yani özgürlük, sonunda Fransız Devrimi ile birlikte kendini göstermeye başlayacaktır.

Bu özgürlüğün anahtarı ise kesinlikle devletin kendi yapımız olduğu gerçeğidir. Eğer kendi bizim

I Tinin Görüngübilimi (PhS), çev. A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), 293 ve, Almancası, Gesammelte Werke (GW), ed. Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Hamburg: Felix Meiner, 1968 ff.), IX, 263

II Hegel'in Tin Felsefesi, çev. W. Wallace (Oxford: Clarendon Press, 1971), 298, ve Almancası, Samtliche Werke, ed. H. Glockner (Stuttgart: Frommann, 1927 ff.), X, 454.

III - PhS, 292-3 ve GW, IX, 263.

IV Tarih Felsefesi, çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), 407 (metinde italik yazılmış olanlar) ve, Almancası, bakınız Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. G. Lasson (Hamburg: Felix Meiner, 1968), II, 875.

inşa ettiğimiz olmasaydı, kısacası, eğer dışsal ve keyfi bir otorite olsaydı, yani özerk bir yapı olsaydı, asla özgürleşemezdik. Devlete uyarken en derin şekilde kendimize, rasyonel kişiliklerimize uyarız. Ancak, bunu en başından görmüş olsaydık, eğer devletin kendi inşa ettiğimizden başka bir şey olmadığını, hükümdarın ya da kralın sadece bizden biri olduğunu görmüş olsaydık, rasyonel yasalarca yönlendirilmemiz gerektiği zaman düzen sağlamak için ihtiyaç duyacakları otoriteyi ve gerçekliği onlara bahşetmezdik. Devlet bizim yapmış olduğumuz bir şeydir ve öyle olması özgür olabilmemizin mutlak koşuludur; ama gerçekten özgürleşebilmemiz için devletin bizim inşamız olduğunu görmemiz gerekir.

Yabancılaşma gereklidir. Kendimizi onun emrine vermeli, kendimizi ona adamalıyız; devlete hizmet etmeliyiz. Devlet ancak bu şekilde gerçek ve güçlü olabilir. Devlet ne kadar güçlü ve kapsamlı olursa, yurttaşları kendi seviyesine yükseltmesi, geliştirmesi, yetiştirmesi (to culture) ve bir düzen altında tutması da o kadar kolay olur. Ne kadar çok şeyi devlete bırakırsak, devlet o kadar güçlenir ve sonra da bizi o kadar iyi yetiştirir. Ancak devletin bizi dönüştürmek için gerçekliğe ve otoriteye ihtiyacı varsa, o zaman bu devleti kendimizin inşa ettiğinin farkında olmamamız gerekir. Devletin yabancılaştırılması gerekir.

Hiç de Hegelci olmayan bir yöntem izleyelim. "Yabancılaşma ve Ayrıklık (Alienation and Estrangement)" terimlerinin basit birer tanımıyla başlayalım ve bu noktadan ilerleyelim[V]. Almanca bir kelime olan ve genellikle "yabancılaşma" veya "dışsallaştırma" olarak çevrilen "Entausserung" çoğunlukla bireylere ait öznel bir eylemin, adanmanın, vazgeçmenin, kişilerin özsel bir şeylerinden kendilerini mahrum bırakmasının yerini tutmaktadır. Sıklıkla "ayrıklık" olarak çevrilen Almanca "Entfremdung" kelimesi ise genellikle bu "Entausserung" öznel eyleminin ürününe, bireylerin hayat verdiği ancak kendilerine sırt çevirmiş olan ve bu bireylere hükmeden ve baskı yapan, sosyo-kültürel bir eylem ya da kurum şeklinde somutlaşmış bir sonuç olarak bir ürüne karşılık gelir.

Bu nedenle ayrıklık, kendine ait bağımsız ve özerk bir yaşamı varmış gibi görünen nesnel bir gücün varlığını da içermektedir. Bu güç, bireyleri yönetir, onlara düşmanca davranır ve onları ezer. Bu onların kendi yabancılaşmalarının bir sonucudur ama böyleymiş gibi de tanımlanmamıştır. Öte yandan, yabancılaşma, bireylerin kimi özsel gerçekliklerinden vazgeçmesi, özün başka bir şeye teslim edilmesidir. Yine de yabancılaşmanın birçok biçimi de olabilir.

İlk olarak, daha önce de görmüş olduğumuz üzere, yabancılaşma, ayrıklığa neden olabilir. Bireyler özlerine yabancılaşırlar ve bu da kendine ait bir yaşamı olacak ve bireylerin yabancılaşmasının bir sonucu olarak tanımlanmayacak bağımsız bir şey ya da kurum - bir hükümdar, kral, devlet veya Tanrı - gibi somutlaşmış bir biçim alır. Bu da hükmedilmeye, baskıya ve böylece de ayrıklığa neden olacaktır.

İkinci olarak, yabancılaşma ayrıklığın üstesinden gelir. Çünkü yabancılaşma bir nesnelleşmedir bireyin yabancılaşması kralı, devleti ya da Tanrı'yı inşa eder - buna benzer bir yabancılaşma da, bizim kendi yaratımız olarak yabancılaşmış gerçekliği, bizim kendi nesnelleşmiş özümüzü, bizim kendi yabancılaşmamızı tanımamıza olanak sağlayabilir ve böylece de ayrıklığın üstesinden gelir.

Bu aşamada, ayrıklığa neden olan yabancılaşmaya yoğunlaşmak istiyorum. Böyle bir yabancılaşma ve ayrıklık, su götürmez biçimde olumsuz ve baskıcıyken ve de sonunda üstesinden gelmeyi istediğimiz şeyler olmalarına rağmen, bunların aynı zamanda olumlu ve arzulanabilir bir yanları olduğunu anlamak oldukça önemlidir. Nesneleşmiş gerçeklik - kral, devlet ya da Tanrı - sadece yabancılaşma eyleminin ayrıklığa sebep olması halinde gerçek olabilir. Böyle varlıkların gerçekliği, ancak kendi tebaalarının onlara bahşettiği tanımdan, hizmetten, itaatten ve de adanmaktan ileri gelebilir. Ve devletin gerçek bir devlet, önemli bir güç ve otorite olabilmesi için, tam bir tanıma – öznelerinin ölünceye dek kendisine hizmet etmesine - ihtiyacı vardır. Bu güçlü devlet, bir kez var olunca, bireyleri zorlayabilecek, onları bir kalıba sokabilecek ve disiplin altında tutabilecektir. Onları yetiştirecektir. Bireyler devlete - onun yasalarına, geleneklerine, taleplerine ve beklentilerine- itaat etmeye zorlanacaklardır. Özneler devlete ne kadar uyar, kendilerine yabancılaşırlar ve bu efendiye ne kadar çok hizmet ederlerse, devlet de o kadar fazla gerçeklik kazanacak, daha evrensel, tanınmış ve kabul edilmiş bir devlet haline gelecektir. Ve böylece, devlet

V - Bakınız Hegel'in yabancılaşma ve yabancılaştırma kavramları hakkında daha önceden yazmış olduğum ve burada da yeniden gözden geçirdiğim denemem, Schiller, Hegel ve Marx (Montreal: McGill- Queen's University Press, 1982), 40- 52.

tebaasını baskı altında tutmak ve onların evrensel olana – devlete ve yasalarına - uymasını sağlamak için daha fazla güce sahip olacaktır. Devlet tebaasını da evrenselliğe yükseltecektir.[VI]

Ayrıca, devlet ne kadar güçlenirse, tebaası tarafından devlete ne kadar hizmet edilir ve boyun eğilirse, tebaa kendini ona ne kadar çok adarsa, devleti sadece, gerçekliği tebaası tarafından tanınmaya dayanan bir varlık olarak görmemiz de bizim için o kadar kolaylaşır. Sıradan bilincin genellikle sağlam ve dünyevi bir kurum olarak varsaydığı ne varsa biz onu çok daha ideal bir şey, bilincin bir yapısı, bilinç için bir nesne olarak görürüz.

Yabancılaşma bize, devletin bizim inşa ettiğimiz, kendi faaliyetimizin ve hizmetimizin bir ürünü – kendi yabancılaşmış özümüz - olduğunu gösterir. Ve de, artık özgürleşmeye başlamamız – artıkhükmedilmenin kendini belirlemeye dönüşebilmesi - için bu oldukça önemlidir. Fakat, aynı zamanda, bu yabancılaşma eylemi sırasında bizler, bir şeylerden mahrum bırakılmış, ezilmiş ve yönetilmişizdir. Eğer devletin bizi tanımlandırması, şekillenmiş kişilikler haline getirmesi, bizi yetiştirmesi, kendi seviyesine ve de evrensel olana yükseltmesi mümkünse, biz de bu evrenseli ortaya çıkarabilmek için köle konumundaymışçasına çalışmalıyız.

Bu nedenle yabancılaşma ve ayrıklık iki açıdan ele alınmalıdır: (1) bunlar, en sonunda, bizi özgürleştirebilir ve bize kendi yaratımız olan bir dünyada bir yuva verebilirler, ancak, (2) ayrıklığa yol açan yabancılaşma üstesinden gelinmesi gereken nahoş bir baskı ve hakimiyet eylemidir. Aslında, Hegel'e göre, sonunda ikincinin problemini çözecek olan birinci perspektiftir. Bu iki taraf birbirine yakınlaştıkça, kişiler bu yöneten ve ezen devletin kendi yabancılaşmalarından, kendi özlerinden başka bir şey olmadığını, kendilerinden başka bir şey olmadığını görerek aydınlanmış olurlar ve biz de ayrılmış devlet gücünün çöküşüne giden devrimci yolda oluruz.

II

Devlet erkinin muğlak bir ilkeden daha fazlası olabilmesi için, ki soylular, tıpkı feodalizmde olduğu gibi, keyfi bir biçimde bu ilkeye uyabilirler ya da uymayabilirler ve devlet erkinin gerçek kılınabilmesi için, bu güç, soyluların gerçekten boyun eğeceği ve itaat edeceği bir kral olmalıdır. Devlet erkinin merkezileşmesi ve modern devletin doğuşu için tam bir hiyerarşiye ve de soyluların bağımsızlıklarının sınırlanmasına gerek vardır. Böyle bir emir altına alınmanın kabulü de Kahramanca Hizmet etmektir. Devletin gerçek, evrensel bir güç olmasını sağlayan şey ona hizmet edilmesidir. Bu, aynı zamanda soyluya kişisel saygınlığını ve başkalarının saygısını da kazandırmaktadır. Buna rağmen, mutlak bir kralın varlığı da kabul edilmemektedir. Tam bir kişisel yabancılaşma olmadığı sürece, ve devletin kendisi tek erk olmadığı zaman, devlet gücünün yararına faaliyet gösteren bir Kibirli Hizmetkar (Haughty Vassal) vardır yalnızca. Bu Kibirli Hizmetkar sadece, kendi şanını ve kişisel önemini arttırmak amacıyla, devlet gücünün muğlak bir ilkesine hizmet etme eğilimdedir. Genel iyi için sadece danışılmak ve tavsiyelerde bulunmak ister. Yalnızca dışsal varoluşunu adar devlete, içsel varlığını değil. Ama aslında kendi saf benliğine yabancılaşması gerekir çünkü devlet erkinin ölümüne hizmet edilmeye ihtiyacı vardır.[VII][VIII]

Ancak devlet erki tarafından kazanılması gereken tek şey, kendisine ölümüne hizmet edilmesi değildir. İhtiyaç duyulan çok daha derin ve tam bir kişisel yabancılaşmadır. Sessizce hizmet etmenin kahramanlığı, Övgücülüğün Kahramanlığına dönüşmelidir. Mutlak bir kralın gerçekliği, soylular tarafından tanınmasına, hürmet görmesine ve kendisine övgülerde bulunulmasına bağlıdır. Dalkavuklukta, soylu "düşünmesinin saf içkin varlığına", "benliğine" yabancılaşır ve (Görüngübilim'in V. Bölümünde görüleceği üzere) bunu yapmazsa sadece bir "varsayılan varoluş" olacak bireyselliğini monarşide kurar - başka bir deyişle aşkın bir ben yoktur, ben inşa edilmelidir[IX]. "Soyluların tahtın etrafında dekoratif bir ortam gibi toplanmasıyla ve krala tahtta oturanın kim ve ne olduğunu söylemeye devam etmeleriyle" (burada Hegel'in betimlemesi çok iyidir) benlik inşa edilir. Louis, bireysel olarak, kendisinin evrensel güç olduğunu bilir.[X]

VI - PhS, 297-9 ve GW, IX, 267-8.
VII - PhS, 306-8 ve GW, IX, 274-5.
VIII - PhS, 310 ve GW, IX, 277-8.
IX - PhS, 311 (metinde italik yazılmış olanlar) ve GW, IX, 278.
X - a. g. y.

Hyppolite'in belirttiği gibi, Louis " 'L 'Etat c'est moi " (Devlet benim!) diyebilir.[XI] Birçok kişinin kendi içsel kesinliklerinden vazgeçerek, onlara yabancılaşması, onları tek bir kişide toplar [XII]. Ölüm riskine, övgücülük ve aşağılanmaya rağmen, kişiliğe tam bir yabancılaşma bir birey olarak devleti ortaya çıkarır. Soyluların yabancılaşmış, vazgeçilmiş, kaybedilmiş, alçaltılmış kişilikleri, tek bağımsız birey olan krala geçmiş, krala dönüşmüştür.

Görüngübilim'in V. Bölümünde görüleceği üzere, kişi sadece bir eylemler ve potansiyeller yığınıysa, eğer aşkın bir benlik yoksa, Hinchman'in ortaya koyduğu gibi, kişiliğin belli bir özü yoksa[XIII], o zaman benliği inşa etmenin tek yolu yabancılaşmadan geçmektedir. Hegel der ki, "kendilik bilinci – ancak ve ancak kendi kendine yabancılaştığında- tanımlanmış, gerçek bir varlığa sahip olan tek şeydir. Böyle yaparak kendini evrenselliğe çıkarır.[XIV]

Özümüzü bırakırız, içsel gerçekliğimizi bırakırız, onu, katılaşmış, gerçek ve evrensel olarak kabul ettiğimiz ve hizmet ettiğimiz bir krala yansıtırız. Böylece ilk kez, somutlaşmış bir birey ortaya koyarız. Bu kişiyi kendimize yabancılaşarak, kendimizden kaybederek, başka bir kişi haline gelerek yaratırız ama yine de bireyi yaratmış oluruz. Bu yabancılaşmayı yenmek, kişiliğimizi geri kazanmak arka plandadır. Öncelikle böyle bir kişilik inşa edilmelidir.

Mutlak bir kral böylece bir kibirli bir hizmetkar tarafindan hizmet edilen efendiden, imparatordan veya herhangi bir türde devlet başkanından ayrılır. Mutlak kral bir bireydir ve bir birey olabilmek için, Kibirli Hizmetkar'ın vermeye razı olduğundan ya da bir efendinin veya imparatorluğun kendinde bulundurduğundan çok daha fazla ve daha derin, daha içsel türden bir yabancılaşmaya ihtiyaç duymaktadır. Dahası, soylunun böyle bir kraldan – diğer kişileri tanıyacak olan tek erke sahip bireyden - göreceği tanınma, soylunun kendisini de bir birey olarak inşa edebilecek türden bir tanınma olabilir.

Ne olursa olsun, mutlak monarşi yabancılaşma, hizmet ve övgücülük aracılığıyla etkili hale gelmiştir; ancak soyluların asıl istedikleri şey (statü, ünvan, politik konum gibi) kral tarafından kabul edilerek ve kraldan aldıkları servet (mülkler) aracılığıyla kendi gerçekliklerini geri kazanmaktır. Devlet erki, soylular için saf bir tinsel ilkenin varlığı olarak görülmüştür; soylular, devletten servet ve statü istemek yerine onu tanımalı, onurlandırmalı ve ona sadakat göstermelidirler. Ancak bu tinsel ilke çok fazla reddedildiğinden ve devlet soylular arasında sadece bir servet ve statü kaynağı olarak görüldüğünden – devlet soyluların tanımasını, hizmetini ve övgüsünü satın alır. Soylular sadece evrensel olanla uyum içindeymiş gibi görünürler. Soylular bir yandan kendi isteklerine ve kendi içsel gerçekliklerine devlet erki adına yabancılaşır ve devlete hizmet edip, övgüde bulunurlarken, diğer yandan da devletten aldıkları onur ve servette kendi isteklerini saklı tutarlar. Soylular kısmen devletin evrensel gerçekliğini oluştururken, kısmen de kendi belirli çıkarları adına evrensel devlet gücünü ikinci plana atarlar.[XV]

Dahası, soylular elde ettikleri servet sebebiyle krala bağımlıdırlar ve ona minnettar olmalıdırlar. Servet – devlet erkinin sadece belirsiz bir ilke olduğu geniş araziler üzerine yerleşmiş mülkler - de ilk olarak özgürlük anlamına gelmiştir. Şimdiyse, soylular iyilikleri yüzünden krala bağımlı hale geldiklerinden ve onu övmek, onun karşısında kendilerini küçültmek, kibirlerini bir kenara bırakmak zorunda olduklarından, servet bağımlılık demektir. Soyluların kral tarafından tanınma biçimiyle birlikte varlıklarının gerçekliği çok değişken bir hal alır. Herşey, yasanın evrenselliği ve tek biçimliliği yerine, kralın kişiliğinin rastlantısallığına, o anda yapılan bir hataya, bir kaprise dayanmaktadır. Soylu için minnet keder ve asilik arasında gidip gelir. Tüm yasa, iyi ve doğru, parçalara ayrılmış gibidir. Tüm kimlik çözülür. Soylu aşağılanmış hisseder, başkaldırmak ister ve böylece Bayağı Bilinç tamamen kendini gösterir.[XVI]

Böyle bir çöküşü Moliére'in "Le Bourgeois Gentilhomme"sinde görebiliriz. Soylular ünvana, prestije

XI J. Hyppolite, Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nin Doğuşu ve Yapısı, çev. S. Cherniak ve J. Heckman (Evaston, IL: Northwestern University Press, 1974), ve, Fransızcası, Genése et structure de la l'esprit de Hegel (Paris: Aubier, 1946), 392.

XII - PhS, 311 ve GW, IX, 278.

XIII - L. P. Hinchman, Hegel'in Aydınlanma Eleştirisi (Gainesville: University Presses of Florida, 1984), 96.

XIV - Burada Baillie'nin çevirisini tercih ederim: Bilincin Görüngübilimi (PhM), çev. J. B. Baillie (New York: Harper & Row, 1967), 514 ve GW, IX, 267, Miller'ın çevirisi için bakınız PhS, 297.

XV - PhS, 312-4 ve GW, IX, 279-81.

XVI - PhS, 313-4 ve GW, IX, 280.

ve imtiyaza sahiptirler ancak perişandırlar, övgücülüğe ve bazen de güce bağımlıdırlar. Öte yandan, burjuva sınıfının serveti vardır ama statüsü yoktur. Soylular sıklıkla servet için unvanlarından etkilenmiş burjuvalara yalvarır, onlardan borç alır, hatta onları dolandırırlar. Övgücülük, bayağı dalkavukluğa yol verirken, bayağı dalkavukluk da servete gerçeklik kazandırır.[XVII]

İlk elden giden şey, kralınki de dahil olmak üzere, hamilerin itibarıdır. Soylular servet edinmek adına dalkavukluk eder ve biz de hamilerin dalkavukların merhametine kaldığını fark ederiz. Hamiler yalnızca kendilerini tanıtmak ve kabul görmek için sadaka verirler. Hamiyi aşağılamaya başlarız. Gerçek olan servettir, ünvan, statü ya da soyluluk değil. Dahası, ne tür bir efendi böyle kölelere, böyle bayağı dalkavuklara ihtiyaç duyar? Ve böyle yaltakçıların kabul görmesinden ne tür bir gerçeklik sağlanmış olabilir[XVIII]. Efendi-Köle diyalektiğinde ve Diderot'nun Rameau's Nephew (Rameau'nun Yeğeni)'ninde bunun güçlü yankılarını görürüz.[XIX]

Dünya yıkılmaktadır ve bayağı dalkavuklar da bunu görür. Hamilerin önünde övgülerde bulunurken arkalarından hakaretler yağdırırlar. Tüm kavramlar tersine dönmüştür ve saptırılmıştır, bu evrensel yalancılıktır. Burada tek ve mümkün en büyük hakikatin utanmazlık – bu hilekarlığın ve tutarsızlığın açıkça kabul edilmesi durumu- olması çok kötüdür. Hegel'in burada izlemekte olduğu yol, Rameau'nun Yeğeni'nde de dikkat çekilen bir noktadır.[XX] Doğruya ve iyiye inanan sade, basit ve dürüst akıl, her şeyi tersine çeviren karmaşık, gelişmiş ve utanmaz akıl karşısında yerinden olmuştur ve tamamen aptallık olarak görülmektedir. Herşey karşıtına dönüşür – iyi kötüye, soylu bayağıya. "Saf kültürün" göreceliğidir bu.[XXI]

Çok da büyük bir sıçrama yapmadan, çağdaş ve postmodern eğilimde hakikatin tarzla yer değiştirmesini bir açıklama olarak görebiliriz. Birçok postmodern kuramcı için hakikat başkalarını hiçe sayan şablonlaştırıcı, yıldırıcı bir güç ve hakimiyet biçimidir. Postmodern kuramcılar doğruluktan veya yanlışlıktan bahsetmezler, bunun yerine bazı görüşleri zamane veya çağ-dışı bulacaklardır sadece. "Biri gerçekten artık böyle düşünebilir mi? Bu tamamen çağ-dışı." "Ancak-ve-ancak'ın kitabını okudun mu?" "Onun modası çoktan geçti. Öyle-ve-öyle'nin kitabını okumalısın." Doğruluk ve yanlışlığın moda olmak ve demode olmak kavramlarıyla yer değiştirmesi logocentrismden (akıl merkezcilikten) kurtulma girişimi gibi görünmektedir.

Aynı fikirde olmadığımız insanlara görüşlerinin yanlış olduğunu söylemek yerine onların demode olduğunu söylemek çok daha ılımlı ve daha az şablonlaştırıcıymış gibi görülebilir. Bence, Hegel bunun tam tersini savunurdu. Moda dünyasında ya da hakikati modayla değiştiren bir dünyada, birini demode ilan etmek, sadece görüşlerinin yanlış olduğunu iddia etmekten çok daha aşağılayıcı, şablonlaştırıcı ve zorbacadır. Eğer biri görüşlerinizin yanlış olduğunu ileri sürüyorsa, bunun tam meşru yanıtı bir karşı argüman ileri sürmektir. Görüşlerinizi yanlış olmakla itham eden kişi, görüşlerinizi yanlış olmakla suçladığı için, argümanınıza yanıt vermeye zorlanabilir. Ancak biri sizi demode veya çağ- dışı ilan ederse, buna nasıl cevap verebilirsiniz? Geçerli bir argüman sunabilir misiniz? Gerçekten demode ya da çağ-dışı olmadığınızı ortaya koyabilir misiniz? Hatta, demode olsanız bile, görüşlerinizin doğru olduğunu anlatabilir misiniz? Bu sadece stilsizliğinizi daha fazla büyütüp sizi daha da çağ dışı yapmaz mı? Görünen o ki, yapabileceğiniz tek şey tüm kavramsal gardırobunuzdan kurtulmak ve yeni bir tane edinmektir, içinde ne kadar gülünç görüneceğinizin ya da hissedeceğinizin bir önemi yoktur. Buradaki zorbalık diğerininkinden hiç de az değildir, fazlası bile vardır. Johannes Fabian, aslında hayatta olmalarına, aslında çağdaşımız olmalarına rağmen kültürel toplulukları "ilkel" olarak etiketlendirmenin ne kadar anlaşılmaz ve itiraz edilebilir olduğunu göstermiştir.[XXII] Kimi insanları farklı bir zamana koyar ve geçici olarak onları sıralarız. Dahası bunu sadece "ilkel" dediğimiz kültürlere yapmakla kalmayız, bir kişiye veya bir kültüre

XVII - PhS, 315 ve GW, IX, 282.

XVIII - Bana göre Baillie burada daha anlaşılır; PhM, 539- 40 ve GW, IX, 281-2; Miller için bakınız PhS, 315-16.

XIX - D. Diderot, Rameau'nun Yeğeni, çev. L. W. Tancock (Harmondsworth: Penguin, 1966), 78, 83, 121 ve, Fransızcası için bakınız Le Neveu de Rameau (Paris: Garnier- Flammarion, 1967), 108, 116- 7, 180. Efendi-Köle diyalektiği için gereken esinin çoğu pekala bu metinden karşılanmış olabilir.

XX - PhS, 317 ve GW, ıx, 283. Diderot, Rameau'nun Yeğeni, 33-4, 111 ve Le Neveu de Rameau, 30-1, 163.

XXI - PhS, 316-9 ve GW, IX, 282-5.

XXII - J. Fabian, Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur (New York: Columbia University Press, 1983).

her "geri kalmış", "zamanın gerisinde", "çağ-dışı" dediğimizde ya da kendimizi her "en ileri", avangard olarak koyuşumuzda veya geçici öncelik vermenin böyle sayısız biçimini her kullanışımızda, bu türden geçici emperyalizmi de pekiştirmiş oluruz. Hegel'in kendisi de bundan bağımsız değildir, ancak kesinlikle geçici sıralamanın, yani modanın, hakikatten daha az ezici olduğu sanrısına da kapılmamıştır.

III

Önce kültürü ve onun temeli olan karşılıklı tanınmayı anlarız, burada R. R. Williams'a katılmak zorundayız çünkü Hegel'de bulduğumuz bir sosyal intersubjectivismdir (özneler-arasılık), idealizm değil. Sosyal özneler-arasılık birbiriyle etkileşim halinde olan birçok öznemiz olduğu anlamına gelmektedir. İdealizm ise, en azından Williams'a göre, ötekinin ontolojik aşkınlığını reddederek, tekbenciliğe (solipsism) düşer.[XXIII] Yine de, kültürde idealizmle uyum göstermeyen hiçbir şey olmadığını görmemiz gerekir, Hegel'in idealizmden anladığı da budur. Görüngübilim'in izlediği yolda öznelerin, özneler-arası açıdan birbirini tanıma yetisine ulaşabilmelerini umduğumuz öznelerin, nasıl inşa edildiğini öğreniriz. Böyle özneler bize en başından, hazır verilmez. Bunlar herhangi bir doğa durumunda kendi başlarına var olamazlar. Bunların inşa edilmesi gerekir. Böyle öznelerin ontolojik bir aşkınlığı yoktur. Ayrıca, Hegel'in idealizmi dış dünyada gerçek bir şey olmadığını, bilincim dışında ötekinin veya öznelerin olmadığını ileri sürmez. Bunun yerine, Hegel'in idealizminin "esse es intelligi" ye dayandığı anlaşılabilir. Gerçek olan, bilinç tarafından kavranmış olandır. Bireysel kişilikler sadece kültürel bir tanınma eylemi sayesinde gelişir, kavranır ve gerçek kılınır.

Tam bir idealizmle bizi inşa edecek bireyi, kendimizin inşa ettiğini görmemiz gerekir. Kralı tanıyarak ve ona hizmet ederek, kralı inşa ederiz ve karşılığında da kral bizi tanır. Burada ontolojik bir aşkınlık yoktur. Kral aşkın bir birey değildir; tebaasından bağımsız olarak var olamaz. Hükümet bir eylemler, inançlar, değerler, yükümlülükler ve idealler topluluğundan başka bir şey değildir. Kral bundan ibarettir. Kralı bir insan, bir birey, bir kişi yapan, Hegel'in dediği üzere, bunlardır, aksi taktirde kral sadece bir "varsayılan varlık" olurdu.[XXIV]

Burada inşa edilmeye çalışılan özne, liberal bireycilerin, bireysel özneden anlama eğiliminde oldukları türden bir birey değildir. Kral bir bireydir ancak aynı zamanda bizim kralımız olmak üzere tarafımızdan inşa edilmiştir. O, devlettir. Kral, görevdir. Ve biz, kralın bizi tebaası olarak tanıması ve kabul etmesi kadar, kralı ortaklaşa inşa etme eylemimiz sayesinde de inşa ediliriz. Her biri diğerini bir ulusun, bir kültürün, tinsel bir bütünün parçası olarak yapılandırır. Başlangıçta etrafta öylece duran bireysel özneler ya da kişiler yoktur. Bir doğa durumu da söz konusu değildir. Bireyler, özneler, kişiler kültürün nesneleşmeleridir. Bunlar sosyal, politik ve kültürel kurumlar, öznelerin yabancılaşmasının sonucu olan kurumlar, tarafından şekillendirilmişlerdir. Kültürel kurumlar kişilerin dışsallaşmalarının sonuçlarıdır ve bireyler de kültürün içselleştirilmesinin sonucudur. Doğa durumunda yaşayan liberal bireyler, belli bir türden kültürün hayali yaratılarıdır.

Sonuç olarak, kralla birlikte, biraz da olsa, somut ve sabit bir bireyi başarılı bir şekilde yapılandırmaya yaklaşırız çünkü bireysel eşit bilinçle aramızda herhangi bir ilişki yoktur. Kralı bizim olduğumuzdan çok daha önemli, evrensel ve güçlü olduğu için inşa ederiz. Bu da şu demektir, sadece topluca, böyle güçlü bir kurumu yapılandıracak yeteneğe sahip olabiliriz, bu da demek oluyor ki, önemli ve güçlü bir kurumun bizi tanıması bizi daha gerçek yapar. Eğer eşit kişisel özneler dışında hiçbir şeyimiz olmasaydı, bireysel öznelerimiz de olamazdı. Ve, aslında, bizden daha üstün bir şey olarak kralı inşa etmeyi durdurur durdurmaz, Rameau'nun Yeğeni'yle birlikte ona itaatsizlik eder etmez, onun bizden daha iyi olmadığını görürüz, kral yıkılır ve biz de Fransız Devrimi ile karşı karşıya kalırız.

Aslında, burada çok da önemli bir sorun yoktur. Kendimizi somut bireyler olarak ortaya koyabilmek için, kendimizi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğumuz tanınmayı bize verecek güçlü, yabancılaşmış bir tek erkli birey inşa etmeliyiz. Ancak onun kendi eserimiz olduğunu anlar anlamaz krallık da tamamen yıkılacaktır. Hegel der ki, "kendisini kavrayan kişi, kültür "basamağını" tamamlar; kendisi dışında hiçbir şeyi kavramaz ama kendisi gibi olan herşeyi kavrar, yani herşeyi kapsar, şeyleri nesnelliklerinden koparır

XXIII - R. R. Williams, Tanımlama: Öteki Üzerine Fichte ve Hegel (Albany, NY: SUNY Press, 1992), 1, 5, 255-6.
XXIV - PhS, 311 ve GW, IX, 278.

ve tüm özsel varlıkları kendi varlığına dönüştür."[XXV] Ve yine, "bunlar üzerinden egemenliğini kazanırken, bunların kendi başlarına bir gerçekliği olmadığını, eğer kendisi onlara güç vermezse bunların tamamen boş ve yararsız olduğunu da bilir."[XXVI]

Eğer aşkın bir kişilik yoksa, eğer kişiliğin belirlenmiş bir özü yoksa, eğer kişinin yapabileceği tek şey kendini desteklemek için sosyal kurumlar oluşturmaksa, o zaman kişi kendi yapımı olmayan tek bir şey olmadığını gördüğünde herşey yıkılır ve biz tıpkı Rameau'nun Yeğeni gibi, farklı tavırlar ve duruşlar içerisindeki temsili kurumların döngüsüne kapılarak parçalanmış, değişken, düzensiz, kafası karışık bir kişilikle karşı karşıya kalırız. Sosyal tekbencilik Hegel'in idealizminin sürekli yüzleşmek zorunda kaldığı bir sorundur.

Yabancılaşma ve ayrıklık da bu yüzden gereklidir. Sosyal, politik ve kültürel kurumları kendimizin yapılandırdığını görmemeliyiz. Bunların kendilerine ait otonom bir yaşamı olmalıdır. Bunların bize hükmedecek bir gücü, kuvveti olmalıdır. Dahası, diyebiliriz ki, yabancılaşmamız ne kadar fazlaysa, kendimize karşı oluşturduğumuz sosyal, kültürel ve politik kurumlar da o kadar güçlü, kapsamlı ve karmaşık olur, böylece kültürel dünyamız da daha somut, dayanıklı ve nesnel olacaktır.[XXVII]

Öte yandan, kültür dünyasından beklediğimiz şey sadece ötekilik, somutluk ve dayanıklılık değildir; aynı zamanda rahat ve özgür olmayı da isteriz. Kültür içerisinde rahat ve özgür olabiliriz çünkü kültürü biz yaratırız, ve kültürü kendi olanaklarımızı, amaçlarımızı, hedeflerimizi ve değerlerimizi su yüzüne çıkarmak ve gerçekleştirmek için, kendimize uyacak biçimde yapılandırırız.

Karşımızdaki problem bu yüzden karmaşıktır. Kültürü kendi yaratımız için onun içinde özgürleşiriz. Buna rağmen, eğer üzerimize yıkılmasını istemiyorsak, kültürün tarafımızca yapılmış olduğunu görmememiz gerekir. Bu yüzden de yabancılaşma ve ayrıklık gereklidir. Ancak bu da özgürlüğümüzü ortadan kaldıran ötekilik, hükmedilme ve bağımlılık anlamına gelir. Öyleyse yabancılaşma ve ayrıklığın da üstesinden gelinmelidir. Ancak bu da kültürün yıkılması demektir. Fransız Devrimi'ne varmak için izleyeceğimiz yol acılıdır. İhtiyaç duyduğumuz, çöküşe sebep olmadan ayrıklığın üstesinden gelmemizi sağlayacak bir yoldur.

Hegel'in sosyal dünyamızı kendimizin yarattığı ve onda rahatlayıp, özgürleştiğimiz görüşü demokratik kuramla birebir örtüşmüş görünmektedir. Yine de burada, Hukuk Felsefesi'nde daha sonra göstereceği gibi, Hegel gerçek demokrasiye direnir, bunu da kültür kuramının diğer yanı yüzünden yapar, yani, eğer sosyal kurumlarımızın kendi ürünümüz, kendi eylemimizden başka bir şey olmadığını görürsek, bu kurumlar yıkılacaklardır. Hegel Fransız Devrimi'nden derinden etkilenmiştir. Ona göre böyle bir yıkımdan kurtulmak için, dünyamızı liberal demokratların istediği gibi, yani bireysel bilinçler olarak kuramayacağımızı görmemiz gerekir. Hegel'e göre, dünyamızı, kültürel bilinç olarak bizden çok daha büyük ve güçlü olan ve bizim onu şekillendirdiğimiz kadar bizim de tarafından şekillendirildiğimiz tinsel bir bütünün bir parçası olarak kurmalıyız.[XXVIII] Ayrıca, bu dünyada bizi kendi seviyelerine çıkaracak, bizden daha güçlü yapılar olmalıdır. İnşa ettiğimiz kurumların sadece bu şekilde yıkılmaya direnecek otorite, nesnellik ve gerçeklikleri olabilir. Bu işlem Hegel'in kültürü ele alış tarzıyla başlamış ancak çoktan çökmüştür. Bireyin bir doğa durumunda da hazır bulunmadıkları doğrudur. Bunun yerine bireyler kültürle birlikte ortaya çıkmış, somutlaşmışlardır. Bireyler kültür tarafından yaratılmalarına rağmen, aşağıda da göreceğimiz üzere, kendilerini yalıtılmış, hatta neredeyse bir doğa durumunda bile var olan bireyler olarak görmektedirler. Bir tarafta kaprisli bir birey olan kral diğer yanda ise dalkavukluk sayesinde sadece şahsi servet ve statüsünü arttırmakla ilgilenen soylular vardır. Amacı sadece servet olan ve geniş politik ve kültürel tabakadan farklı ve yalıtılmış olan burjuvayla birlikte daha fazlası da kendini gösterir.

Yıkımdan kurtulmak için yapmamız gereken bir başka şey ise, yapılandırdığımız kültürel kurumların

XXV - PhS, 296 (metinde parantez içinde ve italik yazılmış olanlar) ve GW, IX, 266.

XXVI - Burada Baillie'nin çevirisini tercih ederim: PhM, 547 ve GW, IX, 286; Miller'in çevirisi için, bakınız PhS, 320.

XXVII - PhS, 206 ve GW, IX, 189.

XXVIII - Bu konuda daha fazla genişletilmiş bir çalışma için, benim Marx ve Modern Politik Kuram'ıma bakınız, (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993), 123-51.

sadece birer yanılsama olmadıklarının ayırdına varmaktır. Bu kurumlar herhangi bir biçimde olamazlar. Kurumlarımız kendileri için ve kendilerinde vardır. Gerçekten, bize biçim verecek, bizi bir şekle sokacak sınırları ve ihtiyaçları belirlemektedirler. Ayrıca, bunları inşa ederken, içlerine, henüz fark edilmemiş olan bir olanak de gömeriz. Bizim tarafımızdan yaratılmış olsa da gerçeklik her zaman olduğunu düşündüğümüzden çok daha zengin ve karmaşıktır. Yalnızca bu kurumlarla etkileşim halinde olarak, onların neler yapabileceklerini ve onlara hizmet ederek kendimizin ne olabileceğini görebiliriz. Sadece sosyal, kültürel ve politik kurumların içinde ve onlar vasıtasıyla başka insanlarla etkileşim halinde olabilir ve hem kendimizin hem de onların potansiyelinin farkına varabiliriz. Yani yapılandırdığımız tek şey kültürel kurumlarımız değildir. Karşılığında onlar da bizi inşa eder. Burada yalnızca bizim bir ürünümüz ya da bir tür ilüzyon gibi görülemeyecek bir gerçeklik söz konusudur. Kültürel kurumlarımız içinde kendimizi somutlaştırır, kendimize yabancılaşırız, ve sonunda bu kurumlar güç, kapsam ve evrensellikle birlikte bizi sosyo-kültürel varlıklar, bizi daha sonra kendi kendine gelişen bir döngü içerisinde- dönüştürebilecek olan, çok daha güçlü bir kurum içerisinde bile kendimizi somutlaştırabilecek yükselmiş bir olanağa sahip bireyler olarak şekillendirirler.

Gerçek şu ki, kültürün inşa edilmiş olması onun boş bir yanılsama olduğu anlamına gelmez. Tıpkı Tanrı'nın yapılandırılmış olmasının onun varolmadığını ya da sahte olduğunu göstermediği gibi. Yapılandırmaya karşı önyargılarımızdan, sosyo - kültürel olarak inşa edilmiş herhangi bir şeyin yanlış ya da hayali olduğu yolundaki inancımızdan, kurtulmalıyız. Bilimsel paradigmalar kültürle birlikte inşa edilmişlerdir. Bunlar yanlış mıdır? Hükümet bizim yapımızdan başka bir şey değildir. Onu kabul ettiğimiz için vardır. Her ne varsa, bizim inançlarımızın, değerlerimizin, ideallerimizin, eylemlerimizin, yasalarımızın ve kurumlarımızın birlikteliğinden başka bir şey değildir. Bu bizim hizmet ettiğimiz, uyduğumuz, inandığımız, eleştirdiğimiz, değiştirmeye çalıştığımız bir şeydir, daha fazlası değil. Devlet bir yanılsama mıdır? Hükümet sosyo- kültürel bir yapıdan başka bir şey değildir. Bu yanlış mıdır? Hatta onu başka yönetimlerle karşılaştırabilir ve diğerlerinden daha iyi olduğunu düşünebiliriz. Ben kişisel olarak sağ kanadı aşırı milliyetçi, vatanperver ve itici bulsam da, Birleşmiş Devletler'deki hükümetimizi gelmiş geçmiş en doğrucu ve en iyi hükümet olarak gören birileri de kesinlikle vardır. Kısacası, en azından teorik olarak yapılar mükemmel derecede gerçek, iyi ve doğru olabilirler. Hem din hem de devlet kültür içinde yapılandırılmış, buna rağmen bizi etkileyen, kalıba sokan, biçimlendiren, bizi olduğumuz şey yapan, karmaşık bir idealler, değerler, eylemler ve kurumlar topluluğudur.

Kendimi de içlerinden biri olarak gördüğüm inanmayanlar için çok açık bir şey olan, Tanrı'nın inşa edilmiş bir şey olduğu iddiası, birçok inanan için kesinlikle itiraz edilebilir bir iddiadır ve inanmayanlar kadar inananlar da genellikle yapısalcılığın ateizme işaret ettiğini düşünürler. Bu, Hegel'i anlamamızı imkansızlaştıracak çok ciddi bir hatadır. Tanrı'nın inşa edilmiş olduğu iddiası inanç ya da inançsızlık açısından tamamen tarafsızdır – aslında, Tanrı'nın varlığı sorusuyla da hiçbir ilgisi yoktur. Tanrı'nın insanlar için bir anlamının olabilmesi için, bir inanan bile Tanrı'nın inşa edilmesi gerektiğini kabul etmelidir. Her kültür, Tanrı'sını kendisi için anlaşılabilir kılmak için, onu ortaya koyacak dili, kavramları, eylemleri ve kurumları bulmak zorundadır. Bir inanan, Tanrı'nın bu işlemin her hecesine, virgülüne, her aşamasına katıldığını düşünse bile bu gerçektir. Hegel tam bir inanandır ancak yapısalcılığının inancıyla ters düştüğünü hiç belirtmemiştir. Ciddi bir dinsel inanca sahip olan hiç kimse, örneğin, yaradılışın, Yaradılış Kitabı'ndaki betimlemesine kesinlikle, harfi harfine uyarak gerçekleştiğini düşünmez. Hiçbir insan dili bunun aslında nasıl gerçekleştiğini tarif edemez. Belli bir kültürde ve belli bir tarihsel dönemde inananlar, gerçekte ne olduğunu biraz olsun anlamalarını umarak, insanlar için bir anlamı olabilecek bir hikaye anlatmak zorundadırlar.

Öte yandan, inanmayan biri yapısalcılığı inançsızlıkla tam bir uyum içerisinde görebilir. Bunun mantıklı olabilmesi için, inanmayanların, açık bir biçimde, herhangi bir kültürün, Tanrı olsa da olmasa da, kendi Tanrı'sının bir ürünü olduğunu kabul etmesi gerekir. Herhangi bir Tanrı olmasa bile, bir kültürün geliştirdiği dinsel dil, kavramlar, değerler, eylemler ve kurumlar bir süre sonra ona dönecek, onu derinden etkileyecek, kalıba sokacak, en azından belli açılardan bu kültüre yarar sağlayacak, onu geliştirecek ve daha iyi bir hale getirecektir. Üstelik bu durum son inanandan çok sonraları bile ortaya çıkmaya devam edebilecektir.

IV

Görmüş olduğumuz gibi, Görüngübilim'in VI. Bölümü bireyselliğin gelişimi ile ilgilidir. Hegel'in anladığı şekliyle bireysellik, geleneksel liberalizmin anladığı bireysellikten ayrılmalıdır. Liberal bireyselcilik, bireyi kültüründen bağımsız ele almakta ya da bireyi kültürün önüne koymaktadır. Bireyler zaten (kimilerine göre bir doğa durumunda) burada ve verilmiş olarak düşünülmüştür. Öte yandan, Hegel için bireysellik kültür tarafından üretilmekte, kültürün içinden doğmaktadır, insanlar en başından beri kültürel bir dünyaya kök salmıştır. Tarih içerisinde geldikleri yer kültürün gelişimiyle ve onların bu kültürel gerçeklikte somutlaşmalarıyla ilgilidir. İnsanlar kültürel kurumlarını yaratır, onlara hizmet eder, onlar için çalışır ve kültürel kurumları da onları kalıba sokar, şekillendirir ve birer birey olarak onları yaratır. Bireyler kültürlerini alırlar, onun üzerinde çalışırlar ve ortak kültürel dünyada bunun karşılığını alırlar. Değişmiş bir kültür değişmiş bireyler üretir ve değişmiş bireyler de kültürlerini dönüştürürler. Bireyler yalıtılmış, boş ve atomik birimler değil, kültürel açıdan zengin, dolu ve karmaşık varlıklardır. Onlar bir kültür içinde yapılandırılmış, eğitilmiş ve geliştirilmiştir, yani bireyselleştirilmiştir.

Bireylerin var olmak için kabul edilmeye ihtiyaçları vardır. Tanıyan ne kadar gerçek, güçlü ve önemli olursa, tanınmış birey de o kadar gerçek ve önemli olur. Liberal gelenek, bireylerin zaten var olduğunu ve bundan sonra da tek başlarına bırakılabileceklerini düşünerek, bireyin inşa edilmesi açısından gerçek bir hata yapmaktadır. Tarih içindeki gerçek bireylerin davranışları da bu ilkeyi yalanlamaktadır. Onlar kendi istekleriyle bir araya gelmiştir ve hep birlikte hizmet edebilecekleri güçlü kurumlar kurmayı kararlaştırmışlardır. Liberallerin düşünebileceği gibi, başkalarını ikinci plana atması, aşağılaması ya da ezmesi için değil de kendilerini önemli kılacak olan kabul edilmeyi onlara verebilmesi için kendilerinden daha önemli bir gerçeklik yaratmışlardır. Hegel'in tüm bunları göstermek için, Fransız monarşisinin inşasından ve XIV. Louis ile birlikte çöküşünden daha iyi bir örnek bulabileceğinden şüpheliyim. Kralı kral yapanlar ve ona hizmet edenler bu sayede gerçek ve önemli olmuşlardır. Ve sonunda tüm eylemlerinin özünün kişisel çıkarlara dayandığını gördüklerinde, herşey yıkılıverir.

Sanırım, doğrunun iyinin üstünde tutulması yönündeki liberal görüşle bağlantısı içinde bu konu üzerinde biraz daha yoğunlaşabiliriz. Hukuk Felsefesi'nde Hegel, bence, bunu sivil toplum için bir ilke olarak kabul edebilirdi. Buna rağmen Hegel, iyinin doğrudan önce geldiğini, önceliğin değişmesinin ayrıca bir mesele olduğunu ve aslında çok daha derin olan anlamın önemli bir kısmının liberal gelenek tarafından yitirildiğini düşünmektedir. Liberallerin yaptığı gibi doğrunun iyiden daha ön planda olması gerektiğini söylemek, bireylerin iyi ile ilgili kendi kavramlarını seçmekte özgür olduklarını söylemektir. Ama Hegel, bireylerin gerçekten ve eksiksiz bir şekilde kendi iyilerini seçeceklerini düşünmez, en azından eylemi liberaller gibi anlama eğiliminde değildir. Hegel, bireyleri kişisel tercihleriyle yargılamayı istemez; ancak liberal modanın sınırları içerisinde seçilmiş bir iyinin de yeteri kadar iyi olamayacağını düşünür. Hegel'e göre diğer her şey gibi, iyi de inşa edilmelidir. Liberaller, iyilerin de, tıpkı bireyler gibi, öylece hazırda durduklarını düşünmeye yatkındırlar. Hazır haldeki bireyler yine hazır haldeki iyilerden hangisini isterlerse onu seçerler. İyiyi inşa etmek çok daha karmaşıktır, çünkü onu sadece biz kurabiliriz.

İyiyi nasıl kurarız? Hegel'e göre yapmamız gereken şeylerden bir tanesi, onu değerli bir şey haline getirerek, kendimizin üzerine çıkarmaktır. Nesnel bir değerinin olabilmesi için önemli, gerçek, kutsal veya tanrısal bir şey olmalıdır. İyinin iyi olarak deneyimlenebilmesi için ve bizim için gerçek bir iyi olabilmesi için bir kapsama, derinliğe ve anlama sahip olması gerekir (kurulmuş bir şeyin artık bir var olmayan, bir ilüzyon, sahte bir şey vs. olmasının imkansız olduğunu tekrarlamak gereksiz olmalı) . İyilerin kurulmasının ardından, doğrunun iyinin yerini almasında ve bizi özgürce iyilerimizi seçmeye terk etmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bunu iyi kurulmadan önce yaparsak, ve yaptığımız şeyin farkındaysak, bu, inşa edilecek iyi için hoş olmaz. İyiye hizmet etmeli, kendimizi ona adamalı, onun içinde erimeli, onun sayesinde kendimizi yüceltmeliyiz. İyi, bizim onu özgürce ve bireysel olarak seçmemizin üstünde olmalıdır. Ayrıca, böyle iyiler tek tek bireyler tarafından kurulamaz, kültürler toplumlar tarafından oluşturulurlar. İçindeyken bunu söyleyemesek bile, bu işlem bireyselliği, öznelliği, özgürlüğü ya da seçimi ortadan kaldırır. Sonuç olarak iyilerimizi kendimiz yaparız. Yani iyimizin yıkılmaması bizim onu kabul etmemize bağlıdır. Aslında çağımızda artık bir değeri kalmamış olmasına rağmen, mutlak monarşinin doğuşu üretilmiş böyle bir iyi için mükemmel bir örnektir. Sonunda yıkıma maruz kalması hem bir kayıp

hem de bir kazançtır. Bireyler kendilerini bulundukları yerden daha yukarıya yükseltebilecek bir güç kaybetmişlerdir. Tıpkı, Rameau'nun Yeğeni'nin patronunu bir alçak olarak görmesine rağmen, böyle bir patronun emrinde olmayı uygunsuz bulmaması gibi.[XXIX] Öte yandan, buradaki kazanç bireylerin artık kendilerinden ayrılmış, onların üstüne ve dışına çıkmış, onlara yabancılaşmış özsel gerçekliklerini aramak adına devlet karşısında kendilerini ikinci plana atmak zorunda olmamalarıdır. Devlet yıkılır ve birey de bu özsel gerçekliğini geri kazanır. Ancak, bu özsel gerçekliği bulunduğu noktaya yükseltmiş olan da yalnızca evrensel, güçlü ve mutlak devlettir. Ayrıca devlet yıkıldığında bireyler çok daha gelişmiş olan özsel gerçekliklerini geri kazandıklarında ne yapar? Aynı işleme daha yüksek bir seviyeden tekrar başlarlar. Hatta, hizmetinde, olduklarından daha yükseğe ulaşabilecekleri, daha yüksek bir iyi, saf bir gerçeklik, daha büyük bir güç inşa ederler. İnanca dönerler ve bir Mutlak Varlık yaratırlar.[XXX] Böylece kültür çöküntüyle birlikte yok olup gitmez. Bireyler yetiştirilmiştir; ufukları genişlemiştir; güçleri gelişmiştir; evrenselliğe yükselmişlerdir; daha büyük bir kapsama ve derinliğe ulaşmışlardır. Mutlak kral yıkıldığı zaman, ondan daha büyük bir şey – bir Mutlak Varlık - yaratmaya karar vermişlerdir.

Bu köleliğin özgürlüğe, birçok liberalin kabul edeceğinden daha fazla yakın olduğunu anlamamız gerekir. Sonuç olarak, tekin - kral ya da Mutlak Varlığın - ortaya koyduğu ilke artık bağımlılık olarak görülemez. Onu biz yaparız. O bizim kendi özümüzün nesnelleşmesi, yansımasıdır. Burada hür iradenin kendini göstermesi daha fazla olanaklıdır.

Bu şekilde kültür özgürlüğün daha önemli bir öğesini ortaya koyar. Kültür içerisinde kendinize en doğru gelen şeyi inşa eder ve tanımlarsınız. Dönüştüğünüz şey artık ötekilik veya bağımlılık değil, bir tür kişilik ifadesi ve hür iradedir. Örneğin, boyun eğme eylemini düşünelim. Bir kültür – bizimki de olabilir; böyle bir eylemi bağlayıcı, alçaltıcı ve özgür - olmama durumunun bir ifadesi olarak görebilir. Ancak bağlanma kültürünüzün temel eylemlerindense, kültürünüzü onunla tanımlıyorsanız, burada herhangi bir bağımlılıktan bahsetmeye hiç de gerek yoktur. Yönteminizle gurur duyabilirsiniz. Bu, bağlandığınız ve sizin bağlılığınıza zarafet, incelik ve kıymetle karşılık veren kişiye sadakatinizi gösteren bir kendini ifade etme biçimi olabilir. Dürüst bir amire yakışır biçimde saygı göstermek aynı zamanda kişisel itibarın da bir ifadesidir. Ünlü tez hocalarına düşkünlükleri sayesinde kendi kimliklerini yaratan ve kendilerini gerçekleştiren mezun öğrencileri hepimiz biliriz. Öte yandan, üstlere gösterilen saygının bir başka biçimi daha vardır ki bağımlılık çok da derin olmadığı için bu saygı ustaca bir saygısızlık ifadesine bile dönüşebilir. Ya da haddinden fazla derin bir bağ ironik bir şekilde ötekinin amirliğini yıkabilir. Samurayın kılıcını çekmeden önce eğilerek selam vermesinin herhangi bir altlığı simgelediğini düşünen kişi kültürün gerçekliğini tek kelimeyle anlamamış demektir.

Herhangi bir açıdan, birinin kültürünü kurumlarıyla birlikte tanımlamak, özgürlük için hem önemli hem de gerekli boyutlardır. Öte yandan, bunun bizi özgürleştirmeye yetmeyeceği de aşikardır. Sonuç olarak, birçok türden gerçek bağlılıklar her kültürde bulunabilir ve kendi belirlenmiş rolleriyle, o kültürün içinden herhangi birinin tanımlayabileceği kadar sağlam bir şekilde, kültürü tanımlayabilir. Böyle baskı biçimlerinden de kurtulmak gerekir. Rasyonel ve evrensel yasalara ihtiyaç vardır. Fransız Devrimi'nden sonra, devletin yürürlüğe koyduğu yasalar, genel isteğe ya da kategorik buyruğa uyan, çok daha rasyonel yasalardır. Bir noktada zorlama veya baskı olarak ortaya çıkabilecek şey, evrensel ve rasyonel yasalarla uyum içerisinde, hür iradeye bürünmüş yurttaşların inşa edilmesi ve disiplin altında tutulması olarak görülmelidir. Tam kendilik bilincinin ya da farkındalığın temel yapı taşı hala kayıptır. Ancak bu kendilik bilincini kazanırsak, yüksek iyilerimizi yapanın kendimiz olduğunu görürsek, herşey yıkılır ve bizim, kendimizi aşmamızı sağlayacak hiçbir şey kalmaz elimizde.

Esasen kültürel varlıklar, kültürü şekillendirmiş ve kültür tarafından şekillendirilmiş varlıklar olmamıza rağmen, kültürümüzün bizi yalıtılmış bireyler olarak biçimlendirmesine izin vermişizdir. Her birimize otonom bir otorite olarak akıl ve faydalı bir biçimde yönetelim diye de bize karşıt, özgür bir dünya verilmiştir. Ayrıca, bireysel otonomiye ve rasyonel refleksiyona (düşünüm) dayanan bir etik, bir uç Moralitat (ahlaksallık), inşa etmiş bulunmaktayız. Hegel'e göre çok fazla yol aldık.

XXIX - Diderot, Rameau'nun Yeğeni, 49, 70-1, 83, 85-7 ve Le Neveu de Rameau, 56-7, 95-6, 116-7, 118-21.
XXX - PhS, 319-28 ve GW, IX, 285-292.

Hegel, modern dünyada kazanılmış bireyselliği kaybetmeden, Sittlichkeit'a (törellik) geri dönmeyi ister. Fransız Devrimi'nde kazanılmış olan otonomiyi, otoriteyi ve evrenselliği, hatta, tahminimce, Rameau'nun Yeğeni'nin kişiliğine ait kimi kendine has ve eksantrik kısımları da korumak ister. Hegel, bireylerden, kültürel köklerinden, dünya ile arasındaki karmaşık bağlantılardan, ötekilerle kurulan ilişkilerin dolambaçlı ağlarına gömülmüşlüğünden haberdar olmaları için, bireyselliklerini anlayacak duruma gelmelerini ister. Hegel, bu şekillerin ve formların kaynağı olan, bireyselliğimiz üzerinden ifade edilen ve yine bireyselliğimiz olarak somutlaşan ve bizden çok daha büyük olan bir şeyin gerçekten var olduğunu görmemizi ister.

Bu ideoloji birey olmaktan ne anlar, bireyler tarafından inşa edilmiş bir monarşiye ya da kendisi de bir birey olan krala kim inanır? İnanan bireyler tarafından inşa edilmiş bir cennete kim inanır? Ve, Hegel bizi, somut ve evrensel yasalara dayandığını iddia eden bireysel bir akla inanmak için çok da iyi nedenlerimiz olmadığına inandırmaya çalışır. Kendini sadece bireylerde bulunan bir şey olarak ele alan, sadece bireylerin saf, somut ve genel olanı arayışıyla kendini ortaya koyabilecek olan ve çok daha geniş bir kültürel gerçekliğin bir ürünü ve ifadesi olduğunu kabul etmeyen akıl yıkıcı olacaktır. Bu akıl, kültürel kökenini inkar eder, karmaşık bir ilişkiler ağına gömülmüş olduğunu kabul etmeye yanaşmaz, inkar ederek bundan kurtulamadığında ise onu bir hizip, saf, somut ve genel olandan kopmuş bir parça olarak görür. Ve tabii ki, karar veren sadece bireylerdir, hizipler değil. Hizipler somut ve evrensel olanı aramazlar, bunu yalnız düşünen bireyler yapar. Hizipler, aklın üstünlüğünü koruması isteniyorsa kökünün kazınması, yok edilmesi gereken şahsi çıkarlarca yönetilirler. Akıl hem bireysel hem de evrensel olduğu iddiasındadır. Akıl bireylerin zihinlerinde yer alan bir şeydir ve dışarıdan bağlayıcı herhangi bir şeyden etkilenmemelidir. Daha açık ifade edersek, bu sonuç çıkarma yeteneği güya bize hepimizin üzerinde hemfikir olması gereken, evrensel yasalar verecektir. Buradaki sorun şudur; yasalarımızın ne kadar evrensel ve genel olmasını istiyorsak, tek biçimliliğe ve homojenliğe o kadar yaklaşmamız gerekir. Aynı zamanda, bireylerin birey olduğunda ne kadar ısrar edersek, o kadar ters yönde hareket etmeli, tek biçimliliğe direnmeli, farklılığı ve özel olmayı o kadar teşvik etmeliyiz. Hem bireysellikte hem de evrensellikle ısrarcı olmak, evrenselin önünde sonunda bireye baskı uygulayacak olması demektir. Bireylerin tüm kişisel ilgilerini bir kenara bırakmaları gerekecektir. Ya farklılıklarını kendiliğinden bırakacaklar ve somut ve de genel olanın içinde eriyecekler ya da önünde sonunda baskı ve şiddetle karşı karşıya kalacaklardır. Eğer evrenseli kabul ettirmekten kaçınır, bunun yerine karmaşık birliklere, benzer ilgilere sahip gruplara, ailelere, kabilelere, şehirlere sınıflara, vb. dayanan topluluklara yönelmeyi denersek, ne yeterince kapsamlı bir anlaşmaya ne de evrenselliğe ulaşırız. Eğer hem evrensellikte hem de bireysellikte ısrar edersek terörle karşı karşıya kalırız.

Postmodernistler arasından Foucault'nun tarihsel çalışmaları, Görüngübilim'in VI. Bölümü ile aynı zemine dayanır, ancak Hegel'in çalışmalarından çok daha detaylı olduğunu da kabul etmek gerekir. Foucault, Hegel gibi - tımarhaneler, hapisaneler, klinikler, ceza ve cinsellik gibi – birçok farklı kurum üzerinde çalışmasına rağmen, çoğu zaman erken dönem modern Fransa'sında yoğunlaşır ve kimi zaman da antik dünyaya kadar geri gider. Ayrıca her ikisi de modern kültürel kurumların inşa edilmesini ve bu kurumların bireyi inşa etmesini anlamaya çalışmışlardır. Dahası, Foucault önce yasaya veya sadece yasaya, hükümdarlığa ve devlete odaklanmayı reddederken,[XXXI] Hegel de Foucault gibi güç, disiplin ve hükmedilmeye yoğunlaşmıştır ve her ikisi için de ahlakın, bilginin ve bireyselliğin gelişimi güçten, egemenlikten ve yabancılaşmadan ayrı düşünülemez. Hegel, gücün sadece olumsuz, tüzel ve engelleyici değil, aynı zamanda yapıcı, düzenleyici ve pozitif olduğu konusunda Foucault'ya katılabilirdi.[XXXII]

Hegel için dışarıdan idare edilen biçiminde başlayan şey içselleşmiş ve bir disiplin haline gelmiştir. Daha sonra, devletin daha evrensel ve rasyonel olmasıyla, bu disiplin rasyonel hür ifadeye yani özgürlüğe dönüşmüştür. Foucault bunu kabul etmeyecektir.

XXXI - Özellikle bkz, Disiplin ve Cezalandırma: Hapisanenin Doğuşu, çev. A. Sheridan (New York: Vintage, 1979), 26-7, ve, Fransızcası, Surverller et punir; Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1975), 31-2. Cinselliğin Tarihi: 1. Cilt: Bir Giriş, çev. R. Hurley (New York, Vintage, 1980), ve, Fransızcası, Historie de la sexualité 1: La Volenté de savoir (Paris: Gallimard, 1976), 112- 120.

XXXII - Özellikle bkz. Disiplin ve Cezalandırma, 23- 31, 224 ve Surveiller et punir, 28- 35, 225- 6. Ayrıca, The History Of Sexuality: Volume I, 3- 35, ve Historie de la sexualité 1, 9- 49.

Aslında, evrenselliği doğuran ve fikirleri ya da beklentileri bir araya toplayan, kültürel kurumların her kavramı, İngiliz liberal geleneğine bağlı Isaiah Berlin'den Foucault'ya ve kıtasal postmodern geleneğe bağlı diğerlerine kadar, birçok çağdaş kuramcının hepsi için itiraz edilebilir bir hal alır.

Örneğin, Caputo, bireyselleştirme yönetimiyle mücadele etmemiz gerektiğini söyler. Bireyin ne olması gerektiği bizi ilgilendirmez. "Biz kimiz?" gibi sorulara kimse cevap vermemelidir. Oldukça açık fikirli olmamız gerekir. Tanımı ve tanımlanmayı reddetmeliyiz. Birey ile ilgili tüm olumlu kuramları reddetmeli ve tek bir olumsuz fikre tutunmalıyız. "Hangi şekilde olursa olsun bireyin tarihsel olarak inşa edildiği doğru değildir; ancak alternatifler ne olursa olsun bir şekilde kurulmuş olduğumuz doğrudur."[XXXIII] Kendimizi aklı başında ve normal kişiler olarak sayarken, 'diğerlerini', 'ötekileri 'deli' olarak sayarız. Ve böylece deli bize gerçeği anlatır.[XXXIV]

Hegel'in bu fikre tamamen karşı olduğu söylenemez. Zaten Hegel, 'deli' Rameau'nun bize kendimiz hakkındaki gerçeği söyleyeceğini kabul eder.[XXXV] Ancak Caputo, Görüngübilim'in VI. Bölümünü oldukça anımsatan bir biçimde bir uçtan, bilincin ilk özne detaylı bir kral inşa ettiği daha sonra da onu baskıcı ve aşağılık bularak tüm kültürü yıkıp, dine sığındığı diğer uca atlamaya çalışır. Sonra dini de aptalca, bağnaz ve zorbaca bularak dine saldırır ve rasyonel bir devlet kurmayı dener. Sonra böyle bir devleti yıkıcı ve teröristçe bularak, onu terk eder ve sonraki aşamada dine geri döner. Tüm bu süreçlerde kesinlikle açık olması gereken bir şey varsa, o da bir egemenlik şeklinin geri çevrilmesi ya da elenmesi, bir sonraki egemenlik şeklinin ondan daha kötü veya onun kadar kötü olmayacağını garanti edemez.

Tamamen açık fikirli olmak ve kökten farklılıkları kabul edebilmek için bireyin, insanın veya vatandaşın baskın tüm kavramlarını reddetmek hiç bir işe yaramayacaktır. Bir tek problemden bahsetmek adına, bu durum, ırkçıların, gerçek vatandaşlar, belki de gerçek insanlar bile olmayan kişiler yaratmalarının önünü açardı.

Buna verilecek postmodern cevap şu olabilirdi: bir idarenin ya da bir ırkçının olması gerekmez, bireyin tüm kavramlarına karşı koymalıyız. Tarihsel olarak, Hegel bunun çok da gerçekçi bir strateji olduğunu düşünmeyecektir. Tarihsel olarak insanoğlunun bunun tam tersini yaptığı gözlenmiştir. Onlar kendilerini tanımlayacak, düzenleyecek ve bireyselleştirecek güçlü kurumlar oluşturmaya çalışmışlardır. Ve eğer bu kurumlar yıkılırsa, yenilerini inşa ederler. Öncelikle mutlak monarşiyi kurmuşlardır. O yıkıldığında da Mutlak Varlığı. O yıkıldığında ise, mutlak bir rasyonel devlet kurmuşlardır. Delilerin, kendilerini deli olarak kuran klinikleri inşa ettiklerini düşünmek pek de mantıklı değildir – böyle bir işleme herhangi bir açıdan ortak olduklarını söylemenin mantıklı olmaması gibi.[XXXVI] Ancak oldukça açıktır ki monarşi, din ve devlet, taraflarından inşa edildikleri bireyler kadar o bireyleri inşa etmemiştir.

Bireyler kültürel kurumlarını hangi açılardan kurmuş olurlarsa olsunlar, onları bilinçli olarak kontrol etmedikleri ve onları yönlendirmedikleri de doğrudur. Kurum bir kez yerleştiğinde üstesinden gelmesi çok zor olan bir eylemsizlik kazanır. Ancak bireylerin inşa ettikleri kurumlardan herhangi bir kazancının tanım, düzen, gerçeklik olmaması anlaşılır değildir, aksi takdirde böyle kazançları kendisinde bulunduran egemenlik altına girmeyi seçmezlerdi. Ya da burada kapsam için söylememiz gereken onun öyle olduğudur, Hegel onu aydınlatarak çok etkileyici bir iş yapmıştır. Aslında, Hegel'in şeylerin bu boyutunu aydınlatarak, aslında birçok açıdan kendisinden daha karmaşık ve sofistike olduğu su götürmez olan Foucault'dan daha etkileyici bir iş çıkardığını söylemeliyim.

XXXIII - J. Caputo, "On Not Knowing Who We Are" in Foucault and the Critique of Institutions (Foucault ve Kurumların Eleştirisinde "Kim Olduğumuzu Bilmemek Üzerine"), ed. J. Caputo, ve M. Yount (University Park: Penn State University Press, 1993), 251.

XXXIV - Caputo, 237.

XXXV - PhS, 317- 8 ve GW, IX, 283- 4.

XXXVI - Örneğin, bkz, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (Çılgınlık ve Uygarlık: Akıl Çağında Deliliğin Bir Tarihi), çev. R. Howard (New York: Vintage, 1965), 275- 6 ve, Fransızcası, Folie et déraison; historie de la folie a l'age classique (Paris: Librairie Plon, 1961), 609- 10.

Korku Siyaseti: Hegel'in Hobbes'a Tinin Görüngübilimi'nden Yanıtı

Brent Adkins
Çeviri: Sibel Kibar

Hegel ve Hobbes ilişkisi Hegel felsefesi için bir tartışma konusudur. Hegel'in eserlerine üstünkörü baktığımızda Hegel'in Hobbes'tan düzenli bir şekilde bahsetmediğini görürüz. Özellikle, Hegel'in Tarih Felsefesi Dersleri'nde Hobbes'a değinmeleri, Hobbes'un çağdaşı Descartes ve hemen hemen çağdaşı olan Spinoza üzerine yaptığı tartışmaların yanında devede kulak kalır. Bu durum Hegel'in felsefe tarihini sadece düşüncenin kendinin farkında olma serüveni olarak görmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Hobbes'un bu süreçte, yani düşüncenin kendini tanımasında, önemli bir rolü olmadığı sonucunu da çıkartabiliriz. Ancak bence böyle bir sonuç hatalıdır. Buna karşın ben Hobbes'un betimlediği korku ve iktidar arasındaki ilişkinin Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde önemli bir yer teşkil ettiği kanısındayım. Daha net olmak gerekirse, Tinin Görüngübilimi, Hobbes'un korku ve iktidar ilişkisine dair yaptığı açıklamaya bir yanıt olarak okunabilir. Hobbes'un iktidarın tek dayanağı korkudur savına karşın, Tinin Görüngübilimi siyaseti korku üzerinde temellendirmeden tanımlar ve siyasetin gelişimini açıklar.

Hegel ve Hobbes'ta bahsi geçen korku herhangi bir korku değildir. Hegel'in sıklıkla "mutlak köle ve efendi" olarak bahsettiği ölüm korkusudur. Makalenin bundan sonraki kısmında, ölümün geçtiği pasajlara bakmak ve her bir ilerleme durumunun, ölümün zorlayıcı rolünü aşarak gerçekleştirildiğini göstermek istiyorum. Tinin Görüngübilimi'ndeki her bir gelişme aşamasında ölüm doğal bir olumsuzlama olmaktan ziyade, tinsel bir olumsuzlama olarak yeniden kurgulanır. İlerleme, toplumsal alandaki ölümün zorlayıcı rolünün sınırlandırılmasıyla gerçekleşir.

1 | Ölüm kavramı

Ölüm kavramı, Tinin Görüngübilimi boyunca sürekli bir gelişir. Hegel'deki ölüm kavramını inceleyebilmek için, Tinin Görüngübilimi'nde Hegel'in ölümle[1] iki karşılaşmayı anlatışına kısaca değineceğim. Bu karşılaşmalardan ilki, iki öz-bilincin tanınma için mücadele vermeleri, ikincisi ise köle-efendi diyalektiğidir. Sonra ölümle bu karşılaşmalara daha detaylı bir şekilde yer vereceğim.

Tinin Görüngübilimi'nde Hegel ilk önce ölümü 'doğal yadsıma' olarak tanımlıyor. 'Nasıl yaşam bilincin doğal ortamıysa yani mutlak yadsıma olmaksızın bağımsızlığıysa, ölüm de bilincin doğal yadsımasıdır yani bağımsızlaşmadan bilincin yadsınmasıdır'.[2] Ölümle ilgili bu ilk tartışmada, Hegel ölümü yaşamın karşısında konumlandırıyor: yaşam 'mutlak yadsıma olan ölümden bağımsızlıktır' ve ölüm 'yaşamın sunduğu bağımsızlık olmaksızın yadsımadır'. Yaşamın ve ölümün bu nitelemelerine, Hegel bir de 'doğal' sıfatı ekliyor: yaşam 'bilincin doğal ortamı' ve ölüm 'bilincin doğal yadsımasıdır'. Ardından Hegel için

1 3:149/§188. Tinin Görüngübilimi'ndeki ölümün rolü üzerine yazın epey geniştir. Bu konuyla ilgi genellikle Kojève'in G.W.F. Hegel: Critical Assessments, Vol. II, tr. by J. Carpino, (Routledge: London, 1993), adlı eserindeki 'The Idea of Death in the Philosophy of Hegel,' 311-58, kısmına bakılabilir. Aslen Appendix II'de basılmıştır, Onun Introduction à la lecture de Hegel (Paris: Gallimard, 1947), 527-73, kitabındaki 'L'Idée de la mort dans la philosophie de Hegel,' makalesine dayandırılmaktadır. Kojève'in odaklandığı nokta Tinin Görüngübilimi'nden daha geniştir, insan doğasının yadsınması yani ölümün gücü, Tanrı'nın varlığının olumluğuyla uzlaşmaz. Sonuç olarak, Hegel'in ölümle ilgili tutumu, Kojève'e göre, Tanrı'nın ve insanlığın birbirlerinden ebediyen yabancılaşmasıdır. 'Hegel, Death and Sacrifice,' G.W.F. Hegel: Critical Assessments, Vol. II, tr. by J. Strauss, (Routledge: London, 1993), 383-99, adlı makalesinde Bataille Kojève ile aynı şekilde düşünür. 'Man, God, and Death in Hegel's Phenomenology,' Philosophy ve Phenomenological Research 42, 1981: 183, adlı makalesinde John Burbidge benim yaklaşımıma benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Tanrı ve insanlık arasındaki uzlaşma için ölümün zorunlu ön koşul olduğunu söyleyerek, kendisini tamamen Kojève'in (ve dolaylı olarak da Bataille'ın) karşısında konumlandırmaktadır. M.J. Inwood da 'Hegel on Death,' International Journal of Moral ve Social Studies 1, 1986: 109-22, makalesinde açık bir şekilde Kojève'e karşı çıkmıştır. Ayrıca, Kojève'in Hegel yorumuyla doğrudan ilgili olmayan bir makale de Philibert Secretan'ın 'Le thème de la mort dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel,' Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 23, 1976: 269-85, adlı yayınıdır. Köle-efendi diyalektiğini, terörü ve Tanrı'nın ölümünü kullarak, Hegel'i ölümün değil, yaşamın, ilerlemenin ve aklın evrimici filozofu olarak tanımlar. Burada benim amacım Kojève karşıtı bir yerde durmak değil. Ancak, Hegel, ölüm, ve Kojève çağrışımları arasında, Kojève'in temel noktasına değinmeden ve kendimi ondan nasıl ayrıştırdığımı ifade etmeden edemezdim. Kojève'in tam tersine, ölümün yadsıması insanlık ve Tanrı arasındaki derin uçurumun üzerine köprü kurulamazlığını göstermez, ama birinin diğeriyle nasıl bağlantıda olduğunu gösterir.

2 3:149/§188.

önemli olan kısma geliyoruz; ölümle ilk karşılaşma. Bu karşılaşma aynı zamanda, bağımsızlık, yadsıma ve bu ilişkinin 'doğal' olarak nitelenmesi kavramlarıyla da ilişki içindedir.

Hegel için 'doğal' terimi 'tinsel' terimine karşıttır. Hegel Tinin Görüngübilimi'ndeki görevinin, bilincin kendi doğal ortamından tinsel ortamına doğru gelişimini izlemek olduğunu söyler. Bilinç geliştikçe daha az doğal, daha çok tinsel olur. Doğaldan tinsele bu geçişin ayırt edici özelliği bilincin dışsal ilişkilerinin içsel ilişkilerine geçişinin kapsanmasıdır. İçsel ilişkilerin kapsanması bizi burada ölümün kapsanması bakımından ilgilendirir. İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, bilinç, ölümü bilinç halindeyken kapsayamayacağını keşfeder. Bilinç ölümle dışsal olan ilişkisini içsel hale getirebilmek için, bir toplum olmak zorundadır. Ölüm ilk bakışta bilince, kendi gücünün tamamen dışında bir şeymiş gibi görünür. Bu bakış, bilinci geliştirmekten ziyade, ona zarar verir. Ancak aynı zamanda, ölüm kaçınılmazdır. Bilinç ölümden kaçamaz. Bu doğal yadsıma ile başa çıkmanın bir yolunu bulmak zorundadır.

Bu noktada Hegel'in kendisini Hobbes'tan ayırmaya başladığını görüyoruz. Tarih Felsefesi Dersleri'ndeki Hobbes tartışmasında Hegel, insan doğasına ve devletin yapılanmasına cesur bakışı nedeniyle Hobbes'u över. Özellikle, Hobbes, bilincin doğal tabiatından, krallara yaraşır özgürlük ve edilgin boyun eğme ilkelerini türettiği için övülür. Hobbes'un doğal başlangıç noktası tartışması, yukarıda Tinin Görüngübilimi'nde gördüğümüz "bilincin doğal ortamı" ifadesinde tersine döner. Hegel için, bu noktada Hobbes'un gücü aynı zamanda onun en büyük zayıflığıdır. Hobbes bizim hayvansal tabiatımızın ötesine geçemez. Sonuç olarak Hobbes'un siyaset kuramı, bizim en büyük gücümüz olan özgürlüğümüzden türetilmez. En büyük zayıflığımız korkudan türetilir. Bu nedenle Hegel, Hobbes'un doğal durumdaki insan bilinci anlayışını yeniden yazar; insanın özgürlüğü verili bir durum değil, elde edilen bir şeydir. Hegel'in bunu ifade edebilmesinin tek yolu ise, Hobbes'un kendi siyaset anlayışı için belirleyici gördüğü ölüm korkusunu kısıtlamaktır.

2 | Tanınma mücadelesi

Tinin Görüngübilimi'nde bilincin ölümle ilk başa çıkma girişimi tanınma mücadelesidir. Tanınma mücadelesinde Hegel, yaşam ve ölüm mücadelesine kilitlenmiş iki ateşli savaşçıyı resmeder. Savaşçılardan her biri kendi yaşamını tehlikeye atarak diğerinin ölümü için çabalar. Buradaki dil o kadar betimleyicidir ki, Hegel'in aklındakinin iki insan arasındaki mücadele olmadığını unutursunuz. Aslında, biz hala bilincin gelişiminin en alt basamaklarındayız, dolayısıyla, mücadele verenlerin tam gelişkin kişiler olduklarını henüz söyleyemeyiz. Mücadeleye katılanların iradeleri, ahlakları, aileleri, işleri, evleri ve bu türden herhangi bir şeyleri yoktur. Bu noktada bilinç sadece yaşayan bir şey olarak kendinin farkında olan varlıktır. Bu mücadele Hegel'in çatışma terimiyle ifade ettiği bilincin gelişimini anlatan bir düşünce deneyidir.[3]

Yaşamın ve ölümün hiç bitmeyen döngüsüne karşın, bilinç kendisini yaşamın düzeni için ana unsur olarak ortaya koyar. Ancak bu esaslı konumunda kendisini korumak için bilinç, yaşamın düzeninden bağımsız olduğunu gösterebilmek zorundadır. Yaşamın düzeninden bağımsız olduğunu gösterme çabası tanınma mücadelesine ve ölümle ilk karşılaşmaya neden olur. Öz-bilinç kendi kimliğini devam ettirmenin bir yoluna ihtiyaç duyar, ama aynı zamanda yaşamın düzenine ondan bağımsızmış gibi yaklaşır. Bu sorunun çözümü, doğadan bağımsız başka bir öz-bilincin kendini tanımasıdır, böylelikle, kimliğini yaşamın düzenine bağlı olmaksızın kurabilir. Öz-bilinç başka bir bilincin kendini tanımasını ister. Öz-bilinç kendini ötekinden bağımsızlaştırdığını beyan eder. Bu tanınma için tek bir yol vardır; her iki öz-bilincin de kendilerini yaşamın düzeninden tamamen bağımsız olarak ortaya koymaları. Her iki öz-bilinç de yaşamdan tamamen bağımsız olduğunu kanıtlamak için yaşamını tehlikeye atar. Bu karşı karşıya geliş ölümüne bir mücadeledir; herhangi bir ihtiyaç ya da arzu uğruna değil, sadece yaşamdan bağımsızlaşabilmiş bir öz-bilinç olarak tanınma saygınlığı için yapılır.[4]

Bilincin bu aşamadaki gelişiminde ölümün rolünü görmek zordur. Hegel'in bu aşamadaki ölüm tartışması, yukarıda gördüğümüz üzere, ölümün sadece bilincin doğal yadsınmasından ibaret olduğudur. Eğer öz-bilinçlerden herhangi birisi bu tanınma mücadelesinde öldürülürse, o öz-bilinç artık bir bilinç

3 Aynı belirsizlik Hobbes'un doğal durum kavramında da var. Hobbes gerçekten doğal bir durum olduğunu mu düşünmüş, yoksa bu sadece bir düşünce deneyi mi?

4 3:147-9/§§184-7.

olmayacaktır, ama bir ceset olarak yaşamın düzeni içerisinde tekrar yerini alacaktır, yani ölü bedeni, ilk başta bağımsızlaşmak istediği yere geri dönecektir. Ölümle bu karşılaşmanın gösterdiği şey, ölümün gücüdür. Ölüm, bilincin gelişmesini durdurabilecek güce sahiptir. Ölüm bu gücü sayesinde bilincin bilimin açısına erişmesini engelleyebilir. Bu nedenle, Hegel ölümü basitçe göz ardı edemez. Yine bu yüzden Hegel, bilincin gelişmesi için bir yol ve aynı zamanda ölüm için bir açıklama bulmak zorundadır. Ölümün bu açıklaması Tinin Görüngübilimi'nin kalıntılarını içeren yavaş bir sürece yayılmıştır. Bilinç daha karmaşık hale geldikçe, ölümün işini yani ölümün kendi içindeki yadsıyıcı gücünü daha çok kapsar. Bu ölümü kapsama hareketi, bilinç tekil bir varlık olarak değil ama karmaşık bir toplum olarak (Mutlak Bilme) ölümün olumsuzlayıcı gücünü kendi işi olarak gördüğü zamana kadar tam olarak başarılamaz.

3 | Efendi ve köle

Bilinç ölümü kapsama hareketine tanınmanın başarısızlığının neden olduğu aşamada başlar. Bu noktadan ilerlemek için, öz-bilinç yaşamdan bağımsız olarak kendisini tanıyacak başka bir öz-bilince ihtiyaç duyar ama yaşamdan bağımsızlığını göstermek için kendi yaşamını tehlikeye atmak konusunda isteksizdir. Biz bu yüzden bir tane yaşamını tehlikeye atmak için gönüllü olan ve böylece yaşamdan bağımsızlaşan bir öz-bilinci ve bir de kendisi yaşamdan bağımsız ama yaşama bağlılığının farkında olan ve yaşamını tehlikeye atmak istemeyen başka bir öz-bilinci ele alacağız. Hatırlanacağı gibi, bu iki öz-bilinç ölümcül bir savaşa kilitlenmişlerdi, öz-bilinçlerden birinin yaşamını tehlikeye atmamak için diğerine boyun eğmesinin ardından şimdi, efendi ve köle olarak karşımıza çıkıyorlar.[5]

Efendi ve köle arasındaki ilişkide ölüm tekrar karşımıza çıkıyor. Bu bağlamda ölüm daha önce tanınma mücadelesinde gördüğümüz doğal yadsımanın yabancı bir gücüdür, ama efendi bu yabancı gücü kendi amaçları doğrultusunda kullanabilmektedir. Efendi ölüm tehlikesini kölenin kendisi için çalışması doğrultusunda kullanır. Köle yok edilme olasılığı ile yüz yüze gelmektense, kendi yaşamını korumayı ve efendisi için çalışmayı seçer. Hegel kölenin emeğinin altında yatan gücün ölüm korkusu olduğu konusunda emindir. Hegel daha da ileri giderek, ölüm korkusu mutlak efendidir der çünkü köleyi güdüleyen şey ölüm korkusudur.[6]

Köle ölümden korktuğunu kabul eder ve efendisi adına doğa üzerinde çalışmaya başlar. Emek ile ölümün doğal yadsıması, kölenin yadsıyan gücüne dönüşür. Kölenin emeği arzuda olduğu gibi doğayı tahrip etmez, ama onu efendisine sunmak üzere bir nesneye dönüştürür. Çalıştığı sürece köle, kendisini efendisinin zevki için şekillendirdiği doğadan tamamen bağımsız görür. Bu esnada doğa üzerinde çalışmayan ama doğanın keyfini çıkartan efendi, doğadan bağımsızlığını yitirir. Efendi şimdi kendisi adına doğa üzerindeki bağımsızlığını uygulamaya koyan köleye bağımlıdır. Efendi kendi yaşamını tehlikeye atarak yaşamdan bağımsızlığını ortaya koymuştu. Yaşamını tehlikeye atması efendiye köle üzerinde, eğer köle ona hizmet etmezse onu ölümle tehdit etme gücü vermiştir. Ancak, kölenin hizmeti, efendisinin ona bağlanmasını, kendisinin ise doğa karşısında özgürleşmesini getirir.[7]

Bilincin tanınma mücadelesinden efendi ve köle olarak ortaya çıkması ölüm kavramı içerisindeki bir gelişmeyi temsil eder. Ölüm bu ilişkide bir şekilde içerilmek zorundadır çünkü iki öz-bilincin arasındaki ilişkinin zorunlu koşuludur ölüm. Mücadelenin iki savaşçısı ölümü herhangi bir şekilde kapsayamazlar. Ölüm, doğal yadsımanın gücü olarak kalır; bu da bilincin yaşamın düzenine dönmesidir. Eğer öz-bilinçlerden biri ölürse diğeri gelişemez. Öz-bilinç ölüm için bir araç haline gelerek ölümü kapsayamaz. Ancak öz-bilinç, efendi ve köle olarak görünmesiyle ölümün kapsanmasında gedikler açar. Efendi hala ölümün bir aracı olamayacağının farkındadır. Eğer efendi köleyi öldürürse, aradığı tanınma da yok olacaktır.

Öte yandan, efendinin yapabileceği şey, ölümü işaret etmektir. Efendi efendidir çünkü kendi yaşamını tehlikeye atabilir. Köle ise köledir çünkü bunu yapmayı reddeder. Efendi köleyi yaşam ve kölelik arasında bir seçim yapmaya zorlayarak kendi konumunu korur. Ölüm korkusunun neden olduğu bu seçim efendinin

5 3:150/§189. Bu bağlamda Hyppolite, Genesis ve Structure, 173, adlı eserinde köle yaşamın kölesidir, der. Secretan'ın 'Le thème de la mort,' 275, adlı eseri de köle, efendi, ve ölüm arasındaki ilişki için yararlı bir kaynaktır. 'Le maître n'est que le substitut d'un autre maître: la mort'.

6 3:153/§194.

7 3:150-2/§190-3.

bağımsızlığının altını oyar. Bilincin gelişmesinin bu aşaması ölümü bilincin hareketinde içeremez. Ölüm doğal yadsımanın yabancı bir gücü olarak kalır. Ancak, bilincin yapabileceği şey, ölüm korkusunu kendi hareketinde içermektir. Ölüm korkusu bilincin hareketinde içerildiği zaman, iki öz-bilinç arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir ilke haline gelir. Ne efendi ne de köle ölümü kendi işi olarak kullanabilir, ama ölüm korkusu efendi ve köle arasındaki ilişkiyi düzenler ve kölenin doğa üzerindeki emeği için gereklidir. İlerde göreceğimiz gibi, bilincin arka arkaya görünümleri ölümü kendi içinde kapsayabilecektir ve nihayetinde ölümü kendini yadsıma gücüne çevirebilecektir.

Burada, Tinin Görüngübilimi'ndeki efendi ve köle bölümünde, Hobbes'un devlet kuramının temelini oluşturan yapıyı gördük. Herkesin herkese karşı olduğu muhtemel savaşın çözümü, Hobbes'un kuramında, eşit güce sahip olmayan iki taraf yaratılmasında yatıyor. Taraflardan birisi egemen ve diğeri de tabi olan taraf olacaktır. Bu gücü başlatan ve ilişkiyi düzenleyen ölümdür. Ama ölüm gerçekte yoktur; iktidar ölümü sadece tehdit aracı olarak kullanır. Ölüm korkusu Hobbes'un siyaset felsefesi ve Hegel'in köle efendi diyalektiği için en büyük güdüdür. Ancak, Hegel'in parlak ve kararlı bir şekilde gösterdiği şey, bu çeşit bir ilişkinin siyasetin kalıcı bir temelini oluşturamayacağıdır.

4 | Etik düzen

Hegel'in Tinin Görüngübilimi'ndeki tarihsel toplumları incelemesi efendinin ve kölenin basit karşıtlığının ötesine geçen dengenin süregelen araştırmasını gösterir. Hegel'in incelemeleri ölümle başa çıkmanın giderek karmaşıklaşan yollarını da ortaya serer. Örneğin, etik düzenin uyumunu, devlet ve aile arasındaki tamamlayıcı ilişkiden anlayabiliriz. Aile erkek evlatlarını devletin vatandaşları olmaları ve devletin korunması amacıyla savaşmaları için yetiştirir, böylelikle aile, devletin korunmasıyla kendisi de korunacaktır. Elbette devlet de vatandaşların yetiştirilmesi için aileye bağımlıdır. Devlet aile olmadan işlevini gerçekleştiremez; aynı şekilde ailenin de devlet olmadan işlevini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Devletin vatandaşlarını yetiştirmenin yanısıra, ölüleri defnetmek de aileye düşer. Hegel özellikle asker ölülerinin aile tarafından görkemli törenlerle gömülmesine dikkat çeker. Burada Hegel'in Yunan şehir-devletlerini incelemesine yer vermek istiyorum. Yunan şehir-devletlerinde devlet savaşlarda vatandaşlarını ölüme gönderebilecek güce sahiptir ve eş güdümlü olarak ailelerin de savaşta ölen yakınlarını gömme zorunluluğu vardır.[8]

Ölümün hayaleti savaş olasılığı Tinin Görüngübilimi'nin yüzeyinde gezinir. '...yaşama kendi tarzlarıyla dalmış bireyler bu bütünden kaçıp kurtulurlar ve dokunulmaz bağımsızlıklarının peşinde koşarlar, bununla beraber efendileri olan ölüm karşısında kişinin güvende hissetmesi için çabalarlar'. Toplum içindeki bireylerin kendi çıkarlarına dalıp gitme eğilimlerine savaş tarafından gem vurulur. Bununla birlikte, savaş ve hatta meydan savaşı deneyimi toplumu katılaştırmaz. Aksine, bireylerin savaş durumlarındaki 'ölümü hissetmeleri' (...den Tod, zu fühlen...) toplumu kaynaştırır.[9]

Burada ölümün ortaya çıkması ölümün kapsanması açısından önemli bir gelişmedir. Hegel ölümü 'efendi' olarak adlandırmasıyla, köle-efendi diyalektiğindeki savını ima eder; ama bu savın da ötesine geçer. Köle-efendi diyalektiğinde, ölüm korkusu kölenin efendisi için çalışmasını mahmuzlayan güçtür. Ama diyalektiğin bu hareketi kölenin öldürülmemesini gerektirir. Eğer efendi köleyi öldürmüş olsaydı, hiç bir şekilde tanınamadan kalacaktı ve öz-bilinç olma hareketine tekrar ve tekrar devam edecekti. Sadece kölenin ölüm korkusu duyarak hayatta kalması durumunda köle ve efendi diyalektiği devam edebilir. Ancak etik düzende bu türden şart koşmalar yer almaz. Toplumun bazı üyeleri için Tinin hareketini kesintiye uğratmadan ölmek yalnız olası değil, ama Hegel'in iddia ettiği gibi toplumun bazı üyelerinin toplumu korumak için ölmeleri gereklidir. Köle-efendi diyalektiğinden etik düzene geçerek, ölümün tamamen aksatan, kesintiye uğratan konumundan, ölümün toplumun varlığını korumak ve sürdürmek için gerekli olduğu bir noktaya geldik. Etik düzenin birliği basit bir şekilde ölümden korkmakla sağlanmaz,

8 Daniel O. Dahlstrom etik düzenin kaynağının Hegel'in Oedipus ve Antigone'daki cinsiyet rollerine dayandırdığını söyler, 'The Sexual Basis of Moral Life,' Proceedings of the Catholic Philosophical Association, 62, 1988: 202-11. Bu cinsiyet rolleri Hegel'in etik düzeni açıklamasında büyük bir role sahip olsa da, bence bu cinsiyet rollerinin etik düzenin temelleri olduğunu söylemek abartılıdır. Etik düzenin, aile tarafından vatandaşların yetiştirilmesi ve vatandaşların sırayla aileye ölüm sebebiyle dönmeleri olarak tanımlanması daha doğrudur. Hegel cinsiyet rollerini tanıttıktan hemen sonra bu yapıyı açıklıyor.

9 3:334-5/§455

ancak ölümü hissetmekle sağlanabilir.[10]

Aile, devletten ayrı olarak, kendi fertlerinin cenaze törenlerinde özgürce ama makul ölçüleri aşmayan bir şekilde davranır. Aile bir üyesini gömerken o üyenin son eylemini tamamlarve böylelikle onun etik varlığını gerçekleştirmiş olur. Ailenin kanbağı ilişkilerinden meydana geldiği sürece doğal ve de dolaysız bir şekilde etik olacaktır. Gerçekten etik olabilmesi için toplumun iyiliği için özgürce eylemesi gerekmektedir. Aile toplumun iyiliği için özgürce eylemeyi, devlete vatandaş yetiştirirken başarmış olur. Vatandaşların bireysel erdemli eylemleri ailenin etik varlığını gerçekleştirmek için yeterli değildir. Bu bireysel eylemler yetersizdir çünkü bu eylemler bireyin tamamını içeremezler. Sadece devlet için ölme görevinde birey ailesinin etik varlığı için zorunlu bütünlüğünü gerçekleştirebilir. Aile devletin bekası için bireyi yetiştirir ve yalnızca birey bir meydan savaşında gönüllü olarak kendisini devlete feda ettiği zaman, aile kanbağı ilişkisini aşar.[11] Uygun bir cenaze töreninde aile, kendi ferdinin son eylemini, yani kendini savaş alanında feda edişini kurtarır ve böylelikle, yalnızca doğaya ait olmuş olan şeyi doğaya gönderir. Aslında usdışı olan eylemi etik hale getirir ve özgür bireyin bütünlüğüne dönüştürmüş olur. 'Aile böylelikle ölen ferdini tüm toplumun bir üyesi haline getirir. Yaşamın daha aşağı biçimleri olan maddi öğelerini kontrol altında tutar ve dahası onları yenmiş olur.'[12] Burada dikkatinizi çekmek istediğim bir şey var; ölüm sadece doğanın işi olduğu zaman akıldışıdır. Cenaze töreninde aile yok etmeyi kendi üzerine aldığı zaman bu işi rasyonelleştirmiş olur, doğanın anlaşılması da rasyonel bir hale gelir.[13]

5 | Terör

Tinin Görüngübilimi'nde ölümün ortaya çıktığı diğer anahtar metin de Terördür. Hegel Terörü iki bölümde inceler: Fransız devrimini önceleyen ve içeren dönem, ve Terörün kendisi. Tarih kayıtlarına göre, devletin önceki biçimlerinin yabancılaşmasının bu özel çözümü en korkutucu sonuçlara sahip çözümdür. Hegel'e göre Terör, Tinin dolaysız ve soyut evrensel irade olarak ifadesinin doğrudan sonucudur. Evrensel iradenin bu özel görünümünün Teröre yol açmasının altında yatan neden dolaysızlık ve soyutluktur. Soyut evrensel irade toplumun alanlarının dolaysız olarak üstesinden gelmenin yolunu arar ve bütünün işini her bir bireye verir. Terörün evrensel iradesi ancak bireylerin iradelerinin farklılıklarının üstesinden geldiği zaman evrensel olur.

Hegel'e göre, evrensel iradenin kendisinin olumlu eyleme yetisi yoktur çünkü evrensel irade sadece bireysel irade olarak eyleyebilir. 'Bu durumda geriye sadece olumsuz eylem kalır, o da yok etmenin şiddetidir'.[14] Hegel 'olumsuz eylem' ve 'yok etmenin şiddeti' ifadeleriyle ne demek istediğini şu cümlede kesin bir ifadeyle dile getirmiştir: 'evrensel özgürleşme işi ve eylemi ölümdür'.[15] Hegel Terörün üstünde bir hayalet gibi dolaşan şüphenin ve suçlamanın kısır döngüsünün resmini çizer. Devlet yalnızca, kendini bir kişi yerine koyarak, somutlaştırarak yönetebilir, diğer bir ifadeyle, kararlarını yasalaştırabilir. Devletin somut hale gelmesi, her bir bireyin kendi iradesini doğrudan toplumun üretiminde göremediği ölçüde, devleti kendi kökeninden, uzaklaştırır. Dolaysız ve soyut evrensel irade olarak toplum düşüncesi, sürekli bir devrimin kısırdöngüsüne neden olur, onun vasıtasıyla bireyler sürekli olarak kendilerini evrensel iradenin görüntüsü olarak sunarlar ama onların bireysellikleri evrensel iradenin adına eylemelerine engel teşkil eder. Evrensel irade kendi başına olumlu olarak eyleyemez ve sadece onu temsil ettiği iddiasında olanları öldürerek yoluna devam eder. Bu öldürme, ya liderin kararlarına katılmayan toplumun üyelerini ortadan kaldıran, liderlik rolüne sahip bir bireyin somut biçimini alabilir ya da kendi görüşlerini temsil etmeyen bir lidere suikastta bulunan toplumun üyeleri biçimini alabilir.

Hegel Terörün kan dökmesinin nedenini felsefi terimlerle açıklamaya çalışır. Terör Hegel için bir baş belasıdır çünkü Fransız Devrimi açıkça kendisini insanlığın aklını ve özgürlüğünü temel alan bir toplum

10 3:334-5/§455

11 3:330-2/§451

12 3:333-4/§452; Hyppolite der ki, 'aile doğanın işini kendisi yapar; kendi ferdini toprağın bağrına gömer, onu şu ifadeye dönüştürür: 'Aile toplumu, etik dünyada görüldüğü gibi, ölüme anlam kazandırır. Tekil ben evrenselliğe yüceltilir; it is the late this-one but a late this-one who qua spirit, continues to be....Aile burada kendini doğanın yerine koyar ve ölüyü tinin evrenselliğine yükseltir' Genesis ve Structure, 343-4.

13 3:332-4/§452.

14 3:436/§589.

15 3:436/§590.

olarak ortaya koyar. Fransız Devrimi Aydınlanmanın bir meyvesidir. Nasıl olur da özgürlük, eşitlik ve kardeşliği ilke edinen bir hareket Terörün akıldışılığına dönüşebilir? Hegel'in yanıtı Fransız Devriminin tasarladığı özgürlüğün soyut bir özgürlük olduğudur. Diğer bir değişle, kendini dolaysız özgür olarak kabul eder. Bu bağlamda Fransız Devriminin toplumu, kendini totaliter bir arzu olarak ortaya koyan öz-bilinç gibi değildir. Her iki durumda, yani hem soyut bir biçimde özgür olan toplum hem de arzu kendi varlığı içinde hiç bir farklılığı tanımaz. Dünya bu dolaysız özgürlüğün açıkça gösterilmesinden başka bir şey değildir. Tin kendisini mutlak bir biçimde özgür olarak tanıyana kadar, yalnızca emek kendisini bir emek olarak tamamlayabilir. Bu noktada Tinin, bir nesnesi yoktur, ya da daha iyi bir ifadeyle, Tinin nesnesi sadece kendisidir. Terör topluma karşı olabilecek toplumun bazı üyelerinin bireysel iradelerinin, vahşi bir şekilde yadsınmasıdır. Hegel'e göre, kendini bu şekilde kavramanın sonucu, sürekli bir yadsıma işidir. Buraya kadar, bireysel irade Terör toplumuna evrensel irade ile arası açık ve yok edilmesi gereken bir şey gibi görünür.

Tinin kendi olumsuzlamasını içerdiğini anlaması sonucunda bireyler kendilerini sınırlandıran sınıfsal görevlerine ve sosyal yapılarına geri dönerler. Bu geri dönmenin altında yatan neden toplumun içindeki olumsuzlamanın kapsanmasıdır. Buraya kadar, toplum kendi içinde yadsımayı barındırır, 'toplum genel farklılıkları içinde kapsar ve bu durum yeniden gerçek farklara dönüşür'. Hegel gördüğümüz önceki iki bölümde bu geri dönmeyi anlatır. 'Ölüm korkusunu hisseden bu bireyler ki ölüm korkusu onların mutlak efendileridir, (die Furcht ihres mutlakn Herrn, des Todes) tekrar olumsuzlamaya ve üstünlüğe boyun eğerler, kendilerini çeşitli alanlarda düzenlerler ve sınırlandırılmış görevleri yeniden paylaştırıp, işlerinin başına dönerler.'[16] Ama Terör durumunda, ölüm dışarıdan gelmez, aslında, ölüm öz-bilincin kendisinin bu olumsuzlama olduğunun anlaşılmasıdır. Bu kavrama aşırı ve tek taraflı olmasına rağmen, Tinin Görüngübilimi'nde ölümün gelişimi için atılmış önemli bir adımdır. İlk defa, bilinç ölümü kendi işi olarak görür. Ölüm doğanın işine yabancılaşmadan ziyade toplumun işinin neden olduğu bir yadsımadır.[17] Ancak ölümün dönüşümü tamamlanmamıştır. Buraya kadar toplumun yadsıması günlük yaşamın içinde tamamen içerilmez, ölüm tinsel bir yadsıma değildir. Ya da başka bir değişle, ölüm mutlak efendi olarak kaldığı sürece, bilincin gelişimi tamamlanamaz. Açığa çıkan din de göreceğimiz gibi Tin, ölümün tamamen kendi işi, ama tek işi olmadığı bir noktaya evrildiğinde, ölüm artık mutlak efendi olmayacaktır.[18]

6 | Açığa çıkan din

Açığa çıkan din ölümü tamamen toplumda içerir, ama toplum ölümü toplumun düzenleyici ilkesi olarak ortaya koyamaz. Sonuç olarak, açığa çıkan dinde ölüm artık mutlak efendi değildir ve ölüm korkusu da artık zorlayıcılığını yitirmiştir. Ölüm emeğin ve toplumun günlük yaşamının bir parçası olarak görülür. Ölümün üstesinden gelindikçe de kapsanmış olur.

Dindar topluma göre, dindar toplumla Tanrı'yı dolaysız olarak birleştiren bir masumluk durumuna geri dönmenin mümkünatı yoktur. Tanrı dindar toplumda eylemek zorundadır. Ama Tanrı'nın eylemesi için, Tanrı'nın tarihte eylemesi gereklidir. Tanrı artık 'cennetin ve dünyanın uzak yaratıcısı' olarak kalamaz. Tanrı açığa çıkmalıdır. Bu yüzden Tanrı ve kendisi arasındaki ayrımın üstesinden gelmek için dindar toplum, Tanrı'yı dünya üzerinde bulunan gerçek bir insan gibi resmeder. Böylece Tanrı'nın alaşağı edilmesi dindar topluma Tanrı'yı görme ve duyma, ona dokuma imkânı sunar. Tanrı dindar toplum için tensel ve hissedilebilen bir varlık olmuştur. Bu evrede dindar toplumun duyusal-kesinlik ilişkisinden Tanrı'ya döndüğünü görürüz. Dindar toplum Tanrı'yı bilir çünkü onu bir insan biçimde görebilir, duyabilir ve ona dokunabilir. Ancak, bu ilişki Tanrı'yı ve dindar toplumu birleştiremez çünkü bu ilişkide tanrı-insan sadece duyulara hitap eden bir nesne olarak kalır. Tanrı alaşağı edilmiş olur ama Tanrı tekil bir bireyle özdeşleştirilerek kalır. Toplum kendisini tanrı-insanda görmez.[19] Eylemi mümkün kılan bu insanlaşma Tanrı'nın dışsallaşmasıdırve böylelikle Tanrı ve toplum arasındaki dolayımlı bütünleşmeyi mümkün kılar. Ancak Tanrı duyusal biçimde kaldığı ve de dışsal olduğu sürece bu bütünleşme sağlanamaz. Bu birleşme

16 3:438/§593.
17 Bakınız, Burbidge, 'Man, God, ve Death,' 189.
18 Pierre-Jean Labarrière, 'Histoire et liberté,' Archives de philosophie, 33, 1970: 701-18, adlı makalesinde Tinin Görüngübilimi'nin deviniminin mekanın dışsallığının indirgenmesi vasıtasıyla bir tür indirgeme hareketi olduğunu söyler. Benzer şekilde, ben de Tinin Görüngübilimi'nde bilinç geliştikçe ölümün dışsallığının azaltıldığını iddia ediyorum.
19 3:551-2/§758.

için tanrı-insanın duyusal biçimini ölümde yitirmesi ve Tanrı'ya dönmesi gerekmektedir.

Dindar toplumun kendisini tanrı-insanda görebilmesi için, Tanrı-insanın duyusal bir nesneden başka bir biçim alması gerekir. Burada ölüm Tinin Görüngübilimi'nde son kez ortaya çıkar. Etik düzende gördüğümüz gibi, ölüm bireye duyusal varlığını reddetmesi için izin veren ve onun evrensel olmasını sağlayan kesinliktir. Ölüm, açığa vurulan dinde de bu bağlamda aynı kalır. Tanrı-insan ölürken duyusal varlığını reddedecek ve evrensel olacaktır. Ancak bu ölüm, Tinin Görüngübilimi'ndeki ölümle önceki karşılaşmalardan üç bakımdan farklıdır. İlk olarak, buradaki ölüm sadece bir bireyin ölümü değildir, öte yandan, Tanrı'nın, yani evrenselin ölümüdür. Bununla Hegel'in demek istediği Tanrı'nın bir tür soyutlama olarak yani toplumdan tamamen bağımsız bir varlık olarak düşünüldüğüdür. Açığa çıkan dinin toplumu şimdi kendisini Tanrı ile birleşmiş olarak resmeder, ancak bu birleşme yalnızca toplumda değil, Tanrı'da da bir değişikliği gerektirir. Artık Tanrı soyut veya ilahi bir varlık değildir ama toplumun kendinin farkında olan tinidir. Tanrı-insanın insan şekline girmesinde ve ölümünde, aşkınsal Tanrı ölürken betimlenir.[20] İkinci olarak, dindar toplum tarafından tanrı-insan, ölü bedeninden sıyrılarak kutsal ruh biçimini alırken tasvir edilir. Üçüncüsü, açığa çıkan dinin toplumu ölümü daha önceki toplumların sahip olduğu düzenleyici bir ilke olarak ortaya koymaz. Ölümün ve tanrı-insanın yeniden dirilişi aracılığıyla bu toplum artık kendini ölümün efendiliğinden özgürleşmiş olarak görür. Ölüm, ölüm aracılığıyla zapt edilir ve Tanrı'nın yeniden dirilişi ete kemiğe bürünür. Dirilişte, tanrı-insan yalnızca duyusallığının değil, aynı zamanda bireyselliğinin de üstesinden gelir. Toplum kendisini tanrı-insan olarak tanımlayabilir. Toplum başucunda aslı duran ölümün gölgesi olmadan özgürce eyleyebilir. Toplum kendisini kendi terimleriyle ifade edecek olsaydı, en sonunda yaşamakta özgür olduğunu, yani gerçek yaşamı bulduğunu söyleyecekti. Bu üç farklılık yalnızca evrenselin ve bireyselin birleşmesini değil, ölümün yüce bir nitelik kazanmasını da olanaklı kılar.[21]

Tanrı-insan yaşam, ölüm ve yeniden dirilişinde dindar toplumu uzlaştırmak amacıyla dünyada bir şeyler yapan Tanrı gibi resmedilir. Dışsallaştırmanın ve geri dönmenin bu döngüsünün ikili bir etkisi vardır. İlk olarak, dindar toplumun Tanrı'yla olan ilişkisini tamamlar yani Tanrı artık yegane evrensel varlık olarak görülmez, dünyadan ayrı, uzak, cennetin ve dünyanın yaratıcısı değildir. İkinci olarak, Tanrı'nın dindar topluma görünür hale gelmesi dindar toplumun kendi sonunun geldiğini, her ne kadar bu son uzak bir gelecekte olacakmış gibi resmedilse de, anlamasını sağlar.[22]

Tanrı'nın insan şeklinde cisimleşmesi, ölümü ve yeniden dirilişi, onun dindar toplumla barışmasını mümkün kılar. Hegel'in tanrı-insanın dirilişinin ardından ölümü açıklaması geleneksel açıklamayla benzerlikler gösterir. Tanrı-insanın dirilişinden sonra ölüm, dindar toplum için artık aynı anlamı taşımaz. Ölüm yüce bir nitelik kazanmıştır. Ölümün yüce bir nitelik kazanmasıyla, ölümün rolünün Tinin Görüngübilimi'ndeki tam devinimini görebiliriz; Hegel'in dediği gibi, 'ölüm dolaysız anlamından yani tekil bir bireyin yokluğundan (Nichtsein dieses Einzelnen) Tinin evrenselliğine yükselmiştir'. Bu yoğun metinde Hegel önemli iki geçiş yapar. İlki, ölüm artık doğanın soyut varlığına geri dönen bireyin kapsamı içinde değildir. Ölüm doğanın topluma zorla girdiği bir süreç olmaktan çıkmıştır. Tinin Görüngübilimi'nin bizim burada incelediğimiz her aşaması doğanın bu yabancı davetsiz misafirliğinin aşılması yönünde bir çabadır. Bu bağlamda her aşama biraz daha bu yabancılığı azaltır. Köle ölümün olumsuz gücünü emeğe dönüştürür. Etik düzen ölümün anlamını, doğanın bilinçli görünür eylemini ailenin cenaze törenlerindeki bilinçli eylemiyle değiştirerek iyileştirir. Doğayı toplumun genel iradesi in bir ifadesi olarak gören Terör ölümü kendi tekeline alır. Terör kendisini doğayla ve dolayısıyla doğanın işiyle tanımlamayı başarır. Ayrıca, toplumu da ölümle dolaysız olarak özdeşleştirebilir. Ancak, doğanın ve toplumun Terördeki birliği, dolaysız bir özdeşliktir ve bu birliğin sürdürülmesi olanaksızdır. Açığa çıkan din ölümün ve tanrı-insanın dirilişi aracılığıyla kendisini doğayla uzlaşmış olarak resmeder. Sonuç olarak, bireyin ölümü artık doğanın topluma tecavüzde bulunması olarak açıklanamaz. İlk önce bilince vahyedilen yaşamın ve ölümün döngüsü nihayetinde toplumun içerisinde tamamen kapsanır. Yaşam ve ölüm şimdi toplumun deviniminin parçalarıdır.

İkinci olarak, ölüm 'bireyin yokluğundan' Tinin evrenselliğine geçer. Aslında bu ikili bir geçiştir. Ölüm

20 3:571-2/§785.
21 3:555-6/§763.
22 3:573-4/§787.

artık yalnızca tekil değil, evrenseldir de. Bunun yanında, ölüm artık doğal değil, tinseldir.[23] Ölüm yalnızca açığa çıkan dinde toplumun işidir ama toplumun tek işi değildir. Ölümün efendiliğinin böyle hafifletilmesi Hegel'e ölüm yüce bir nitelik kazanmıştır deme hakkını verir.

7 |**Mutlak Bilme**

Açığa çıkan dinin toplumu evrensel ve birey arasındaki uzlaşmanın içeriğidir, ama bu uzlaşma yalnızca temsili olarak ifade edilebileceği için, toplum bu uzlaşmayı gerçek biçimine yerleştiremez. Gerçek biçim felsefedir. Bu uzlaşma felsefede ancak şimdi görülebilir, uzak bir gelecekte değil. Mutlak bilmenin toplumu, evrensel ve bireyin toplumun kendi içinde uzlaştığını bilen toplumdur.[24]

Ölüm Tinin Görüngübilimi'nin son bölümünde yalnızca dolaylı olarak ortaya çıkar. Hegel, kitabın son cümlelerinde, 'Mutlak Tinin çarmıha gerilmesine' gönderme yapar. Bu aslında iki nedenden ötürü tuhaf bir ifadedir. İlk olarak, 'çarmıha gerilme' konuşmanın temsili bir yoludur ve doğrudan açığa çıkan dinden alınmıştır, ama açığa çıkan din ve Mutlak Bilme arasındaki ayrımın tam da bu noktada yattığı sanılmaktadır. İkinci olarak, burada ölüme açık bir referans varken, bu da İsanın ölümüdür, ölümün mutlak bilmeye nasıl uygulanacağı hiç açık değildir. Bundan önce ölümü, ya etik düzenin dar ölçeğinde ya da Terörün geniş ölçeğinde yer alsın, bireyin doğal yadsıması olarak resmetmek kolaydı. Evrenselin ölümünün resmedildiği durumda bile, yani İsanın ölümünde, tekil bir insan gibi ölür. Buna rağmen Mutlak Tinin öldüğünü söylemenin anlamı nedir?[25]

Açığa çıkan din ile benzerlikler kurmaya devam edersek bu soruyu cevaplayabiliriz. Açığa çıkan dinde İsanın ölümü yalnızca bir insanın ölümü değildi ama ölümün ölümüydü. Elbette açığa çıkan dindeki ölümün ölümü, o toplumun üyelerinin artık ölümsüz olmaları demek değildir. Demek istenen, o toplumun üyelerinin daha fazla ölüm korkusu duymamaları anlamına gelmesidir. Artık sadakatle yaşayabilirler, çünkü İsa'nın ölümü Tanrı'nın toplumla uzlaşmasını garanti altına almıştır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, bu uzlaşma geleceğe ertelenir. Benzer şekilde, Hegel'in Mutlak Bilmede istediği şey, uzlaşan bir toplum, ama bu uzlaşmanın şimdi meydana gelmesi ve bu uzlaşmanın toplumun kendisiyle uzlaşması olmasıdır. Şimdi toplum ölümü, ölüm onun tek işi olmadan kapsayabilecek kadar karmaşık hale gelmiştir. Böylece toplum ölüm tarafından değil, akıl tarafından düzenlenmiş olur.

Sonuç

Tinin Görüngübilimi bilincin ve aynı doğrultuda giden ölümün tarihidir. Peş peşe karşılaşmalarında bilinç ölümü kavramayı denemiştir. İlk olarak, bilinç ölümü yabancı bulmuştu çünkü ölümün gücü bilince karşıydı ve bilinci yadsıyordu. Bilinç ağır adımlarla ölümün bazı görevlerini üzerine alarak, ölümün doğal yadsıma gücünü hafifletti. Köle ölümün olumsuzluğuna emek ile katlandı. Aile ölümün olumsuzluğunu cenaze törenleri aracılığıyla kapsadı. Sadece Terörde toplum ölümü kendi işi olarak gördü. Ölüm artık dışsal değil, içsel hale geldi. Ama eğer Hegel'in tek amacı bu olsaydı, ölümün tarihi bu noktada bitmezdi. Hegel sadece her bir toplumun ölümü nasıl kapsadığını göstermedi, ama Hegel'in Hobbes'a bir cevabı işte burada yatar. Yalnızca açığa çıkan din ve Mutlak Bilme bölümlerinde toplum kendisini ölümden başka bir ilke etrafında örgütleyebilir. Ancak, açığa çıkan din bu girişimi kısmen başarabilir. Ölümün üstesinden gelmeyi temsili olarak ifade ettiği için, bu kapsamayı tam olarak gerçekleştirebilmenin gelecekteki bir noktada olabileceğini resmeder. Öte yandan Mutlak Bilme, ölümü şu anda kapsayarak ve ölümün üstesinden gelerek, nihai olarak ölümle ilişkisinde kendisini düzenleyebilir. Mutlak Bilmenin toplumunu ölüm ya da gelecekteki bir umut tarafından yönetilmez, ama toplumun bütün üyelerinin tadını çıkardığı aklın özgürlüğü tarafından yönetilir.

23 3:570-1/§784.

24 John W. Burbidge, 'Hegel's Absolutes,' The Owl of Minerva 29, 1997: 223-37, Hegel'in 'Mutlak' kelimesini isim ve sıfat olarak kullanması arasında önemli bir ayrım yapıyor. Burbidge'e göre 'mutlak' sadece kati olarak sınırlandırılmış üç bağlamda isim olarak kullanılabilir: 1) Schellingci bir bağlamda 2) dine referansla, ya da 3) Spinoza'nın tözüne referansla. Öte yandan 'mutlak,' sıfat olarak her yerde kullanılır. Bu ayrımın sonucunda aslen Hegel'in mutlak ile değil, mutlak bilme ile ilgilendiğini iddia eder; bu da sona erme noktasını değil, dinamik bir süreci işaret ettiğini gösterir. Bütün bunlar Burbidge'i, Mutlak Bilmenin, bütün bilmenin göreli ve bağlı olduğunun anlaşılmasının bilgisi olduğu sonucunu çıkarmasını sağlar.

25 3:591/§808. Bakınız, Stephen Crites, 'The Golgotha of Absolute Spirit,' Method ve Speculation in Hegel's Phenomenology, ed. by Merold Westphal (Atlantic Highlves, NJ: Humanities Press, 1982), 47-56.

Hegel/Marx: Bilinç ve Yaşam

Andrzej Warminski Çeviri: Sibel Kibar

Filozoflar için ilişki düşüncedir (idea). Tek bildikleri insanın kendisiyle ilişkisidir, bu nedenle onlar için, bütün gerçek ilişkiler düşüncelerdir.

Verhältnis für die Philosophen = Idee. Sie kennen bloß das Verhältnis 'des Menschen' zu sich selbst, und darum werden alle wirklichen Verhältnisse ihnen zu Ideen.[1]

Hegel ve Marx arasındaki ilişkiyi okumaya başlarken, onların bilinç ve yaşam arasındaki ilişkiyi farklı yorumlamalarından başlayabiliriz. Alman İdeolojisi'nde Marx'ın pekiyi bilinen cümlesi, "yaşamı belirleyenin bilinç olmadığı, tam tersine, bilinci belirleyenin yaşam olduğu"dur (Nicht das Bewutsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewutsein).[2] Hiç şüphe yok ki bu cümlenin ünlü olmasının nedeni, hem biçimsel hem de içerik olarak Marx'ın Hegel'le ve Hegelci felsefeyle ilişkisini dile getirmesidir. Marx açık ve doğrudan bir şekilde, 'yaşamı' yani 'gerçek yaşamı' bilinçle, insanı anlama yolunda, bilincin önceliğiyle ikame eder. Bu ikame, hiyerarşik karşıtlıkta veya ilişkide olan yaşam ve bilinç terimlerinin yer değiştirmesi ya da tersine çevrilmesidir. Elbette, bu operasyonun doğrudan hedefi Genç Hegelciler'dir, çünkü Genç Hegelciler'in Gelenekçi Hegelciler'den (ve tahminen Gelenekçi Hegel'den) bilincin yaşama önceliği konusunda pek bir farkları yoktu. Genç Hegelciler her şeyi, özellikle de idealist felsefenin kavramlarını, insanın dinde ve teolojik yansımalarında kendisine yansımaları olarak eleştirmelerine rağmen, bilincin önceliğine meydan okumamışlardır. Diğer bir değişle, tek yaptıkları bir bilinci diğeriyle ikame etmek olduğundan – örneğin, Tanrı-merkezli dini bir bilinç yerine, insan-merkezli bir insan bilincini – onların var olan dünyaya dair düşünceleri pek bir farklılık arz etmemektedir. Dünyayı değiştirmek yerine, onu farklı yorumlamakla yani başka bir yorum aracılığıyla bilmekle yetinmişlerdir.

Aslında bütün bunlar gayet iyi bilinir. Eğer ben burada bir kez daha yinelersem Alman İdeolojisi'ni başından itibaren bir kez daha hatırlatmak için olacaktır. Marx'ın eleştirisinin ana ekseni, Hegel'i veya Hegelci felsefeyi tersine çevirmesiyle ya da idealizm yaftası yapıştırılan Hegelci felsefeyi maddecilik yaftası ile ayakları üzerine oturtmak iddiasında olanlara karşı yöneltilmiştir. Alman İdeolojisi sadece kavramları, ya da aralarındaki ilişkiyi tersine çevirmenin hiçbir işe yaramadığını anlatmaktan yorulmaz. Kendisini simetrik bir tersine çevirme ve kendisinin belirlenmiş reddiyesi olan idealizme son verme iddiasındaki maddecilik olduğunu iddia eden düşünce aslında idealizm tarafından belirlenir ve tanımlanır. Feuerbach'ın içine düştüğü bu zor durum az ve öz şekilde ifade edilir: Kısaca, insanın duyumsanabilir varlığına yaptığı vurgu, insanı 'duyuların nesnesi olarak düşünmesi', insanın verili sosyal ilişkilerindeki 'duyusal etkinliğinden' bir soyutlamadır. Feuerbach üretim tarihinin ürünü olarak insanın açıklamasını veremeyen soyut bir maddecilikle son bulur ve böylece 'şu an var olan yaşamın eleştirisini' de veremez. Her ne kadar tarihsel koşulların açıklamasını yapmaya çalışsa da, Feuerbach idealist kavramsallaştırmaya başvurmak zorunda kalır:

"[Feuerbach] güncel yaşamın koşullarının eleştirisini yapmıyor. Bu yüzden, duyumsal dünyayı, onu meydana getiren bireylerin canlı duyumsal faaliyetinin toplamı olarak kavramaya erişemiyor ve sözgelimi sağlıklı insanlar yerine bir açlar, sıracalılar, bitkinler, veremliler sürüsü görünce, "yüksek sezgi"ye ve "türlerin" düşünsel "ödeşmesi"ne sığınmak zorunda kalıyor; bu yüzden de, komünist materyalistin sanayiide olsun, toplumsal yapıda olsun köklü bir dönüşümünün hem zorunluluğunu, hem de koşulunu gördüğü yerde, idealizme düşüyor. Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor. Feuerbach'da tarih ve materyalizm birbirlerinden tamamen ayrı şeylerdir..."[3]

Marx'ın eleştirisinin diyalektik üstünlüğü bundan daha net olamazdı: Soyut bir 'maddecilik', yani insanın

1 Karl Marx and Frederick Engels, The German Ideology, Collected Works vol. 5, New York: International Publishers, 1976, s. 91. Almancası şu kaynakta bulunabilir: Karl Marx, Die Frühschriften, (ed.) Siegfried Landshut (Stuttgart: Alfred Krömer, 1971) s. 411.

2 The German Ideology, s. 34. Die Frühschriften, s. 349.

3 The German Ideology, s. 37. Die Frühschriften, s. 353-4. Alman İdeolojisi, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 52.

ve onun duyusal varlığının tarihsiz şeyleştirilmesi, çok kolay bir şekilde soyut idealizmin eşitine dönüşebilir. Böyle bir maddecilik, diyalektik olmadığından ötürü, Hegel'in mutlak idealizminin eleştirisi olmaktan çok, ön-eleştirel, saf, bir idealizm olur.

Marx, hiyerarşik bir karşıtlık içinde bulunan 'bilinç' ve 'yaşam' terimlerini tersine çevirmekten bahsederken kastettiği şey ne olursa olsun basit bir yer değiştirme olamaz çünkü Hegel öncesi bir duruma geri gelen böyle bir Hegel eleştirisini (ki buna eleştiri de denemez) Alman İdeologları zaten yapmıştır. Gerçekte, diyalektik bir düşüncede, örneğin yaşam/bilinç ilişkisinde, bir belirleme (bestimmen) olduğu sürece, hangisinin hangisini belirlediğinin fark etmeyeceğini görmek zor değildir. Spinoza için olduğu gibi Hegel için de belirleme, yadsımadır – omnis determinatio est negatio – ve bu nedenle, birisi diğerini belirlediği sürece, bilincin yaşamı ya da yaşamın bilinci belirlediğini söylemek hiç bir şeyi değiştirmez, ikisi de belirleyen yadsıma sayesinde dolayımlanır [karşılıklı hale gelir]. Yaşamın bilinci belirlemesi hala bilincin yadsınması ve bilincin kendisini yadsıması, bu yolla da kendisini kanıtlayıp, bilinç olabilmesi anlamına gelir (böylece yaşam bilincin [doğrunun, kanıtlamanın] gerekli ve zorunlu aşaması olarak daha aşağıda bir kategoriye konulur: bilinç = aşılmış yaşam, das aufgehobene Leben, olarak formüle edilebilir). Sonuç olarak, eğer Marx'ın yaşam, bilinci belirler (tersi değil) cümlesi bir fark yaratacaksa, yani belirli yadsımanın aşılabilir farklarından farklı bir anlam ifade edecekse, yaşam ve bilinç terimlerinin her ikisinin de doğası ve ikisi arasındaki yer değiştirmenin öncesindeki ve sonrasındaki ilişkilerinin (belirleme [bestimmen]) doğası yeniden yazılmalı, yeniden tarif edilmelidir. Şematik olarak ortaya koyarsak, Marx'ın operasyonu basit bir ters döndürme olamaz çünkü bu Genç Hegelciler'in yaptığı ve bu nedenle Marx'ın onları eleştirdiği şeylerdir – bunun yerine, yeniden yazma operasyonu olmak zorundadır – özetle, bilinç ve yaşamın ve de aralarındaki 'ilişkinin' 'yapıbozumu' olmak durumundadır. Diğer bir değişle, simetrik, çapraz yer değiştirme – tersine çevirmeden önceki ve sonraki paralel belirleme (bestimmen) – ile Marx'ın aslında söylemek istediği şey (eğer herhangi bir Genç Hegelci veya Alman İdeoloğu değil de Marx ise, böyle söylemek zorundadır), yaşamın yani gerçek yaşamın bilinci belirlediği, bilincin egemen olamayacağı ve bilinç olarak kendisinin karşısına bilincin nesnesinin yadsıması olarak çıkamayacağıdır. Kısaca söylersek, yaşam bilince baskındır, bilinci 'fazlasıyla belirler', olumsuzluk ve çelişkilerden oluşmuştur, basit bir belirlenmiş olumsuzlamaya indirgenemez.[4] Bu fazlasıyla belirlemenin doğasını anlamak için Alman İdeolojisi'nden çok uzağa bakmamıza gerek yok. Yaşam, yani insanların gerçek yaşamı, salt biyolojik olan, iştah duyan ve tüketen varlık olarak değil, aksine üretim tarihinin bir ürünüdür: İnsan kendisini hayvandan, bilinci veya bilmesi ile değil, yaşamını sürdürme araçlarını üretmesiyle ayırır. Diğer bir ifadeyle, yaşam verili bir olgu değildir; maddi üretim tarihinde kendisini insan olarak ortaya koyan, ilk önce doğayla, sonrasında diğer insanlarla (tarihsel, maddi) ilişkisidir yaşam – bu ilişki tarihsel ve maddidir çünkü bilme tarafından dolayımlanmamıştır (özne ve nesne, doğruluk ve kesinlik, kendinde ve kendisi-için vb. belirleyenleri de, beraberinde gelir); üretim ilişkilerinin maddi tarihselliği tarafından dolayımlanmıştır (iş bölümü, sınıfsal ayrışması vb. belirleyenleri de beraberinde gelir). Dolayısıyla, Alman İdeolojisi'ne göre, bilinç ve onun üretimleri görünür hale geldiğinde, bilinçli bir ifade (der bewußte Ausdruck) olması veya metinde denildiği gibi gerçek yaşamın dilinde (die Sprache des wirklichen Lebens) bu üretim ilişkilerinin doğrudan akışı olması sürpriz değildir.[5] Aslında bilinç, tarih sahnesine çıktığında saf bir bilinç ya da saf bir tin olarak görünmez, aksine madde ile yüklenmiştir, sahnedeki aşamaları, havanın, seslerinin, kısaca dilin aşamaları biçimindedir.[6] Ancak ve ancak gerçek yaşamın dili kendisine yabancılaşırsa – ancak ve ancak gerçek maddi bireylerin tinine (einen aparten Geist) ilaveten, ayrı bir Tin (Geist) icat edilirse, ancak ve ancak pratikte var olan bilinçten başka bir bilinç kurgulanırsa – bilinç kendisini dünyadan bağımsızlaştırır ve saf kuramın, teolojinin, felsefenin, ahlakın, yani ideolojilerin oluşumunun (Bildung) ötesine geçer (überzugehen).[7] Dil üzerine çok şey söylenebilir – maddi bir tinin dili, hayalet Geist'tan veya bilinçten ayrılan maddi bilincin dili ve ideolojinin dili hakkında – ama baş aşağı çevirmenin ideolojik biçiminin neden sadece basit bir gizemden arındırma olduğuna dair bir ipucu yoktur. Yani eğer ideolojinin dili bir an için bile hayalet Tin ya da ayrı bilinç figürü olarak yansıtılırsa, bu figürlerin kendisini figür veya yansıtma olarak sınırlandıran bir yorumu Geist'ın

4 Basit ve fazlasıyla belirlenmiş çelişki arasındaki farkı anlamak için elbette ki Louis Althusser'in Marx İçin adlı kitabındaki "Çelişki ve Üstbelirlenim" bölümüne bakılabilir.

5 The German Ideology, s. 36. Die Frühschriften, s. 348.

6 The German Ideology, s. 43-4. Die Frühschriften, s. 353-7.

7 The German Ideology, s. 45. Die Frühschriften, s. 358.

ya da ayrı bilincin gerçeğine geri dönecektir – bilinç hala Feuerbach'ın duyumsanan bilinci gibi soyut ve şeyleşmiş bilinçtir. (Dinsel alandaki yabancılaşmış yansıtmanın figürlerini, laik ve dünyevi alanın üzerine çökmüş bulutlarından sıyırmak – ya da Kutsal Ailenin dünyevi ailenin yabancılaşmış yansıması olduğunu göstermek – hala neden dünyevi laik temelin kendisini kendisinden bu yolla ayırmasını ve kendisinin simetriği, belirlenmiş olumsuzu olarak bulutların içinde ilahi bir alan türetmesinin gerekliliğini açıklayamaz – örneğin neden tek, bütün ve homojen gibi görünür ve neden insani ve tanrısal, dünyevi ve dini, duygusal ve tinsel gibi ideolojileşmiş çelişkiler, sınıfsal ayrımlar gibi fazlasıyla-belirlenmiş çelişkilerin üzerini örter ve laik bir temel değilmiş gibi görünür.)[8] Diğer bir deyişle, ideolojinin dili bir kimsenin, tanımakta, tanıtmakta, yansıtmakta, işaret etmekte, göstermekte vb. kullandığı şiirsel bir dil olarak adlandırılabilir. Ancak görüngüsel görüntüsünün, figür olarak temsiliyetinin, işlevinin maskesini veya gizemini kaldırmakta yeterli olamaz – hatta tuzağa düşürücü olur – aksine şiirsel, gösteren, işaret eden işlevinin, fazlasıyla-belirlenmiş tarihsel maddecilik içerisinde okunması gerekmektedir.[9] [10]

Fakat tüm bunlar kolaylıkla söylenebilen şeylerdir. Yani 'fazlasıyla-belirleme' ya da 'fazlasıyla-belirlenmiş çelişki' gibi kavramlar yaratmak ve Marx'ın Marx olabilmesinin sadece tersine çevirme değil ama yaşam/bilinç ilişkisini yeniden yazma olması gerektiği üzerinde ısrar etmek çok kolay olabilir. Daha zor olan az ya da çok uygun şifrelerin ya da yer tutucularının – gerçekte olanın bir metnin okunmasındaki tarihsel ve maddi olanının şifreleri ya da yer tutucuları – arasında neyin gizli olduğunun tam ölçüsüdür. Bu durumda Hegel/Marx metinlerinde, Marx'ın yaptığı şeyin Hegel'deki bilinç yaşam ilişkisini yapıbozuma uğratmak olduğunu söylemek, bu operasyondan (tersine çevirme ve yeniden yazma) önce, ortada yapıbozuma uğratılabilir Hegelci bir ilişki olduğu ve operasyondan (tersine çevirme ve yeniden yazma) sonra, yapıbozuma uğratılmış Marksist bir ilişki olduğu anlamına gelmiyor. Hegel/Marxilişkisi üzerine (ya da yapıbozum sorunu üzerine) düşünmek, aslında Alman İdeolojisi'dir – operasyonda eleştirilen Hegel değil, Hegel'in bir karikatürüdür, tarihsel ve maddi anlamda bir metin olarak karşımıza çıkan Hegel değil ama düşünsel tarihteki klişe Hegel'dir. Eğer Hegel gerçekten de söylendiği gibi yaşamı bilince – bütün duyumsanabilir ötekiliği öz-bilincin, saydam öz-bilinç olan Mutlak Bilmeye doğru ilerlemesinin aşamalarına – indirgeyen öznel bir idealist olsaydı, o zaman Hegel'in nasıl Hegel olduğunu (örneğin, kıt akıllı Fichte olmayıp da) ve de Marx'ın böyle bir Hegel'i eleştirerek (yapıbozuma uğratarak) nasıl Marx olduğunu anlamak hakikaten güç olurdu. Daha açık bir dille, Marx'ın ihtiyacı olan kaynakları nasıl Hegel'de bulabildiğini ve Genç Hegelciler'den biri olarak kalmayıp Marx olabilmesini açıklayamazdık. (1844 El Yazmaları'ndaki Hegel eleştirisinde görüldüğü gibi Feuerbachçı Marx'ın ön-epistemolojik kopuşu bile Hegel'i daha iyi okur.) Kısaca sorum şu: Hegel'de, Hegel'in metninde, tarihsel ve maddeci olan nedir? Başka bir deyişle, Hegel'in metninde yaşayan, ayakta kalan unsur nedir? Eğer Marksist anlamda (tarihsel, maddesel) anlaşılırsa, Hegel'in metnindeki yaşayan şey, bilinci fazlasıyla belirleyerek aşan yaşamdır. Ve böylece yaşam geri döndürülemez bir şekilde 'bilincin deneyiminin bilimi'ne ya da Tinin Görüngübilimi'ne müdahale eder.[11] [12] Yani, Hegel'in metnindeki yaşamı – ki aynı yaşam Tinin Görüngübilimi'nde ölüm de olabilir – nasıl okumamız gerekiyor?

Tinin Görüngübilimi'nde, Hegel'in yaşam olarak adlandırdığı aşama hayli belirlenmiştir ve yadsıyıcı ilişkisi bilince ve hatta düşünceye dönüşür. Yaşam Görüngübilim'deki en zor pasajların birinde, yani "Duyusal Pekinliğin Hakikati" adlı öz-bilinç üzerine olan bölümün girişinde karşımıza çıkar. Bu sekiz

8 Feuerbach Üzerine Tezler'in Dördüncüsünün genişletilmiş bir okuması burada gerekli olacaktır. İdeolojinin nasıl okunması üzerine, Cathy Caruth'un ve Deborah Esch'in editörlüğünü yaptığı Critical Encounters: Reference and Responsibility in Deconstructive Writing adlı kitabın "Ending Up/Taking Back" bölümüne ve benim editörlüğünü yaptığım Aesthetics, Rhetoric, Ideology adlı kitabın "Giriş"'ine bakılabilir.

9 Tinin Görüngübilimi'nde; Hegel'in 'bilincin ideolojisi'nin kinayeli okumasının bir denemesini görmek için aşağıya bakınız. Althusser'in ünlü cümlesi "ideoloji bireyler ve onların varlıklarının gerçek koşulları arasındaki hayali ilişkiyi betimler" bizim kinayeli dil açıklamamızla çok tutarlı olabilir. Yani ideoloji 'betimler' ama betimlediği şey gerçek koşullar değil, gerçek koşulların hayali ilişkileridir. İdeolojinin neyi betimlediği değil de ne anlama geldiğine dair ikinci bir okuma yapmak gerekmektedir. Althousser'in Lenin and Philosophy kitabındaki, "Ideology and Ideological State Apparatuses" bölümüne bakılabilir.

10 Marx'ı Marx yapan malzemelerden biri eksik olurdu. Althusser, Montesquieu, Rousseau, Marx, Politics and History adlı kitabının "Marx's Relation to Hegel" bölümde şöyle der: "Marx (Capital) şematik olarak, Hegel diyalektiğinin, İngiliz Politik İktisatının ve Fransız Sosyalizminin ürünüdür."

11 Tinin Görüngübilimi adlı eserin bir diğer başlığı da Bilincin Deneyiminin Bilimi'dir.

12 Richard Norman'ın Hegel's Phenomenology, A Philosophical Introduction adlı kitabı örnek gösterilebilir.

sayfalık pasaj gerçekten de çok zordur, öyle ki, pek çok gayretli yorumcu pes etmiştir ve bu bölümü atlayarak doğrudan onun sonucu olan köle-efendi diyalektiğine geçmişlerdir. Atlamayarak bu pasajla başa çıkmaya çalışanlar bir şeyler söylerler ama söyledikleri gerçekten okuduklarından çıkardıkları değildir. Bunun yerine içeriğe dair ne anlatmaları gerektiğini, içeriğin ne olması gerektiğini, bir öz-bilinç ile diğer öz-bilinç arasındaki birinin efendi ve diğerinin köle olmasıyla sonuçlanan tanıma savaşının nedenini, nasılını, bizim nasıl anlamamız gerektiği doğrultusunda anlatırlar. Yaşam ve arzu diyalektiğinde ne olması gerektiğinin baştan savma bir açıklaması bile, bu bölümün Tinin Görüngübilimi'nin hedefi için mutlak derecede hayati öneme sahip olduğunu gizleyemez. Bu paragrafın hayati öneme sahip olduğu bilinç üzerine olan bölümün sonu ile öz-bilinç üzerine olan bölümün başı arasındaki geçişi sağlayan bir pasaj olmasından bellidir. Bu geçiş özel bir öneme sahiptir çünkü öz-bilincin öz-bilinç olmasının olasılığının niyesinin ve nasılının açıklamasıyla yüklüdür. Ve öz-bilincin olanaklılığının niyesini ve nasılını açıklamak son derece gereklidir. Bilinç olduğu şeye dönmüştür, yani bir şeyi bildiğini bilme, hâlihazırda olduğ şeyi olma, hakikat, öz-bilinç ya da kendini-bilme haline gelmiştir. Diğer bir deyişle, esasen öz-bilinç olduğu için neyse o olabilir (öz-bilincin kendi hakikati) ve böylece öz-bilinç bilmenin yeni nesnesi olarak sahneye çıkar, apaçık bilmenin temsilinde görünür – hakikat iddiasında olan bilmenin yeni nesnesi (açıktır ki o da bir öznedir) incelenmek ve doğrulanmak zorundadır. Kısaca, öz-bilinç vardır, ama öz-bilinç olması için ne olması gerekmektedir? Resmi bir dille konuşursak, yanıt gayet basittir: Bilincin diyalektik hareketinin modelinden devam edersek, eğer bilincin hakikati öz-bilinç ise, yani kendini bilmeyi bilmenin hakikati ise, o zaman öz-bilincin yani öz-bilmenin hakikati öz-bilincin öz-bilinci yani öz-bilmenin öz-bilmesi olmak durumundadır. Diğer bir ifadeyle, öz-bilincin tekrarlanması zorunlu ve öz-bilincin öz-bilinç olarak varlığının tek yeterli koşulu olacaktır. Bütün bunları, köle-efendi diyalektiği meselesinde olması gerekenleri zaten biliyoruz, ama elbette (Görüngübilim'in "Giriş"inde ortaya konulduğu üzere) gerçekte bildiğimiz apaçık bilmenin yeni nesnesi ve yeni figürü (Gestalt) olarak ortaya çıkan şeyin sadece biçimsel yönüdür, biçimsel tarafıdır.[13] Apaçık bilmenin bu yeni figürünün içeriği yalnızca bilincin bilmenin deneyimi boyunca yol alması ile ortaya çıkar. Bilmenin doğru nesnesi düşüncenin bu'su ve şu'su dur – bilincin mutlak bilince doğru yolundaki deneyiminin kendisi Mutlak Bilmedir. Olandan ne olması gerektiğini anlatamayız ancak neyin kendinde, neyin kendisi için olduğunu nasıl bilir hale geldiğini gözlemleyebiliriz. O halde, nasıl?

Bunu arzu (Begierde) olarak yapar. Yani, öz-bilinç, bilincin yeni nesnesi, yeni doğrusu, yeni kendinde-şeyi olarak ortaya çıktığı zaman, arzu olarak görünür: Öz-bilinç ilk başta arzudur. Neden öyledir? "Duyusal Pekinliğin Hakikati"nin ikinci paragrafını yeniden yazarsak (Miller'in numaralandırılmasıyla §167), bilincin hakikati öz-bilince dönüştüğü zaman, ötekini bilmeyi bilmek (Wissen von einem Andern), kendini bilmek (Wissen von sich selbst) olur. Bilincin deneyiminin bu diyalektik hareketinde bilincin hakikatte bildiğini iddia ettiği ötekisi kaybolacaktır – ötekini bilmek kendini bilmek olur. Ancak aynı zamanda ötekinin (bilmesinin) anları korunur, onların kendinde, özünde varlığını sürdürür – bu öz onların kaybolan özlerini (verschwindende Wesen) kendi varlığında (hakikatte, kendinde) barındırır. Böylece, bu özler öz-bilincinin anları olarak korunurlar – bir öz-bilinç (bilincin diyalektiğinin sonucu olarak) duyumsanabilir ve algılanabilir varlığından ve öbür varlıktan dönüşünün bir yansıması olarak ortaya çıkar (Aber in der Tat ist das Selbst bewuβtsein die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt und wesentlich Rückkehr aus dem Anderssein). "O [öz-bilinç] öz-bilincin bir aşaması gibidir (Es ist als Selbst bewuβtsein Bewegung)". Ama – ve bu 'ama' diyalektiğin arzu olarak adlandırılan bu olumsuz aşamasını ifade eder – bu öteki-varlığın özleri esasen kaybolan özler olduğundan, duyumsanabilir, algılanabilir dünyadan ve ötekilikten geri dönen totolojik bir hareket olarak kalır çünkü sadece kendisi, kendisi olarak kendisinden ayrılır. Kendisi ve kendisinin öteki-varlığı arasında bir fark yoktur ve böylece, "Ben benim" totolojisine geri döner. Hareketten mahrum olduğu için artık bir öz-bilinç değildir çünkü öz-bilinç hareket demektir.

Bu diyalektik esasında arzu olan öz-bilincin diyalektiğidir. Yani, öz-bilinç burada arzudur çünkü o ikili bir

13 Tinin Görüngübilimi'nin "Giriş"inin sonuna bakınız. Böylece bilincin hareketinde bilincin kavrayamadığı kendinde varlık ya da bizim için varlık anı gerçekleşir. Ancak bize kendini sunanın içeriği kendisi için var olmaz; sadece içeriğin biçimsel yönünü anlayabiliriz. Salt bir nesne olarak bizim için var olan şey aynı zamanda bir hareket olarak ve bir oluş süreci olarak ortaya çıkar. Almancası daima daha açıktır. Bkz Hegel, Phänomenologie des Geistes: "Es kommt dadurch in seine Bewugung ein Moment des Ansich oder Fürunsseins, welches nicht für das Bewuβtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber desen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden."

yoksunluğun işareti olarak görünür. Kısaca, öz-bilinç bu önemli aşamada sadece kendisine sahip olduğu için, yani kendisi doğrusu olarak "ben benim" totolojik bütünlüğünde olduğu için, kendi varlığını doğrulamaya yetecek kendi özünü hakikat haline getirecek bir öteki-varlığa sahip değildir. İşte bu nedenle, öz-bilinç arzudur: Her şeyden önce kendini ötekinde doğrulamak için arzu kendisinin (öz-bilincin) ötekisi olarak yeterli bir öteki olacaktır – "ben benim" bütünlüğünün ötekisi. Öz-bilincin ötekisinin öbür varlığı arzu, asla yeteri kadar öteki olamaz: Beslenme arzusunu doyurmaya benzer şekilde, fazla kolay bir biçimde yok edilebilir, aşılabilir. Arzu olan öz-bilincin iki anını patates örneği ile gösterebiliriz – patatesi yemeden önceki ve yedikten sonraki hali. İlki öbür-varlığın (Anderssein) aşamasıdır. Kendimi patatesin ötekiliğinde tanırım, doğrularım, o benim ötekimdir. Yemeden önceki bu durumda ben, benim dışımda olan, benim varlığıma ve kimliğime dışsal olan ötekine bağımlıyım, bu nedenle, kendimi onun ötekiliğinde kendim olarak, ben olarak tanıyamam. Kendimi onda, yalnızca bir patates olarak tanıyabilirim. 'Ben' bir patates olur, yani bir öz-bilinç değil. Sonrasındaki ikinci aşama öz-bilincin kendisi ile birliğidir, yani "ben benim" aşaması. Ben patatesi yediğim zaman, onun ötekiliğini yok ederim, onun öteki varlığının olumsuzluğunu yadsırım; ancak böyle yaparak kendimi tanımamı da olumsuzlamış, reddetmiş olurum. Kendimi kanıtlamam patatese bağlı olduğundan onu yiyerek boş ve hareketsiz "ben benim" totolojisi ile saf halime geri dönerim. Kısaca, kendimi kendim olarak değil, yani bir öz-bilinç olarak değil bir patates olarak yadsırım. İlk aşamada, yani yemeden öncekinde, ötekinin ötekiliği fazla önemlidir, yani çok çabuk beni olumsuzlayarak, yani öz-bilinci yadsıyarak, benim ben olmama izin verir. Yedikten sonraki ikinci aşamada, ötekinin öbür-varlığı bu kadar önemli değildir; onun ötekiliğini yadsımam fazla dolayımsızdır. Dolayısıyla, ilk durumda, patates öz-bilinci fazla dolayımsız bir şekilde yadsır, ikinci durumda ise ben patatesi (benim olumsuzumu) fazla dolayımsız bir şekilde yadsırım. İlk durumda ben, hakiki bilincin – bilinç için bilmenin hakikati, duyusal dışarının ötekiliğidir – pozisyonunu ters çeviririm ama ikinci durumda, tek taraflı, soyut ve totolojik bir öz-bilinç olarak kalırım. Peki, buradaki ana fikir nedir? Ana fikir, patatesin öz-bilinç için yeteri kadar önemli olmamasıdır. Aslında, arzu olan öz-bilinç için yeteri kadar önemlidir ama öz-bilinç olan öz-bilinç için yeterli değildir. Arzunun, arzu olan öz-bilincin nesnelerinin yaşayan şeyler olduğunu, yaşam olduğunu anımsadığımız zaman, ana fikir daha açık hale gelir. Yemeği arzuladığım patates, yaşayan ve arzulayan – aslında, yaşamak için arzulayan – öz-bilincin nesnesidir, kendini bilen, öz-bilinç olan öz-bilincin nesnesi değildir. Bu demek oluyor ki, patates örneğindeki yaşam, öz-bilinç için temel teşkil etmez. Bu cümle ya 'öz-bilinç' sözcüğüne vurgu yapılarak ya da 'yaşam' sözcüğüne vurgu yapılarak okunabilir. Bir tarafta, öz-bilinç sözcüğüne vurgu yapmamız gerekiyor – öz-bilincin özü (hakikati, an sich) yaşamın ötekiliği değil de, kendisinin kendisiyle birliği ("ben benim") olduğu için yaşayan ve arzulayan öz-bilinç için yeterinde önemli olabilir – ama yaşam, öz-bilinç için önemli değildir. Ancak öte taraftan, yaşam sözcüğüne de bir o kadar vurgu yapmamız gerekiyor, yani öz-bilinç, öz-bilinç olarak yaşamı kendisi için zorunlu hale getirene kadar – yaşam öz-bilinç için yeterince zorunlu değildir – gerçek bir öz-bilinç olamaz, "ben benim" totolojisi, kendisinin kendisiyle dolayımsız birliği aşamasında kalır. Şimdi ilk vurgunun, yani öz-bilince yapılan vurgunun, her tür bilinç dışı ötekiliği, her tür yaşayan varlığı bilmeye, bilince, akla veya Tine indirgemek isteyen idealizm için yeterli olacağı çok açıktır. Elbette ki, idealizme göre yaşam öz-bilinç için gerekli değildir! Ancak yaşam üzerine olan ikinci vurgu, önemli sonuçları açısından bizi düşünmeye sevk etmektedir. Her şeyden önce burada yaşam ve arzu diyalektiğinde sürüp giden şeyin idealizmin klişesindeki gibi olmadığı çok açıktır. Bu pasajın içeriği öz-bilincin kendisine indirgeyemediği herhangi bir ötekilikten kurtulma problemi değildir, kendisine karşı olan her şeyden kurtulma problemidir. Aslında, öz-bilinç ötekini kendisi için zorunlu hale getirmek için bütün dolayımsız ötekilikten kurtulmaya çalışır (çünkü böyle bir öteki, önemli bir varlığa ve öze sahip değildir – basitçe ortaya çıkar, basitçe yok olur.). Özetle, aslında öz-bilincin yapmaya çalıştığı şey, patatesi yok etmek, yadsımak değildir – ki zaten bunu onu yiyerek çok kolayca yapabilir – aksine patatesi kendisi için yeterince önemli kılmaktır. Böylece, yaşam öz-bilinç olur (yani öz-bilinç için önemli ve zorunlu olur).

Hegel burada kolay yolu yani idealizmi seçmez. Hegel, bütün ben olmayanları ve kendi olumsuzunu da dâhil ederek mutlak bir biçimde kendisini ortaya koyan bir 'ben' ile başlamaz. Bilincin deneyiminin diyalektik hareketinin bir sonucu olarak idealizmin "ben benim" formülüne ulaşır. Ancak hakikati "ben benim" birliği olan bu öz-bilinç, öbür-varlığın dolayımsız yadsınmasıyla tatmin olamaz, kanıtlanamaz. Aksine, kendisi için gerekli olan bir öbür-varlık yaratmak zorundadır – burada arzu olan öz-bilincin nesnesi arzudur. Nasıl yaşamın içinden meydana geldiğini ve nasıl öz-bilinç olan öz-bilincin, arzu olan öz-bilincin (nesnesi yaşam olan) içinden doğduğunu göstermek zorundadır. İşte bu Görüngübilim'in kendisine (diyalektik zorunluluk

gereği) yüklediği bir görevdir. Bu noktanın önemi yorumcular tarafından fark edilmemiştir. Özellikle, Kojève ve Hyppolite gibi antropolojik ve varoluşçu okuma yapan yorumcular bu pasajı, insanın (öz-bilinci hemen insanla özdeşleştirirler) nasıl biyolojik ihtiyaçları ve arzuları olan bir hayvandan meydana geldiği sorusuna bir cevap olarak okurlar.[14] Evet, gerçekten nasıl? Nasıl yaşamın kendisi öz-bilincin (arzu olan öz-bilincin değil, öz-bilinç olan öz-bilincin) zorunlu ötekisi olur? Nasıl yaşam öz-bilinç olarak kendisinden ötekisini üretebilir? Yanıtın, 'nasıl öz-bilinç olanaklıdır' sorusuna verilen yanıt kadar basit olduğunu düşünebiliriz: Yanıtın, öz-bilincin yaşamdan arzu olarak değil de öz-bilinç olarak meydana gelebilmesinin tek yolu arzu olan kendisini yadsıması olduğunu söyleyebiliriz. Ama Hegel'in metninde olan bu değildir. Olan şey daha tuhaf, daha zor ve daha fazla-belirlenmiş olandır. Hegel'i, Kojève'in ve Hyppolite'in Hegelci Hegel'inden daha farklı yapan şeydir.

Olan şey şudur: Yaşamın –arzu olarak öz-bilincin nesnesinin- öz-bilinç için yaşamın içinden bir öz-bilinç olarak çıkabilmesine yetecek bir öteki olabilmesini göstermek için, Hegel'in savı nesnesi yaşam olan arzu diyalektiğinin tek tarafında tekrar edilir. Bilincin duyumsanabilir ve algılanabilir dünyadan yansıyarak ve öbür varlıktan kendisine geri dönerek öz-bilinç olmasındaki gibi, öz-bilinç de aynı şekilde arzu olan öz-bilincin nesnesinden kendisine yansıyacaktır. Diğer bir değişle, öz-bilinç kendi bağımsız nesnesini, yani yaşamı deneyimlemek ve bu aşamada yaşamın yeteri kadar bağımsız bir öteki olduğunu kavramak zorunda kalacaktır. Yaşamın öz-bilinç için yeteri derecede bağımsız olduğunu göstermenin yolu kendisini yadsımasından geçer: Arzu aşamasında, öz-bilincin yaptığı gibi kendisini yadsıması gerekir. Aslında olan şey Hegel'in görüngübilimsel sunumundaki apaçık bilmenin en önemli öğesinde temellenir. Bilme her zaman bir şeyi, bir nesneyi ve bir doğruyu bilmektir. Özetle, bilme değiştiği zaman, bilmenin nesnesi de değişir, bilmenin yeni nesnesi, bilmenin yeni konusu olarak yoluna devam eder.[15] Böylece burada, eğer bilinç bir kendine yansıma anına uğrarsa – yani arzu olan öz-bilinç olursa – aynı şekilde nesnesi de kendisine geri yansır. Nasıl yaptığı bizim için burada sonuçları kadar önemli değildir çünkü yaşamın diyalektiği arzunun diyalektiği tarafındaki ayna yansıması ile aynıdır. Kısa erimli amaçlar için, yaşamın belirlenmesinin sonunda – bireyin yaşaması ve sonluluğu, türün akışkanlığı ve sonsuzluğu – arzu olan öz-bilinçte olduğu gibi benin ve ötekinin süre giden diyalektiği son bulur: Yaşamın kendini inşa etmesi ve kendini yok etmesi, arzulayan öz-bilinç ve onun patatesi durumuna benzemektedir. Yiyerek ve üreyerek yaşayan birey kendi bireyselliğini yok ederek türün sonsuz akışkanlığına karışır gider ve aynı zamanda üreme eyleminin sonucunda kendisini torunlarında yaşayan bir birey olarak yeniden meydana getirir.

Yaşamın yalın tözü öyleyse onun kendisinin şekillere bölünmesi ve aynı zamanda bu kalıcı ayrımların çözülmesidir; ve bölünmenin çözülmesi o denli de [üyelere] bölünüş ya da eklemleşmedir.

"[Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern]."[16]

Tüm bunlar yaşamın diyalektiğinin başarıya ulaşma görevine yardım eder. Yani, yaşamın öz-bilinç için yeterince bağımsız, yeterince olumsuzlayıcı olduğunu göstermek aslında diyalektiğinin sonunda başarılmıştır. Tür (Gattung), kendisinin kendisi ile birliğinin evrensel yansımasıdır.

Er ya da geç birisinin şu soruyu sorması gerekir: Bilme, bilinç – öz-bilme, kendinin farkında olma – öz-bilinç için yeterli midir? Daha farklı bir şekilde sorarsak, yaşam kendisini bu yolla olumsuzladığı zaman, kendisinin ötekisinin bilme, bilinç veya öz-bilinç olduğunu bilir mi? Ya da, yaşamın kendisini olumsuzlaması

14 Bkz. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel ve Jean Hyppolite, "The Concept of Existence in the Hegelian Phenomenology", Studies on Marx and Hegel.

15 Tinin Görüngübilimi'nin "Giriş"'inde, apaçık bilmenin sınanmasının, daima bilmenin nesnesinin sınaması olduğu net bir şekilde § 13'te (Miller'in numaralandırmasıyla # 85'te) anlatılır: ama bilginin değişmesinde onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olur, çünkü özünde bu bilgiye aitti. Böylece bilinç onun için daha önce 'kendinde' olmadığını, ya da bunun salt onun için kendinde olmuş olduğunu görmeye varır. Bilinç böylece nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için, nesnenin kendisi de sınamaya dayanamaz; ya da sınamanın ölçütü, ölçütün onun ölçütü olmuş olması gereken eğer sınavda geçemiyorsa, değişir; sınama yalnızca bilmenin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanmasıdır." çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 2004, s. 74.

16 Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, § 171, s. 129.

zorunlu olarak bilmeyi, bilinci veya öz-bilinci meydana getirir mi? Bu sorunun sıkıntısı belki şaka yollu bir üreme benzetmesiyle azaltılabilir. Örneğin bir kedi, yemeği ve üremeyi arzuladığı zaman gerçekten arzuladığı şeyin kendisini türün içinde eritmek ve birey olarak tekrar doğmak olduğunu bilir mi? Kedinin ya da sizin neyi bildiğinizi bilmiyorum ama bu soruyu halledilmemiş olarak bırakmayı tercih ediyorum. Aslında, yaşamın diyalektiği savı bizi ilişkilerin diğer tarafına yani öz-bilince geri götürmeye hazır olduğu zaman son bulur (Gattung), ve bu geçişi metin, öz-bilinç ve yaşamı dolayımlayabilen belirleyen yadsıma aracılığıyla yapmaz. Bunun yerine, gerçekte metin, yaşamın – diyalektiğinin yani türün sonucunda – kendisi olmayan bir ötekini, yani bilinci veya türü işaret ettiğini söyler, (in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung ist).[17] Yaşamın kendinden başka bir ötekine işaret etmesinin sonuçlarına burada kısaca değinebilirim. Her şeyden önce, bu geçiş yani yaşamdan bilince ve öz-bilince geri dönme anındaki bu geçiş belirleyen yadsımanın aracılığıyla olmaz. Burada bilinç belirleyen yadsıma olan yaşamın ötekisi değildir ama yaşam tarafından işaret edilen, gösterilen ötekidir. Öz-bilinç olan öz-bilincin varlığının olanaklılığını gösterecek olan sav kesinlikle belirleyen yadsımanın bu operasyonuna ihtiyaç duyar. Ancak metin bu şekilde gelişmez, bu operasyonu gerçekleştirmez. Metnin yaptığı yaşam ve bilinç ilişkisine "dilsel bir an" katmaktadır. Böyle yaparak, sadece öz-bilinç olan öz-bilincin yaşamdan doğuşunu değil, Tinin Görüngübilimi projesinin doğuşunu olanaksız kılmayı tehdit eder. Yaşamın işaret etmesi bu tehdidi takdim eder çünkü yaşam ve bilinç arasındaki dolayımlanamaz kopukluğun olanaklılığının yolunu açar: Yaşam ve bilinç arasındaki 'ilişki' belirleyen yadsıma tarafından değil, işaret edilme eylemi tarafından dolayımlanır. Bu işaret etme belki pek çok yaşayan şeye (pek çok ölü ötekiye işaret edebildiği gibi) işaret edebilir ama kendi başına yaşamın ötekisini – bilinç olarak bilinci, bilme olarak bilmeyi – görünür kılamaz. Bu ilişki sonrasında, yaşam ve bilincin kopması, ayrılması olacaktır. (Başka bir ifadeyle söylersek, yaşam – bu işaret etme ya da söylemenin dilsel işlevinin her şeyi görünür kılması şüphelidir – bu işaret etmeyi ya da konuşmayı görünür kılar. Yaşam, yaşayan şeyleri ve ölü şeyleri görünür kılabilir ama ya ölümün kendisini? Hayır.) Yaşam ve bilinç ne zaman bu şekilde dolayımsızlanırsa, Tinin görünmesinin olasılığı – kendi-olumsuzunun görüntüsünde ortaya çıkan Tinin görüngübilimsel olasılığı – çok sorunlu hale gelecektir. Sorunludur, çünkü göstermenin dilsel işlevi veya eylemi eğer kendisi görüngüsel değilse, her şeyi görünür kılmaz. Ancak verili bir yüz ya da bir figür, logos, söylemi görünür kılar – konuşmak görünmektir, görünenin (phenomena) söylemi (logos) ancak ve ancak söylemin görünmesidir.

Eğer görünenin söylemi, söylemin görünmesine dönüşebiliyorsa, bu figürsellik, retorik, işlevsellik ve dilin boyutu sayesindedir, ama bu transferin ya da mecazi yer değiştirmenin yetkisi en güvenilmez olandır. Güvenilmezdir, çünkü – yaşamı bilincin belirli figürüne dönüştürecek olan – bu figür için yetkili temel bilincin kendisinin sistemi olacaktır, yani bilmenin sistemi. Burada bahsedilen kapalı kinayeli sistemdir (yani şeylerin ve onların değişebilir özelliklerinin bilgisinde temellenen yer değiştirme, ikame etme sistemi). Diğer bir değişle, (yaşamın işaretini, gösterme işlevini görüngüsel işleve ve böylelikle bilincin belirleyen olumsuzlanması olacak olan nesneye dönüştüren) figürü sağlamlaştırmanın tek yolu, bilincin kendisininin gerçek duyusunda (burada yaşamın işaret etmesini dilsel olarak bilmek bilincin [duyusal] ve onun belirlenimlerinin modelinde) temellenecektir. Ancak sorun şu ki, bilincin sisteminin kimliği ve bütünlüğü – burada kapalı mecazi bir sistemden bahsedilmiyor – göstermenin dilsel işlevi için bilinci olanaklı kılar; yani, metne göre, sadece yaşamın göstermesinin erdemi tarafından ilk elden varolabilir – bilincin sistemi kendisinde yaşamı içerecek ve böylece kendisini kapalı mecazi bir sistem olarak inşa edebilecektir. Başka şekilde söylersek, bilinç yaşamı bilinç için güvenilir görüngüsel bir figür yapan bu kinayeye hükmedebilecek tek şeydir, ama bilinç bu mecaz sayesinde kendisini görünür kılar, kendisi (öz-bilinç) olur. Bilincin ve dolayısıyla öz-bilincin bilme sisteminin ilk aşamasında nasıl olanaklı olduğunu, nasıl yaşamdan meydana geldiğini, nasıl yaşamı kendisinin ötekisi olarak kendisinde içerdiğini göstermek bu pasajın işidir. Pasajın gösterdiği şey, bilincin kanıtladığı şey, güya kendi hakikatinde halihazırda var olduğu ve sanki bizim bilincin hakikatini bildiğimiz ve zaten öz-bilinç olduğunu doğrulamış olduğumuz değildir.[18] Diğer bir deyişle,

17 Phenomenology of Spirit, s.109; Phänomenologie des Geistes, s. 137-8.

18 Bahsettiğimiz pasajdaki, yaşamın işaret etmesini atlayıp geçmeyen yorumcular, yaşam ve bilinç arasındaki ilişkiyi yeniden dolayımlamaya çalışırken, yine öz-bilince başvururlar, çünkü bu pasajın ağırlığının öz-bilincin öz-bilinç olarak nasıl olanaklı olduğunu göstermek olduğunu düşünürler. Johannes Heinrichs'in Die Logik der Phänomenologie des Geistes adlı kitabından örnek verilebilir: "Wieso verweist das Leben auf die fürsichseiende, sich wissende Einheit? Der Übergang ist nicht ein solcher

bilinci ilk elden olanaklı kılan şeyin dil olduğu varsayıldığı zaman, bilincin modelinde temellenen dili nasıl anlıyoruz, nasıl biliyoruz? Eğer dil yaşamın işaret etmesi ve yaşamın yadsıyan ötekisi olan bilinç arasındaki kopma olursa, dil burada bilinci imkansız kılan şey olur.[19] Bu dilsel aşamanın dilselliği yaşamın olumsuzu olan bilincin ortaya çıkmasını, engelleyecektir. Nihayetinde bu şaşırtıcı değildir. Hegel'in metinde dediğine denk düşecek şekilde, yaşamın sınırı, yani ölüm, yaşamın yadsıyıcı belirleyiciliğidir ve bu nedenle bilincin nesnesi olabilir: ölüm bilinç haline gelir, yaşamın sınırı bilinci, öz-bilincin kendini dolayımlayan özünün ötesine götürmeye zorlar. Ama Bataille ve diğerlerinin iyi bildiği gibi ölüm öz-bilinç olabilir, yani saf dışsallığın rastgele şiddeti olmak yerine, yaşamın sınırı olarak görünebilir – kendini feda etmenin kendisi, manzarası ve bahanesi benim ölmeme ve ölümü izlememe izin verir.[20] Burada feda etmenin bahanesi veya komedisi Hegel'in saf dilsel hilenin eylemini bilincin görünür, bilinir, görüngüsel figürüne dönüştürmeden yoksun olmasını içerir. Pervasızca söylersek, Hegel'in metninin yaşamın kendisinden başka bir ötekiyi, bilinci işaret ettiğini söylediği aşamada Hegel, en azından bunun yaşamın kendisini olumsuzlaması ve kendisini belirlemesi olduğunu söylemek isteyen Hegel, sanrı görmektedir, bu Hegel ölü şeyleri, hayaletleri görmektedir (Geister). Bu hayalet gören Hegel (geister seher) ve Phänomenologie des Geistes hayaletlerin kâhini olarak hayaletlerin görüngülerini anlatacaktır.

Hegel'in imkânsız mecazının doğasını idealize etmek, burada işaret etme, verweisen sözcüğü olarak okunabilir. He ne kadar Hegel "gün kelimesinin parlaklığı ile üzümleri büyütmeye"[21] çalışırken asla yakalanamayacak olsa da – ama bundan pek emin olmayalım – burada biz onu, en azından bu Hegel'i, veweisen (wissen, yani bilmek) kelimesinin ışığı ile bilinci görünür kılmaya çalışan kişi olarak okuyabiliriz. (Dolayısıyla Bewußtsein ve Yunancada eidos ve idea olan weid yani görünür köklerinden gelir). Esas idealist operasyon açıktır: İdea, tinsel varlık, bedenin duyusal gözüne görülebilenden ruhun duyusal olmayan görünmezine (sözde) metaforik bir aktarımla taşınarak inşa edilir. Bütün diğer idealize etme operasyonları gibi, bu da anlamın dilsel hilesinin yapay bir eylemidir. Ve bir hile olarak sadece duyusal ve fiziksel belirleyici yadsıma tarafından değil, kör bir isimlendirme, görmenin ve görülmenin yadsıması olan körlüğün etiketlemesi tarafından kullanılır. Kısaca, Paul de Man'ın ortaya koyduğu gibi[22] kör bir görsel, figürsel bir metafor değildir. Bir çaprazlama edimidir. Sakatlanmış ve sakatlayan metafor dünyaya canavarlar getirir. Özellikle zorunlu olarak dil tarafından yaratılan bu canavarlar bizim kendimizi figürler ve kendi körlüğümüz tarafından sakatlamamız rolü oynamamız; bacaksız, kolsuz, ayaksız, yüzsüz, ağızsız ve gözsüz olana bacak, kol, ayak, yüz, ağız ve göz vermemiz kadar fazla hiç bir şey yapmaz.[23] Ama buradaki husus yanılgıya düşüren mecazın çapraz doğasının, göstermeyi (dilin işlevi) ve görüngüselliği (dilin işlevi olarak gösterme değil, bir sezgi olarak) dolayımlayacak olması değildir. Buradaki husus, bu idealize etme operasyonunun – dilsel işlevin görüngüleştirilmesi – biraz ideolojik bir operasyon olduğudur. İdeolojik en

der Bewußtseinserfahrung, sondern ein solcher für uns. Selbst der Phänomenologie scheint hier aufgefordert, die Sache logisch zu nehmen, d.h. von der bloß ansichseienden substantiellen Einheit als Möglichkeit (Leben) zur fürsichseienden Einheit überzugehen, die das SelbstBewußtsein ist: als die sich selbst wissende und somit wissend-wirkliche Gattung seiner selbst."Her ne kadar bu geçiş bilinç için olmasa da bizim için hünerli bir çözümdür. Görüngübilim'in "biz"inin kim olduğunu hatırladığımız zaman onun karakteri görünür hale gelmiştir. Hegel'in ("Giriş"teki) mantığının özenini izlersek görüngübilimsel sunumdaki "biz" bilincin gelişimini izleyen kim izliyorsa o olur. Filozof gözlemciler veya fenomenologlar değil, öz-bilincin ta kendisidirler. Bilince içkin ilişkinin bizim ilişkimiz olduğunu anladığımız zaman gözlemlediğimiz bilinç ve biz arasındaki ilişki bizim ilişkimiz olur. 'Biz' bilincin yadsınması, kendisini yadsıması, yani öz-bilinçtir. Bu biçimsel öz-bilincin kendisini ortaya koyması, bilincin özü ve hakikati öz-bilinç olduğu zaman doğrulanır. Bu yaşam ve arzu diyalektiğinin görevidir. Her durumda, "Giriş'in özenli bir okuması zorunlu olarak bunu gösterir, ben bunu başka bir makalede anlatacağım. Ancak Görüngübilim'in pek çok yorumu "biz"i anlamadıklarından, Hegel'in bu özenine dikkat etmezler. "Biz"in farklı tersiz yorumlarını araştırmak için Kenley Royce Dove'un "Hegel's Phenomenological Method" adlı makalesine bakılabilir, The Review of Metaphysics 23 (1970), 615-41.

19 'Görderme, bahsetme' ile 'görüngübilim' terimleri arasındaki ayrımı ortaya koymak kasıtlıdır. Ben buradaki okumamız ile Paul de Man'ın "The Resistance to Theory"de ideolojiyi, gönderme ile görüngübilimselliğin kafa karışıklığı olarak tanımlaması arasında yakın bir ilişki olduğunu düşünüyorum. Bkz. The Resistance to Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 11.

20 Bkz. Georges Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", Deucalion 5 (October 1995), s. 32-3.

21 Paul de Man, The Resistance to Theory, s. 11.

22 Paul de Man, "Genesis and Genealogy (Nietzsche)", Allegories of Reading, s. 102.

23 Çaprazlama ve kendini bozma üzerine bkz. benim Prefactory Postscipt: Interpretation and Reading", Readings in Interpretaion: Hölderlin, Hegel, Heidegger (Mineapolis: University of Minnesota Press, 1987), s. Liii-lxi.

basit haliyle ele alınır: söylevi görünür kılmak ve ideal varlık olarak görünür kılmak. Bir tabir uydurmak, yani varlığın gerçek koşullarına hayali ilişkilerin sunumu ideolojiktir çünkü konuşmak eğer görünürse, göründüğü zaman hayalet, Tin olarak görünmez ama havanın hareketeden katmanları olarak ya da harfleriyle yazılarak– yani, (Marx'ın tabiriyle) tarihsel ve maddi olarak fazlaca belirlenmiş, yani efendi bir yadsımaya, belirlenmiş yadsımanın efendi diyalektiğine (dia-logos) geri dönemeyecek çelişiklerden meydana gelmiş şekilde görünür. Diğer bir değişle, her ne kadar 'Hegel' burada yaşamı bilince çeviren Alman süper ideologu olmayı istemiş olsa da, metin bilincin ve kendini yadsıyan (arzu olan öz-bilinç ve öz-bilinç olan öz-bilinç) yaşamın dolayımını yapmaz, yapamaz. Bunun yerine metin arzunun diyalektiğinin işleyişini dilsel bir aşama olarak kaydeder. Dilseldir, çünkü yanıltıcı mecaz sayesinde görülebilen ve görünen işaret etmenin anını sunar ve böylece sadece öz-bilicinin (arzu olarak değil, öz-bilinç olarak) ortaya çıkışını imkansız kılmayı değil, Hegel'in bilincin deneyiminin tarihini, dilsel ideolojisinin kaçınılmazlığına ve karşılıklı engellemenin bir benzetmesine dönüştürmeyi de tehdit eder. Ama 'dilsel an'dan ayrı dolayımlama yapamayan, yaşam ve özbilinç arasında geçiş yapamayan metin kendisine 'maddeci an'ı yani metin olan metnin anını sunar. Maddecidir, çünkü bu an Hegel'in metninin çok fazla maddeci, yaşamdan öz-bilinci çıkarmaya çok istekli olduğu ve (şunu söylersek, yaşam kendisini burada bilincin, yaşamın ötekisinin, olumsuzunun göründüğü şekilde belirler veya yadsır) buradaki geçişi yaptığı andır. Bunun yerine, bu an maddecidir çünkü görünen ne yaşam ne bilinç ne de ikisinin karşılıklı yadsımasının dolayımıdır. O halde nedir? Metin burada dilsel bir insan üretimi olarak karşımıza çıkıyor. Yani ne yaşamın ne bilincin ne arzunun ne onların yadsımasının maddi üretimi olarak değil dilin kendi maddeselliğinin işi (tamamen Marksist anlamda) oluyor metin. Maddi olan bu an, gerçek anlamda tarihseldir, olan şeydir çünkü apaçık bilmenin sunumu, bilincin deneyiminin Hegelci tarihine bir uğrak olarak yazılmasına izin vermez. (Eğer izin verseydi, olmayan şey olarak tanımlanacaktı ve rolü sürecin kendisini yadsıyan tek bir uğrak olmak olacaktı.) Eğer biz Görüngübilim'in bu tarihsel/maddeci uğrağı ile ilgili olarak haklıysak, o zaman bu Hegel, bu metin Marx'a Marksistlerden daha yakın olacaktır.[24]

Ama bu 'öteki Hegel' (Marx'a yakın Hegel) korkusu benim dil hakkındaki savlarımda kayboldu. Yaşamın işaret etmesinin Hegel, Marx ve bizim için nasıl ve neden böyle bir değişikliğe yol açtığını yeniden ifade etmeme izin verin. Bu sonuçta [tür, basit tür], yaşam kendinden başka bir ötekiyi yani bilinci işaret eder, onun için yaşam bu birlik ya da türdür (in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewuβtsein, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung ist). Eğer 'yaşam kendisi olmayan bir ötekiyi işaret eder' ifadesini paranteze alırsak, yaşamın diğerine ötekiliğinin gerekliliği ve yeterliliği açıktır. Aslında sadece bilinç böyle bir sonuca sahip olabilir – yani tür (Gattung) olarak yaşam sadece bilinç için yaşam türün birliği (Einheit) olabilir. Bu yeterince açık ve anlaşılabilirdir: Yaşam özdeşliğin ve farklılığın, yaşamı tür olarak bilen öz-bilinç için, özdeşliğidir. Bilincin ve türün ilişkisi ne kadar açıksa, bilinç için yaşamın varlığının, yaşamın kendisi olmadığı aynı derecede açıktır; yaşam kendisinin nesnesi olamaz. Yaşam kendisini ne kadar yadsırsa yadsısın, bilinç ne kadar yaşamın bu kendini yadsımasında kendisini bulmak isterse istesin, şu gerçektir: Yaşam bir nesne için türün birliği olarak kendisine sahip olamaz. Kısaca, yaşam bilincin nesnesine sahip olamaz çünkü yaşam bir bilinç değildir (henüz) ve bu pasaj yaşamın nasıl bilinç olduğunu göstermeyi amaçlar. Tekrar edersek, bu sonuç, tür olan birlik sadece bilinç için olabilir. İşte bu yüzden yaşam yalnızca bilinci işaret eder ve edebilir. Yani yaşam sadece bilinç için bir işarettir – sadece onu gösterebilir – çünkü Hegel'in §8'de (Miller'in numaralandırmasıyla, §80'de) gösterdiği gibi kendi başına dolayımsız varlığının sınırlarının ötekisine geçemeyecektir, aksini yapmaya zorlandığı ölüm durumu hariç.[25] Her ne kadar bilinç bu ötekiyi, ölümü, kendi ötekisi yapmaya çalışsa da, ölüm daima öteki olarak kalır, yaşamın içindeki saf dışsallık asla kendini tanıyamaz. Bir kez daha, bu, yaşamın kendisinden başka bir ötekiyi gösterme zorunluluğunun nedenidir. Ayrıca bu öteki, tür olarak yaşama ve ölüme sahip olan bilinç olacaktır, olmak zorundadır. Gerçekte yaşam kendisinden başka bir ötekini gösterir, bu öteki zorunlu olarak yaşamın olumsuzu bilinçtir. Sonuçta bilinç yaşamı kendisinin nesnesi yapar, yaşam bilinç için olur. Diğer bir değişle, Hegel'in savının en son yapmak istediği şey, yaşamın bilinç (yaşamın kendi olumsuzu) olmayan bir

24 Hegelci arzunun arzulanması, elbetteki Kojève'in eseridir.

25 Hegel "doğal yaşam" için ölüm ile bilincin ölümü arasındaki ayrımı şöyle açıklıyor: Doğal yaşamın sınırları içerisine hapsedilen şey dolayımsız varlığının ötesine kendi çabasıyla geçemez, başka bir şeyle yani köksüzleştirme olan ölüm ile geçebilir. Ancak bilinç kendisinin fikridir. Bu nedenle, kendi sınırlarının ötesine geçebilen şeydir. Kendi sınırlı doyumunu bozması kendi ellerindedir. (Görüngübilim, s. 51.)

ötekini göstermesidir. Eğer böyle olsaydı, adı bilinç olan ama yaşamla dolayıma girmeyen bir öteki olsaydı, bu bilinç bir hayalet olurdu ve göründüğü zaman sadece kendisini işaret ederdi.

Eğer birisi, metindeki yapay kinayeli anlamın uğrağının yerini gösterebilseydi, bu uğrak Tinin görüngüsel biçimde değil de, kinayeli bir işaretle kendisini gösterdiği uğrak olurdu – 'yaşam kendisinden başka bir ötekine, yani bilince işaret eder (verweist das Leben auf ein Anderes als est ist, nämlich auf das Bewuβtsein).' Burada en çok okunaklı olan, yaşam ve bilincin dolayımıdır, bu dolayım ismin yapay, hileli edimindeki yaşamın ve bilincin ifade edilmesi hiç değildir: Yaşam kendinden başka bir ötekiyi işaret eder, der metin (bunu yaparak tarihsel ve maddi anlamda gerçek yaşamın dilinin ürünü olan bu ötekiyi fazlasıyla belirler) yani bilinci, der öz-bilincin diyalektiği (böyle yaparak sadece bilinç için olabilen bir yaşamın belirlenmiş ötekisi olan ötekiyi belirlemek ister). Bilinç dışı yaşamın yaşam olamayacağını göstermek ile yaşam ve bilinci dolayımlamak (bu bizi öz-bilince geri götürür) yerine, metin yaşamı bilincin kinayeli işaretine çevirir. Bunu yaparak hayalet bir bilince (Geist) varlık kazandırır. Bu Marx'ın ortaya koyduğu (Marx, Hegel'in bu pasajını çok iyi okumuştur) Hegel'in metninin tarihsel maddeci ürünü olan bilinç değildir. Ama kendini görünür kılan, yaşamın zorunlu ötekisi olarak, yaşamın kendi yadsıması ölümü kendisi olarak gösteren gölge bilinçtir. Bu ideolojik bilinç – ya da ideoloji olan bilinç[26] – daima onun maddi üretiminin işaretine katlanır ve bu işaretler yaşamın kinayeli göstermesi gibi daima ideolojinin dilinin gövdesine bağlı olarak dilin temsil ettiği şeyde değil ama işaret ettiği, gösterdiği, ima ettiği şeyde okunabilir. Buradaki durum Tinin Görüngübilimi'nin yaşamın bilince yetiştiği ve yaşayan varlık olarak insan (antropolojinin nesnesi) ile bilme, bilinç olan insan (görüngü biliminin nesnesi) arasındaki yapay kararı talep etme anıdır – Görüngübilim'in "Giriş"indeki ilk cümleye (Es ist eine natürliche Vorstellung, daβ ... yani 'Bilme bilinç vardır, olan şey olmak zorundadır')[27] – bu kararın hesabı verilmelidir. Metin tarafından önerilen bu hesap kinayeli bir şekilde okunabilir çünkü kendisi kinayenin hesabıdır – kinayenin kinayesi de denilebilir – arzu olan öz-bilinç aşamasındaki bilincin kendini bilincin nesnelerinin aşılmasıyla kaybolan özlerinde nasıl kanıtlama ihtiyacında olduğunun ve bu girişiminin nasıl başarısız olduğunun ve başarısız olmak zorunda olduğunun hikâyesidir. Başarısız olur çünkü öz-bilincin kaybolan özlerinde kanıtlama girişimi sadece öz-bilincin kendisini yok edebilir. Aslında, bu sürekli ortadan kaybolmanın öz-bilincin hakikati olduğunu söylemek çok ileri gitmek olmayacaktır. Onun kaybolan özü mutsuz öz-bilincin sonsuzluğunun hakikatidir[28] çünkü ortaya çıkmasının görünen ötekinde kendisi olarak kendisini kanıtlamanın tek yolu kendisini bu görüngüsel ötekiyi kendisinin kinayeli işaretine çevirerek göstermesi, işaret etmesidir. Ama daima kaybolan bir öz olarak, bu işaret sadece öz-bilincin kendi kaybolan özü, maddi tarihin durmaksızın erozyonu, giysileri giyip çıkartması için bir işaret olabilir.

Bu makale burada da bitirilebilirdi (bir sonu olmadan) ama 1992 yılının Şubat ayında California Üniversitesinde yapılan "Yapıbozumun Geleceği: Marx'ın Alman İdeolojisini Okumak" başlıklı konferans için yazılan bazı önemli noktaları eklemenin faydalı olacağını düşünüyorum: her ne kadar bu düşünceler kendini ideolojileştirme riskini taşısa da – bir okumanın kuramsal imalarından konuşmaya başladığınızda bu risk kaçınılmazdır – "*Derrida'dan Sonra Hegel*" adlı eser için çok uygun olduğu kanısındayım. İzin verirseniz, bu okumanın, Hegel için, Marx için, bizim için ve yapıbozumun geleceği için ne gibi sonuçlar doğurabileceğini düşündüğümü paylaşayım. Hegel için bunun anlamı net olmalı: Metne sadık kalındığında, Hegel'deki bilinç üretildiği maddi emeğin tarihinin üretimi olduğu sürece, Marx'taki yaşam ile aynı şeydir. Ama eğer bilinç yaşam kadar maddi üretim tarihinin bir ürünü ise tarihsel maddeci bir şekilde konuşursak, bilinç ve yaşam arasında bir fark yoktur. Bu durumda Hegel artık bizim bildiğimiz Hegel değildir, yani yeniden doğan ideolojinin mutlak efendisi, Alman süper-ideologu olarak kurguladığımız Hegel değildir. Bunun yerine Hegel, kendisine karşı bölünecek onun metni heterojen, çatlamış olacak, kendinden farklılaşacak ve belirleyen yadsıma parçalarını tekrar bir araya getirip yapıştıramayacak. Aslında Hegel heterojen olacak, bizim söylediğimiz Hegel/Marx olacak. İmzası metnin kalıntılarının (Derrida'nın restance kavramı) işaretlerinde okunabilen bu öteki Hegel, Marx'ın incelediği, üzerinde çalıştığı, yeniden yazdığı Hegel'dir. Yeniden yazma Marx'a Marx olma iznini verir, Marx olan Marx'ı (Alman İdeologu yada Hegel'i

26 Bkz. Louis Althusser, "On Marx and Freud", Rethinking Marxism 4:1 (Spring 1991), s. 24-5.

27 Bkz. "Parentheses: Hegel by Heidegger", Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger.

28 Öz-bilincin ilk şeklinin (arzu) ve son şeklinin (mutsuz bilinç) çökmesi kaza eseri değildir çünkü yaşam ve bilinç diyalektiğinin açık bir şekilde ifade edilmemesi öz-bilincin buraya saplanıp kalması anlamına gelebilir.

sadece ters çeviren değil) yaratır. (Diğer bir deyişle, okumanın söylediği şey, Hegel'in, metnin kendinden başka bir ötekiyi yani Marx'ı işaret ettiğidir. Bunu söylerken okuma Hegel'in, metnin kalıntılarıyla yapılan bir tekrar olur). Ama Marx'ın Hegel'in metninin kalıntılarını yeniden yazdığını söylemek, Marx'ın Hegel'in doğrusu, onun özü olduğunu söylemek demek değildir. Düşünülmemiş Hegel'i düşündü demek de değildir. Marx'ın yaptığı şey Hegel'i okumaktır. Marx, Hegel'in metnini kendi içindeki farklılıklarla okudu. Bu, Marx'ı bir Genç Hegelci değil de Marx yapan şeydir. Onun Hegel metnini karşı sinyallerle okuması, Marx olmanın sinyalini verir – özgürleştirici, tek ve basit doğrusu hermenetik etkinlik tarafından keşfedilen bir çeşit monolitik homojen belge olan Marx'tan farklı bir Marx'ı işaret etmek, ki Marx'ın kendi imzasının da yeniden okunmaya ihtiyacı var çünkü onun metni de homojen, fazlaca belirlenmiş çelişkiler tarafından öne sürülür. Bu çelişkiler daima kolay bir Marx bütünlemesine Marx'ın yalnızca Marx ile birliğine izin vermeyecektir. Hegel'inki gibi Marx'ın metni de ondan sonra gelecek nesillerde yaşamaya devam edecektir.[29] Gelecekten gelen Marx'ı Marx yapan şey budur. Gelecekten gelen yapıbozumu ya da doğru bir ifadeyle yapıbozumları meydana getiren şey de budur. Metnin kalıntıları, metinde korunan şeyler daima geleceğin yapıbozum(lar)ıdır. Yirmi yıl önce Derrida'ya Marx ile ilişkisi ya da Marx hakkındaki sessizliği sorulduğu zaman söylediği şey sadece *"en azından benim için gelecek olanın kalıntılarının kuramsal incelemesinin yerlerini işaret etmenin 'lacunae' olduğu"* değildir. *Bunun yanında: "gelecek olan dediğim zaman hala Marx'ın Hegel ile ilişkisini düşünüyorum [...] Bu alanda yapılan derinlemesine çalışmaya rağmen bir karara varılamamıştır, çalışmanın incelenmesi boyunca tarihsel nedenler analiz edilebilmiştir [...] Şimdi biz şu anki duruma uygulanabilir şekilde Marx'ın Engels'in ve Lenin'in metinlerinin incelemelerinin tamamlandığını söyleyemeyiz. Bunu söylerken, Marksizm karşıtı herhangi bir şeyin avukatlığını yapmıyorum. Bu metinler hermenetik veya eksegetikal yönteme göre okunmadılar. Okuma dönüştürücüdür. Bunun Althusser'in iddialarıyla doğrulanabileceğine inanıyorum. Bu dönüştürme isteyenin istediği gibi yapabileceği bir şey değildir. Okumanın protokolünü gerektirir. Kabaca söylersek, beni tatmin edecek bir şey bulamadım [...] Marx'ın Engels'in veya Lenin'in metinlerinin Hegel'le ilişkilerine dair homojen eleştirisine rastlamadım. Onların Hegel'le ilişkilerini çelişkili yapısının yansıtılması veya formulasyonu bana doğru ya da yanlış yeterli gelmedi. Bu nedenle heterojen kavramsallaştırmanın gerekliliği ve kurallarından ne anladığımın analizini yapmak zorunda kalacağım. Bunu yaparken Althusser ve onu izleyenler tarafından başarılan kararlı süreci dikkate almak durumundayım. [...] Hegel'i okumayı ve yeniden okumayı hiç bir zaman bitiremeyiz, kendimi bu nokta üzerinden açıklamaktan başka bir şey değil benim girişimim. Hegel'in metninin zorunlu olarak çatlak olduğunu düşünüyorum; yani onun yansımasının döngüsel kapalılıktan daha fazla bir şey olduğunu düşünüyorum. Hegel'in metni felsefeleme içeriğine indirgenemez, zorunlu olarak güçlü bir yazma operasyonu içerir. Yazmanın kalıntısı, yeniden incelenmesi gereken Hegel'in metninin felsefi içeriği ile garip bir ilişki içindedir. Yani anlamını aşan metninin hareketi kendisinden uzaklaşmasına, kendisine geri dönmesine ve kendi özüne geri dönmesine izin verir."*[30]

Böylelikle, bizim yanlış bir başlıkla adlandırdığımız "Yapıbozumun Geleceği: Marx'ın Alman İdeolojisi'ni Okumak" adlı konferans, 'gelecek' sözcüğüne yapılan vurgunun 'okumak' sözcüğüne de yapıldığını aklımızda tutarsak doğru adlandırmış olur. Hegel gibi, Marx gibi, aslında 'Hegel/Marx' gibi yapıbozumun sahip olacağı tek gelecek, dönüştürücü bir okuma tarafından üretilecek bir gelecek olabilir, yani tarihte olan şey olanın tarih olarak gelecek olması. Diğer her şey gibi – yani kuramsal bir moda, akım, hareket, yöntem veya yeni bir felsefe – yapıbozum da hali hazırda bitmiştir (çünkü hiç olmamıştır) ve geleceği de olmayabilir.[31]

29 "Ölümden sonra yaşam" için bkz. Jacques Derrida, Les Spectres de Marx (Paris: Flammarion, 1993). Benim makalem Derrida'nın bu metninden önce yazıldı, dolayısıyla bundan faydalanmadım.

30 Jacques Derrida, Positions, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 62-4, 77-8.

31 Derrida için yapıbozumun tanımı "olan şey"dir 1984 röportajına bakılabilir: "Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida", Critical Exchange 17 (Winter 1985), 1-33.

Spekülatif Felsefede Görüş ve Bellek

George Vassilacopoulos Çeviri : Emre Çeliker

Hegel'e göre tamamlanmış haldeki Saltığın ne olduğu, yalnız felsefi sürecin sonucunda belirlenir. En azından bu sorunun yanıtlanması açısından Hegelci tasarının son aşaması olan "saltık anlığın" izlenmesi ve mantıkta biçimsel gelişimini tamamlamasının her ikisi hakkında da Hegel aslında çok fazla şey söylemez. Şunu biliyoruz ki Saltık *oluştukça* bu süreç 'sonuç' olarak onun doğrulanışını sunar. Dahası, onun oluşunun edimsel 'son'unu daha yakından incelediğimizde ve onun geçmişe dönük yapısıyla ilgilendiğimizde, Saltık'ın kendi Kavramıyla, Saltık'ın kendi ilkesiyle uzlaştığını görürüz:

> "Aynı zamanda felsefe demek olan bu eylem, kendini halihazırda tamamlanmış bulur, sonunda kendi kavramını ele geçirir -bu, sadece kendi bilgisine bir *geri bakıştır*."

Benzer şekilde, *Mantık* Ansiklopedisi'nin son kısmında, biçimsel olarakgörevini tamamlamış olan Saltık İdeanın ilk defa koşulsuz olduğunun görüldüğü yerde Hegel şöyle der :

> "Saltık İdea kendisi için kavramın saf biçimidir, kendini tasarladığı gibi içeriğini de tasarlar.
>
> Böylece içeriğe zaten sahibizdir, bu, aynı zamanda bizi, içeriğin, İdeanın canlı gelişimi olduğu bilgisine ulaştırır. Bu basit geçmişe bakış İde'nin biçiminde yer alır."

Sırasıyla tam gerçekleşmiş Kavram ve yalnızca formel olarak gerçekleşmiş Kavram'ı ayrı tutarak, yukarıda sözü edilen Zihin Felsefesi ve *Mantık* Ansiklopedisi alıntılarında, tamamlanmış Saltık kendi geçmişe dönük olan Kavramıyla ilgilidir, daha ziyade bu Kavram'ın kendisidir. Bir bellek edindiğinde Kavram'ın kendisi, Saltık'ın oluşunun sonunu imler. Fakat, bu doğruysa Kavram aynı zamanda Saltık'ın *başlangıcını* da imlemelidir. Zira, Hegel'e göre oluşunun sonunda Saltık, tasarıya başladığı zamanki halinde kendisiyle karşılaşır. Aslında gelişimsel süreç, Saltık'ın kendi sonu gibi başlangıcını da *öngörmesi* sayesinde başlayabilir ve sonuca ulaştırılabilir. Saltık:

> "Kendi oluşum sürecidir, başlangıcı gibi sonuna da sahip, ereği olarak sonunu önceden varsayan bir dairedir; ve ancak sonuna kadar çözümlenerek gerçek olur."

Başlangıç ve son arasındaki fark şu gibi görünüyor: başlangıç gerçekliğe sahip değildir, oysa son başlangıcın, kendi gelişimi sayesinde kesin varoluş iddiasında bulunabilen başlangıcın gerçekleşmiş halidir. Sonrasında gerçekliği *kurduktan* sonra Kavram kendine döner dönmez Saltık İdea gerçekleştirilmiş olur ki sonradan 'tasarlama' pozisyonunda olacaktır. Kritik nokta, Kavram'ın, öncelikli Kavram konumunu kaybetmeden, ona gerçekleşmiş halini 'kendi kendisi (its own self)' gibi görme izni veren gerçekle bir tür bağlantı geliştirerek kendini gerçekleşmiş haliyle uzlaştırması gibi görünüyor. O halde Hegel'e göre Saltık'ın Kavram'ı bundan -bu etkin gerçeklikten- sıyrılıp özgürleşirken, aynı zamanda bu özgürleşmeyi onun içinde kazanmıştır. Hegel, Saltık'ın nesnellik kazandığı aşamayı ele alırken tam da bu konuya dikkat çeker:

> "Akıl da bu aşamanın ötesine geçer. Aklın nesnelliğinin eksikliği yalnızca onun konumlanışına bağlıdır. Akıl yine dünyayı serbest bırakmalıdır, aklın konumladığı, aynı zamanda doğrudan varoluşa sahip olarak kavranılmalıdır. Bu, aklın üçüncü aşamasında, Saltık aklın bakış açısından meydana gelir."

Benzer şekilde, *Mantık Bilimi*'ne göre, şu gerçeğe rağmen:

> "nesnellik, onun *doğrudanlığından ortaya çıkan* ve belirlenmiş (determinate) varoluşa geçen *gerçek Kavram*dır [...] bu özgürlük hala sadece *doğrudan*dır, henüz bir *negatif* özgürlük değildir. Kavram nesneyle bir olmuş, onun içinde *örtük* haldedir."

Özgürlüğünü kazanmak için Kavram kendini nesnel gerçekliğinden ayırır:

> "nesnel gerçekliğin ruhu olarak [Kavram] *öznellik* formunu *kendine verme*lidir. Böylece Kavram *özgür biçiminde*... kendini o nesnelliğin karşısına koyar ve böyle yaparak onunla özdeşlik kurar

[...] aynı zamanda bir yerleştirilmiş-varsayılmış- konutlanmış özdeşlik.

İçindeyken nesnelliğinde bile özgürlük biçimine sahip olduğu bu tamamlanmada, *upuygun Kavram idea*dır.

Kendine özgürlük *biçimini* vererek Kavram, öznellik' *elde eder* ve özdeşliğini kurmak için gerçeklikten kendi özdeşliğini talep eder.

Gerçekliği kurulur kurulmaz, sonda ne söylenmiş olursa olsun zaten en baştaki *ilkede (principle)* bilinmiş olacağından, sürecin son aşamasında, kendisi gibi içeriğini de tasarlama'dan başka daha fazla bir şey söylenmesine gerek yoktur. İdea'nın formunda bulunan geçmişe bakış, içeriği, ideanın canlı gelişimi olan bilgidir, şöyle ki, içerik *onun kendi etkinliği olarak kurulmuş*tur. Dolayısıyla, Hegelci dizgedeki Saltık'ın doğasını dikkate alırken baştan sona bu ilişki göz önünde bulundurulmalıdır.

Hegel'in Saltık'ının doğasını ayrıntılandırışımız bu başlangıç yorumlarının arka planına karşı olarak devam edecektir. Savunulan yorumun iddiasına göre, Saltık kendi koşulsuzluğunun temel özelliklerini geliştirmeye geçmeden *önce,* soyut olarak bunların farkında olmalıdır. O, *öngörülü* olmalıdır ve onun öngörüsü olmak üzere olana bağlıdır. Başka bir deyişle, Hegel'in gönderme yaptığı Saltık'ın geçmişe dönük doğasının öteki yüzü, onun öngörülülüğüdür. Saltık'ın gelişimsel süreci hem geçmişe bakış *hem de* öngörülülük ile çerçevelenmiştir. Dolayısıyla, açılan Saltık'ın dizgesel oluşuna rağmen, bu açılım sürecine yol açan gereksinim ve bunu mümkün kılan güç, kendi istemleri dışında Saltık'ın dizgesel öncesi öz-bilincine aitlerdir. Başka bir deyişle, Hegel'in felsefesi Saltık'ın henüz gelişimsel sürece başlamamış, kendi dolaysız bilinci ile başlamalıdır. Şematik olarak denilebilir ki Saltık olması gerekendir. Bu nedenle *Tinin Görüngübilimi*'nin 'Giriş' kısmında, Hegel 'sahneye çıkan' Bilim'e atıfta bulunur. Bu ilk görünüş Saltık'ın edimsel gelişimi öncesinde kendini tanıyışını -öz-bilgisini (self-knowledge) meydana getirir. Saltık'ın Kavramı'nın (ilkesinin) temel özniteliklerine dikkat çekmiş olarak, Saltık'ın bu genel özelliklerinin Hegel'in Ego çözümlemesinde nasıl mevcut bulunduğunu görebiliriz. Burada anasav şudur: Saltık'ı, Hegel'in Ego'ya dayandırdığı öznitelikler açısından kendisiyle ilk karşılaşması çerçevesinde değerlendirmeliyiz.

Saltık'ın Kavramı

Saltık koşulsuz öz-bilinç olarak ortaya çıktığından, kendi varlığı için kendi biçimselliğine başvuran bilinç olarak, gerçekte öz-bilinçli Saltık ideasını tahsis edenin filozof olmadığı anlamına gelir. Daha ziyade özneyi filozofa dönüştüren Saltık'ın onun bilincine başvurmasıdır. Felsefe yapan özne, tabiri caizse, kendi öz-bilincinin gerçekliğin ilkesi, "her şeyi içinde barındıran tümel" olduğunun farkına varması aracılığıyla sonsuzluğa dağılır dağılmaz, Saltık kendine açılır.

Hegel için bilgi Saltık *hakkında* değildir, öz-bilinçli Saltık'ın kendisi*dir.* Bilen özne ve nesnenin bilişten bağımsız 'kendinde varoluş'u arasındaki dikotomi hatalıdır. Hegel'e göre felsefenin 'doğal varsayım'ı şudur:

> "gerçek olanın edimsel kavranışını ele almadan önce [...] her şeyden önce biliş ile ilgili bir anlama yetisine varılmalıdır, ki bu ya Saltık'ı kavramanın vasıtası olarak ya da sayesinde onun keşfedildiği ortam olarak kabul edilir."

Ancak bu eleştirel incelemeye karşı çıkmayan bir varsayıma dayanır.

> "Her şeyden önce, Saltık'ın bir tarafta, bilişin diğer tarafta ondan bağımsız ve ayrılmış olarak ve fakat gerçek bir şey olarak durduğu varsayılır; veya başka bir deyişle, Saltık'tan hariç tutulmuş olduğundan, şüphesiz hakikatin de dışında kalan biliş yine de doğrudur, bir varsayış vasıtasıyla, kendini yanlış yapma korkusu olarak adlandıran daha ziyade kendini gerçek korkusu olarak ortaya koyar."

Yukarının aksine, kurgusal (spekulativ) felsefenin ereği şu noktayı bulmaktır:

> "bilginin kendi ötesine geçmeye artık ihtiyacı olmadığı, bilginin kendini bulduğu, Kavram'ın nesneye, nesnenin de Kavram'a karşılık geldiği yer."

Kavram ve nesne arasındaki bu "uygunluk/tam karşılaşma" Saltık'ın kendini izlekleştirmesinin (self-thematisation) yapısını ıralandırır. Hegel'in filozofun öz-bilincine dayandırdığı saltık özyapıyı incelemeden önce, bu uygunluğun Saltık'ın kendi varlığı için kendisine başvuruşuyla ilgisini dikkate alalım. Çözümlememiz şunu ortaya koyacaktır: Saltık'ın kendiyle ilk karşılaşmasında, her ne kadar sadece *ilkede* de olsa, kendi gerçekleştirimi için gereken her şey yine Saltık'ın kendisidir.

Şimdi, Hegel'in, Kavram'ın kendisi geçmişe bakışlı hale geldiği zaman, Saltık'ın 'kavramını elde etmesi' iddiasını göz önünde bulundurarak, *Mantık*'ta buna dikkat edilmeli, Saltık'ın oluşunun ilk aşaması, 'idea, *kendi nesnesi* konumuna gelir'. Burada 'nesne' gerçekleşmiş (cisimleşmiş) Kavram, yani İdea'dır. Kendi öz-bilinci varlığın bütününü kendi yaratısı gibi kendine mal ettiği gerçeğini örtmek için, Saltık'ın ilkesinin ötesine uzandığında, Saltık kendini tamamlar. Bu tarz bilinçlilik kendini ikiye katlamış -hem kendi Kavram'ı hem de kendi nesnesidir- ve artık iki kutup arasında hareket etmekte olan Saltık ile ilgilidir. Eğer soyut olarak öz-bilinçli Saltık, kendi oluşumunun ilkesi ise, o halde tamamlanmış Saltık, olmuş haldeki kendi oluşunun ilkesidir; bu ilke halihazırda cisimleşmiş halde gerçekliği düşünülebilir olandır. Saltık'ın ilkesi *oluştuğunda*, 'yol gösterici eğilimi arkasında bırakan bir ceset' gibi etkinliği bir anda durmayacağından, yine oluşuna devam eder. Kavram, geçmişe dönük etkinliğinde, kendi yaratısıyla, yani nesnesiyle uygunluğunu farkettiği zaman özgürleşir. Başka bir deyişle, sonuç sıfatıyla Kavram, kendini sonuç olarak meydana getirir, yani - içselleştirme ve içine çekme çift anlamıyla - geçmişe dönük etkinliğinde anımsayarak durumunu sonuç olarak özümser.

Her ne kadar Saltık sonuçta kendini ikiye katladığı noktaya ulaşsa da, bu ikiye katlamanın (hem ilkeyi hem de ilkenin nesnelleştirilmesini içeren) Saltık'ın kendiyle ilk karşılaşmasında zaten halihazırda ilkenin içinde bulunduğu varsayılır. Eğer Saltık'ın ilkesi aynı zamanda ilkece tamamlanmış Saltık olmasaydı, o halde Saltık kendisini öngören pozisyonda olamazdı. Saltık'ın kendisiyle ilk karşılaşmasının aynı zamanda Saltık'ın sonu ya da ereği olarak ortaya çıktığını hatırlayın. Saltık ilkesini gerçekleştirmeyi hedefler, çünkü gerçekliğe sahip olmamasınında ilkesine sahiptir. Buna rağmen, ilkenin gerçeklikten mahrumiyetinin bilgisi, ilkenin öğesini oluşturur. Bu ilke cisimleşmesini arıyor veya kendini zaten cisimleşmeye yöneltiyorsa -sadece prensipte de olsa- kendi cisimleşmeme durumunu tespit edebilecek pozisyondadır demektir. Saltık'ın soyut ilkesi sadece kendi oluşumunun ilkesi değil, ilkece-oluş durumunda oluşunun da ilkesidir. Başka bir deyişle, o henüz kendi *bellek*'ine sahip olmayan ilkedir -kendi yaratısına dönüp bakamaz- sadece kendi *görüş*üne (*vision*) sahiptir. Ereği vizyonu belleğe çevirmektir.

Eğer yukarıdaki analiz doğruysa, o halde görüş sahibi Kavram'dan soyut olarak kendi farklılaştırılmış doğasının öz-bilincinde olması beklenmelidir, çifte olumsuzlama ilkesini kapsayan bir bilinç ötekiliği nesnesine dönüştürmek amacıyla öteki'yi kendinden meydana getiren öz-bütünlüktür. Aynı zamanda görüş sahibi Kavram'dan kendi nesnesinin *doğa*sının veya özünün de bilincinde olması beklenmelidir. Bu, Saltık'ın, kendisiyle ilk karşılaşmasında, kendini gerçekleştirmiş olan kendisiyle özdeşliğini sağladığı zaman zorunludur.

Bir sonraki tartışma şu: saf düşünce, Kavram'ın soyut bilincini meydana getirir, oysa ki Kavram'ın nesnesinin özü dildir.

Saltık'ın Kendiyle İlk Karşılaşması ve Felsefi Ego

Hegelci tasarının başında ileri sürdüğümüz gibi, filozofun Saltık'a yaklaşımı öykünme (mimetic) biçiminde olamaz. Öykünme, kuramlaştırmanın nesnesi olarak özneden bağımsız dünyayı varsaymayı sağlayan özne-nesne ikiliğine dayanır. Hegelci açıdan "içgörü", felsefenin kendisiyle meşgul olmakla kazanılır. Gerçeklikle ilgili kuramlaştırmada bu tarz felsefe, öncelikle kendi gerçekliği sorunuyla ilişkilidir. Bu inceleme ile uyumlu olarak, Saltık'ın görüş sahibi doğasının kendisiyle ilk karşılaşmasının, Ego veya Ben'in soyut öz-bilincindeki varoluşsal ifadesini bulmalıyız.

Tinin Görüngübilimi'nin "Önsöz'ünde Hegel, "Saltık esasen bir sonuç olarak düşünülmelidir' iddiasında bulunurken, uzlaştırmanın önemini reddedenlerin düştüğü 'dehşet' hakkında yorum yapar:

> "Fakat bu tiksinti aslında uzlaştırmanın doğasından habersiz olmaktan ve saltık bilişin kendisinden kaynaklanır. Çünkü uzlaştırma kendi-aynılığını kendi-harekete geçirme'den öte bir şey değildir veya kendi kendine düşünmedir, yani kendi için saf olumsuzluğa veya kendi

> saf soyutluğuna indirgendiğinde, *yalın oluş* olan 'Ben' in uğrağıdır. 'Ben' veya genel olarak oluş, bu uzlaştırma, kendi yalın doğasından dolayı, oluş sürecinde doğrudanlıktır ve kendisi de dolayımsızlıktır."

Saltık'ın 'ancak *son*da [...] aslında ne ise o' olması uzlaştırmayı, gelişimin esas karakteristiği yapar. Saltık, kendini yapılandırıyor olduğu için, uzlaştırma 'kendi-aynılığını kendi-hareket ettirme'den öte bir şey değildir'. Bu, 'kendi içine düşünüm, 'Ben'in uğrağı' ile ilişkilidir. Eğer Ben gerçekten Saltık'ın kendi doğrulanış süreci ile ilişkili uzlaştırma ise, aynı zamanda amaca yönelik ilkede ve de kendiyle ilk karşılaşmasında kendini Tümel olmaya yönelten görüş sahibi Kavram olmalıdır. Gerçeklik ilkesi olarak ve kendi ilkesinden (kendi-aynılığını kendi-harekete geçirme) kurulacak olan gerçeklik olarak bu Tümellik saf etkinlik olarak kendisiyle karşılaşır. Söz konusu olan yeniden yapılanması amacıyla her şeyi yutan bir girdaptır. Hegel Ben'in 'saf soyutlama', 'saf olumsuzluk' veya 'saltık olumsuzluk' olduğunu iddia ederken aklında Tümel'in olumsuzlama etkinliğinden söz etmektedir.

> "*Ben*, öncelikle tamamen kendiyle ilgili bütünlüktür ve bu doğrudan değildir, sadece tüm belirlenimlilikten ve içerikten soyutlanırken, kendisiyle sınırsız eşitliğin özgürlüğüne geri çekilir durumdadır. Bu haliyle *tümellik*'dir, sadece kendi *negatif* tutumu sayesinde birlik olabilen bir birlik, bir soyutlama süreci olarak gözüken, ve dolayısıyla tüm belirlenmişliği içinde çözülmüş olarak barındıran şeydir."

Ben, tamamiyle kendiyle meşgul olan olumsuzluk olduğundan, serbest bir olumsuzluktur, dışlanma veya farklılaştırılma nedeniyle konumlanan bir olumsuzluk değildir; saltık olumsuzluk saltık bir sınırsızlık-yersizleştirmeyi (delocalisation) gerektirir. Koşulsuz kendini izlekleştirme halinde olumsuzlama her şeyi içerir ve her şeyin içerilmişliği kendisi olarak düşünülür. Ego her şeyin olumsuzlamasıdır, 'tüm belirlenimliliğin', olumsuzlama halindeki her şey olarak. Eş zamanlı olarak soyut öz-göndergesellik ve ötekilik, yani 'çözülmüş' belirlenimlilik, potansiyel cisimleşme olarak belirlenimlilik olduğundan, Ego saltık olumsuzluk olarak kendi-oluşunun başlangıcında kendisiyle karşılaşır. Hegel'in mükemmel biçimde dile getirdiği gibi,

> "Saltık ötekilikte *saf* kendini tanıma, *bu haliyle* bu Eter, Bilim'de veya *genel bilgi*de yer ve topraktır. Felsefenin başlangıcı, bilincin bu *öğesini* mesken tutması gerektiğini varsayar veya gerektirir."

Hegel için 'Bilim' 'genel bilgi'dir ve Saltık'ın Kavram'ının bakış açısıdır. Böyleyken kendi bağlamında özümsenmiş bilgi değil, *bu haliyle* bilgi, veya bilme ve bilinenin birliğinin ilkesidir. Fakat, bilginin kendi ilkesinden çıkan yaratısı olduğundan (Saltık'ın kendini yapılandırması), bilim sadece bu ilke değil aynı zamanda bir süreçtir de. Bilim, gerçeklik ilkesi olarak, bilginin ilkesinden bilgi olarak yaratılan gerçekliği *bilme*ye vasıl olan Saltık Kavramı'dır. Saltık açısından bilme bilginin ilkesini cisimleştirir (Saltık Bilgi).

Ben (Bilinç) 'saltık ötekilikteki saf öz-farkındalık' olduğundan ve dolayısıyla Bilim'in gelişiminin zemini olduğundan, Ego'nun 'saf soyutlama'sında bilgi, ilkesinin bilinci haline gelir, ve sonuç olarak bilgi aynı zamanda erek durumuna gelir (felsefenin başlangıcı). Bu yüzden, 'saf öz-farkındalık', 'saltık ötekilik'e *ilişkin* değildir. Ego dünyayı bilmemede kendisini bilir. Dünya o noktada Ego tarafından bilişsel olarak tahsis edilmek üzere, *bilgi olarak* yeniden yapılandırılmak üzeredir. Dolaylı yoldan bilgi olarak, dünya bilgi ilkesinin gerçekleşmemiş hali olarak, yani kendi ilkesinde çözülmüş dünya olarak ortaya çıkar.

Hegel Saltık Bilgiye olan ihtiyacı, toplumsal bütünleşme eksikliğinden kaynaklanan yabancılaşma deneyimine yerleştirir. Çünkü Ego Varlık'ın her iki parçasıdır, hem dünyanın parçasıdır (sonlu Ben) hem de kendi saf öz-ilişkisinde öz-bilinçli Varlık'tır (sonsuz Ben), yani bütünleşme ilkesinin (bir bütün olarak gerçekliğin ilkesi) farkında olan Varlık ve bütünleşme ihtiyacındaki (cisimleşme ihtiyacındaki ilke) Varlık. Varlık'ın, Ben sıfatıyla Varlık'ın ilkesi, Varlık'ın farklılaştırılmış dünyasında, yani tikel Ben'in dünyasında cisimleştiği zaman, Ego Varlık ile bütünleşir. Bütünleşme ilkesi, içinde Ego'nun kendi kendini nesnesi şeklinde alarak kendi kesinliğini, Ego'nun soyut öz-bilinci tarafından sağlar. Öte yandan, tikel Ben'in dünyasında, karşılıklı tanıma süreçlerinde özdeşliklerini yapılandıran Egolar çokluğu arasındaki etkileşim vasıtasıyla Ego'nun öz bilinci sağlandığında, ilke gerçekleştirilir. Dünya kendi ilkesini, Varlık'ın ilkesini netleştirdiğinde, Ego'nun *soyut* öz bilincinde, her nasılsa onu cisimleştirmeden, ilkenin gerçekleşme yoksunluğunu etkilemesi mümkün hale gelir. Bilim'in 'toprak'ı buna tekabül eder. İlke

sıfatıyla Ben sonsuzdur; cisimleşmemiş ilke sıfatıyla felsefi hale gelir. Cisimleşmemiş ilke olduğundan, yani kendi Saltık öteki'si olan bilinç olduğundan, dünyanın bilinci olduğundan, ben, öz-düşünümsel hale gelen ilkedir. İlke dünyaya ait olduğu için, dünyanın kendi ilkesini cisimleştirmemesi gerçeği, onu ilkenin kendisinden cisimleşmesini yapılandırdığı materyal yapar.

Hegel 'saf bilinç', 'kendinin ve özün bütünlüğü' ve 'edimsel bilinç', tikel ve pratik olarak yönlendirilmiş, 'edimsel dünyaya geçiş yapan' ve biçimlendirenin görünüşünün koşulu olarak edimsel dünyanın olumsuzlamasını ortaya koyan Ego arasında ayrım yapar. Sonsuzluk bilinci, sonluluğuna *yabancılaşmış*, sonlu deneyiminde ortaya çıkar. Somut olan ne varsa buharlaştığında, yani gerçeklik bilinci bütünlemek için gereken gücü kaybettiğinde, onun *cisimleşmemiş ilke*si Ego'nun deneyiminde ortaya çıkar. Bu, *yokluk*'un veya zaten belirlenimlilikle alakalı olarak canlılığını kaybetmiş olanın bakış açısından gerçeklik deneyimidir, Burada, Ego'nun hayatın kendisinden ziyade *hayatın yansıması*nı deneyimlediği ve ifade ettiği söylenebilir.

Hegel sonlu öznenin sonsuzluğa dağılışını, ki filozof bundan ortaya çıkar, '*tümel*'in kendisi, Kavram'ını kavrayan bilinci saf düşüncenin müphem dünyasına bağlar. 'Kendini *anlayan* olarak, *saf zihinsel içgörü*...'yü izleyen *Gnothis eauton* (kendini bil) süreci, ilkesi tarafından sunulan bakış açısından gerçekliği yeniden yaratma felsefi etkinliğidir. Bu, köklerini yokluk deneyiminden alan saf düşüncenin bakış açısıdır.

Hegelci filozofun tecrübe ettiği yabancılaşmayı nasıl karakterize etmeliyiz? İlk olarak, kaybın deneyimi geleceğe yöneliktir. Sahip olunup da kaybedilen değil, istenip de henüz sahip olunamayan kastedilmektedir. Bu, potansiyelimizi gerçekleştiremememize neden olan yetersizlik ile ilgilidir. Yabancılaşma, şu an yersiz (out of place) olan ve içeriğini geçmişle sınırlandıran, halihazırda varolan bir bellekten kaynaklanmaz. Daha ziyade bellek yoksunluğundan kaynaklanır. Saltık'ın görüşünü yaratan bu yoksunluktur, felsefe yapmaya, yani ideal ile gerçeği uzlaştırmaya yönelik zihinsel teşebbüse neden olan bu görüşü. P. B. Shelley'in şairler hakkında bulunduğu bir iddiasından alıntı yaparsak, (Hegelci) filozofların 'geleceğin şimdiye etkidiği devasa gölgelerin aynaları' olduğu söylenebilir. Görüşü belleğe çevirmek geleceği hatırlamak gibidir, yani Ego'nun saltık olumsuzluğu deneyiminde ilk olarak yer alanın doğrulanışı gibidir. Anlama etkinliğinde, sonsuz kendini sonlu içinde tespit etme teşebbüsünde bulunur. Bu bir yoktan (ex nihilo) yaratış değil, bir yeniden yaratıştır. Ego, adaları veya tanrıları keşfeden değil; yolculuğu yaratan Ulysses'e benzetilebilir.

Saltık'ın uzlaşmacı sürecinin telosu, ileri sürüldüğü gibi, belleğin yaratılışıdır. Bu okumada bellek doğrudan anlayış olur; *etkinliğin* veya anlama sürecinin ötesine geçmiş bir anlayış.

> "[...] bu sonuç [düşünüm süreci sayesinde doğru haline gelen Doğru] yalın bir dolaysızlıktır, çünkü o, bir kenarda antitezi [kendi oluş süreci ve sonuç arasında] kurup öylece bırakmamış, fakat onunla uzlaşmış, kendiyle barış içinde öz-bilinçli özgürlüktür."

Bu, bizi bir ikinci noktaya getirir, şöyle ki, Saltık'ın öz-yapılandırması tamamlanmıştır ve Kavram, dünyanın amacı olarak gösterildiğince geçmişe bakışlı hale gelir. Şimdinin dünyası Kavram'ı cisimleştirmediğinden, Kavram kendini dünyayla uzlaştırabilir - eğer dünya, Kavram'ın gerçekten kendi ilkesi olduğunu ve Kavram'ın cisimleşmesin onun amacı olduğunu gösteren bir şekilde yapılandırılırsa, Kavram dünyayı kendi nesnesiymiş gibi ele alabilir. Hegel için Tarih, Saltık'ın felsefi gelişiminde Kavram'ın nesnesi olarak ortaya çıkan, teleoloji, *amaçlı etkinlik* olarak dünyadır.

Kavram'ın Mantıksal Yapısı

Şimdi, eğer Ego'nun soyut öz-bütünlüğünü Saltık'ın Kavramı ile doğru ilişkilendirdiysek, o halde Ego'nun kendisiyle ilk karşılaşmasında hem Kavram'ın *yap*ısının, Kavram ve nesne arasındaki karşılıklı biçimsel etkileşimi ıralandıran çifte olumsuzlamada yer alan, hem de Kavram için uygun *tür*de cisimleşmenin ayırt edilmesini beklemeliyiz. Hegel'e göre Ben'i olumsuzlamanın temel karakteristiği kendi farklılaştırılmış bütünlüğüdür:

> "'Ben'in tümelliği, ona her şeyden, hatta kendi hayatından bile soyutlanmanın olanağını tanır. Fakat akıl sadece soyut olarak yalın varlık değildir [...] aksine, yalınlığına rağmen akıl kendi içinde farkedilebilirdir; çünkü 'Ben' kendini kendine karşıt kılar, kendini kendi nesnesi yapar

ve bu, elbette, sadece soyut, henüz somut olmayan farklılıktan kendiyle bütünlüğe geri döner. 'Ben'in kendinden farklılığında bu kendiyle-birlikte-varoluşu (being-with-itself) 'Ben'in sonsuzluğu ya da idealliğidir."

Ben'in soyutlaması onun sonsuz ya da tamamen ideal olmasını sağlar, çünkü Ego kendini koşulsuz öz-izlekleştirme olarak, Saltık'ın kendini-ikiye katlayan (self-doubling) karakteristiğinin üretiminde kendi ifadesini bulan bir şey olarak tecrübe eder. İlk olarak Ben kendini Tümel (edimsel olanın *ilke*si) olmaya yönelttiği için, kendini doğrudan kendi ötekisi, yani gerçekleşmemiş ilke olarak göz önünde tutar. Bu *saf öz-anlayış*ta kendi ötekiliğindeki Tümel, Tikel'dir, sonlu olandır.

> "Böylece tümellik aynı zamanda kendisinin belirlenimli varlık küresidir. Kendinin varlığına sahip olarak, yine de öz-özdeş (self-identical) kalırken, tümel öz-tikelleştiricidir (self-particularizing)."

Tümel'in tikelleştirilmesi Kavram ve nesne arasındaki ilk harekettir; ilk olumsuzlamayı ifade eder. Şimdi ikinci olumsuzlama ortaya konmalıdır. Tümel aynı zamanda ötekide cisimleşerek ötekiliğinden kendine dönerken kendisinin farkındadır. Kendini belirlenimli veya Tikel'de cisimleşmiş olarak bilen Tümel, Hegel'in Tekillik dediği geçmişe dönük Tümel'dir,

> "Tümelden söz ederken onu belirlenimlilikten, daha kesin ifadesiyle tikellik ve tekillikten ayıramayız, çünkü tümel, saltık olumsuzluğunda, içinde -kendisi için- belirlenimlilik barındırır. Bu yüzden, belirlenimlilik, Tümel ile bağlantılı olarak bahsettiğimizde dışta olarak sunulmaz. Genel olumsuzluk olarak veya *ilk, doğrudan* olumsuzlamaya uygun olarak, tümel genellikle *tikellik* olarak belirlenimlilik içerir; *ikinci* olumsuzlamada, yani, olumsuzlamanın olumsuzlamasında, tümel *saltık belirlenimlilik*tir veya *tekillik* ve *somutluk*tur."

Yukarıda söylenenleri şu ifadeler izler: Tümel, Tikel ve Tekil arasındaki öz-belirlenmiş karşılıklı ilişki bize Saltık'ın Kavram'ının yapısını verir. Saltık kendi soyut öz-bilinciyle saf düşünce olarak karşılaşır. Saltık'ın kendi ilkesini formüle ettiği ortama yükselmiş olarak, düşüncenin kendisi saltık hale gelir. Düşünce'nin 'formları her şeyin saltık gerçek zeminidir'; onlar her şeyin ilkesidir.

Kavram'ın Nesnesi

Şimdi incelemeyi Kavram'ın nesnesine çevirirken, Saltık'ın kendiyle ilk karşılaştığında özdeşliğine tamamen sahip olması gerektiğini hatırlayın. Açımlanmak için, Saltık, bir anlamda, halihazırda tamamlanmış olmalıdır. Bu, kendi soyut öz-bilincinin ötesinde, Saltık aynı zamanda Kavram için uygun *tür*de cisimleşmenin de veya Kavram'ın kendisini ilke olmaya yönelttiği türde gerçekliğin de bilincinde olmalı demektir. Eğer bu doğruysa, o halde Ego'dan sadece sonsuzun ilkesi olmayıp, bir şekilde sonluyla bütünleşmiş olması da beklenmelidir, çünkü Saltık'ın, Kavram'ın nesnesi olarak tahsis ettiği sonlunun (Tikelin) gerçekliğidir. Ego'nun deneyiminde sonluluk nasıl ifade edilir? Ego'nun kendini koşulsuz düşünebilmesi için, kendini nesnesi olarak hatalı bulabileceği bir konumda olmalıdır. Bu tanıtıcı aşamada Ego'nun, koşulsuz hale geleceğinden, kendini hem ötekilik hem de aşkın ötekilik olmaya yönelterek koşulsuzluğunu kazanması gerekir. Tümel, Tikel ve Tekil'in farklılaştırılmamış bütünlüğünde, Ego, koşulsuzluğun ilkesidir ve sonuç olaraktan gerçekleşmiş Ego'dan ziyade soyuttur. Başka bir deyişle, kendi ilkesini *cisimleştirme*ye varan Ego değildir. Bu cisimleştirmenin başarımı, Ego'nun koşulsuzluğun gerçekleştirilmesine giden süreci, üç ana elementin: Tümel, Tikel ve Tekil'in ilişkisinde ifade edilen ilkedeki süreci yeniden meydana getirmesini gerektirir. Bu üç ana öğeyi dolaylı olarak içeren Ego, sayesinde kendini her üç ana öğenin konumunda düşünebildiği süreçle meşgul olmalıdır. Başka bir deyişle, kendini evvela Tümel durumunda düşünmelidir, yani önce soyut Ego olarak daha sonra Tikel olarak, ki kendini ötekisi olarak öne sürebilsin. Son olarak Ego kendini Tekil olarak düşünmelidir; kendini ötekilikte cisimleştirerek kendisini nesnesi gibi düşünebilir duruma gelmelidir. Sonuç olarak, Ego'nun koşulsuzluğu sadece hareket döngüsünün sonunda, Ego kendi Tekilliğini tahsis ettiğinde açıkça ortaya çıkar.

Ego kendiyle ötekilik olarak yüzyüze gelmek zorundadır ne demektir? Burada yer alan olumsuzlamanın, *düşünüm biçimi*nde, yani diğer üretimlerin düşünme teşebbüsünde açığa kavuşturulduğuna dikkat edin. Daha özel olarak, Ego'nun saltık öz-düşünümü -koşulsuz farklılaştırılmış bütünlüğü- üç ana

öğenin birbiriyle bağlantısında ilkin ifade edilmediğinden, bu tarz bütünlük gerçekliğe sahip değildir. 'Uzay'da, tabiri caizse Ego'nun sağladığı gerçekliğe sahip olan, *farklılaştırmadan uzak* bir bütünlüktür. Saf dolaysızlık (farklılaştırılmamış) olarak bu bütünlük, kendi içinde ötesindeki her şeye kayıtsızdır, Ego'nun saltık düşünümü de *olumsuzlamasıdır aynı zamanda*. Bu, farklılaştırılmamış bütünlüğün ilk olarak hem gerçekliğe sahip olandan, yani farklılaştırılmamış bütünlükten hem de gerçekliğe sahip olmayandan, yani saltık refleksiyonun farklılaştırılmışlığından ibaret bir kutuplaşmanın bir görünüşü olarak ortaya çıkmasından dolayıdır. Bu iki görünüş onların karşılıklı ilişkilerinde açığa kavuşturulmalıdır. Olumsuzlayıcı farklılaştırılmamış bütünlük, olumsuzlananın da aynı zamanda açığa kavuşturulduğu zaman açığa kavuşturulur. Saltık düşünüm, üzerinde düşünülmüş olana *doğrudan doğruya* koşulsuz olmaya yöneltildiğinde olumsuzlanır. Bu durumda, yerine getirilen tarzda düşünüm düşünülen ile alakalı değildir. Bundan dolayı, Ego eş zamanlı olarak kendini doğrudan ve bu farklılaştırılmamış bütünlüğü doğrudan doğruya koşulsuz (kendisi tarafından zeminlendirilmiş) olmaya yönelten düşünüm yapan Ego olmaya yöneltmelidir. Başka bir deyişle, kendini farklılaştırılmamış bütünlük olmaya yöneltmekle Ego aynı zamanda kendini olumsuzlanan olarak bilir.

Daha özel olarak, Ego hem saf öz-tasarlamayı hem de yukarıda açıklanan şekliyle böyle bir tasarlamanın koşulsuz olmaya yöneltildiği gerçeğini ifade eder. Bunun anlamı şudur: Ego, her diğer Ego'nun ihracına kadar *tikel Ben*'dir. Eğer Ego saf öz-tasarlama ve aynı zamanda Ego'nun ötekisi veya Ego'nun Tikellik anı ise, o halde onun doğrudan koşulsuzluğu öz-mevcudiyet olarak, Ego'lar çokluğundan biri olduğu gerçeğine kayıtsız olarak tikel Ben şeklinde deneyimlenir. Bu türde bilinç, Tikel Tümel'i cisimleştirmediğinden, hem Ego'yu olumsuzlayan ne varsa onu hem de olumsuzlanmış Ego'yu içerir.

Yukarıdaki analizi şu izler: Ego, olumsuzlanan Ego halinde kendini aşarak (transcending) farklılaştırılmış bütünlüğünü elde eder. Burada olumsuzlamasının aşkınlığı kendine bağımlı tikel Ego'nun aşkınlığıdır. Ego nasıl içkin olarak dışsal düşünümden saltık düşünüme geçiyor veya başka bir deyişle, nasıl Tekillik anına ulaşıyor? Ego'nun düşünümsel etkinliğinde 'Ben' kelimesinin söylenişinin incelenişi, Ego'nun 'Ben'in, yani tikel ve doğrudan koşulsuz Ego'nun ne anlama geldiğini 'Ben' kelimesi ile ifade edemediğini gösterir. Bu, şu nedenledir: bir şeyi koşulsuz halde düşünmek için, onu başkalığında birleşik durumda düşünmek gerekir. Eğer koşulsuzun ötekinin aşkınlığını muhafaza etmek için başkayı olumsuzlayışı, koşulsuzun bir parçası olmasaydı, dışsal ötekiyle (external other) bağıntılı görüneceğinden koşulsuz saltık özgöndergesel olmada yetersiz kalacaktı. Yani, Ego doğrudan koşulsuz olarak derin düşünüme tabi olacaksa, hem kendisi hem de aynı zamanda kendi ötekisi, Ben ve Ben-olmayan olarak düşünülmelidir.

Bununla birlikte, derin düşünen Ego, kendini nesnesi olarak derin düşünerek 'Ben' kelimesini dile getiren Ego, koşulsuzu gerçekten ifade edemez - kendi olumsuzlamasını formüle edemez - çünkü Ego'nun Ben-olmayan'ı bu dile getirişte açığa kavuşturulamaz. Açığa kavuşturulan Ben'dir.

> "'Ben' dediğimde, tüm ötekileri hariç tutarak yalnız kendimi (single self) *kastederim*; fakat *söylediğim*, yani 'Ben' sadece her 'Ben'dir, benzer tarzda tüm ötekileri hariç tutar."

Ben'e saltık muamelesi yapma teşebbüsünde bulunulduğunda, Ben'in kendisi aynı zamanda Ben-olmayan olarak alınmalıdır. Bununla birlikte, Ben-olmayan ötekilerden hariciyetle Ben olduğundan, Ego'nun ötekisi aslında bir başka Ego olmalıdır. Dolayısıyla, Ben zorunlu olarak her Ego'nun tümelliğini cisimleştirir ve bu tümellik 'Ben' kelimesinin dile getirilişinde ifade edilir. Ego tarafından uygulanan düşünümde Ben doğrudan olarak koşulsuz olmalıdır, buna karşılık, şu açığa çıkar: Olması gereken, Ben Tümel'i cisimleştirmeye yöneltilmeden ifade edilemez. Bununla birlikte, eğer hakikaten durum buysa, o halde 'Ben' kelimesinin dile getirilişi gerçekten Ben'i gerçekleştirilen farklılaştırılmış bütünlük olarak ifade eder.

Eğer sonlu Ego kendi bilincinde Tümellik'i cisimleştirirse, özne ve nesne birleşmiş haldedir ve sonuç olarak, bu bilinç, bilme ve bilenin bütünlüğünün ilkesinin nesnesi haline gelir (Tümel Kavram). Kavram ve nesnenin uygunluğunu kurmuş olmakla (kendini ötekilikte cisimleştirerek ötekilik halinde Tikellik uğrağını aşmış olmakla) bu bilinç geçmişe bakışlı hale gelir, yani Tekillik elde eder. 'Dil düşüncenin işi' olduğundan ve dolayısıyla 'dilde ifade edilen her şey tümel olması' gerektiğinden ve ayrıca her şey düşünce tarafından Saltık'ın ilkesini doğrular yönde yaratılmış olduğundan, dil tamamiyle kapsamlıdır, bir bakıma öz-belirli (self-determined) insan yaşamının tümel öğesi linguistik etkileşimde verilmiştir:

"İnsana diğerleriyle uzlaşma yönünde baskı yapan onun doğasıdır; insan doğası sadece başarılmış akıllar toplumunda gerçekten var olur."

Eğer yukarıdaki çözümleme doğruysa, o halde dil ilke-de-cisimleşmiş Saltık'tır önermesi *öznelerarasılık*'ın koşulsuz özyapısını ifade eder. Dil, amacı tümelleştirme olan insan etkileşimine işaret eder. Yukarıdaki anlamıyla öznelerarası gerçeklik olarak insan gerçekliği, kendi kendine yaratılmış (self-created) ve tümü-kuşatandır (all-encompassing):

"Tin evreni insan tarafından üretilenlere bağlıdır [...]

Tin evreni tümü-kuşatandır; insanın ilgisini çekmiş veya çekecek olan ne varsa içerir. İçinde insan aktiftir; her ne yaparsa yapsın, o içinde Tin'in işlediği yaratıktır."

Sonuç olarak, Saltık'ın kendi ilke-de-cisimleşmesiyle karşılaşması dildedir demek, Saltık'ın nesnesinin özyapısı *öznelerarasılık'ın ilkesi* tarafından verilmiştir demektir. Bunu şu izler: Edimsel olan aynı zamanda Saltık'ın ona yabancılaştığı olduğu için, uzlaşma, ereğinin kendini izlekleştiren öznelerarasılık, bir 'başarılmış akıllar toplumu' olduğunu gösteren bir şekilde edimselliğin tahsis edilmesini içerir.

Sonuç

Gördük ki Saltık ile ilgili her yerde bilgi, kendi bilincinin öğesinde kendini geliştiren Saltık'ın öz-bilgisi olarak anlaşılmalıdır. Çözümlememizi, böyle bir bilinci, gerçeklik ilkesini (Kavram) -ki ondan gerçeklik zihinsel olarak ilkesini cisimleştiren halinde yeniden yapılandırılmalıdır- ifade etmeye yöneltilmiş Ego'ya bağlamıştır. Hegel için Saltık, Kavram'ın bütünlüğü ve nesne tarafından, tamamlanmak için bir amaç olarak ıralandırılır. Bir şey, varlığı (nesne) onun beraberinde getirdiği ilke (Kavram) ile uzlaşma içinde olduğu derecede Saltık'tır. Bunu şu izler: Hegelci anlamda felsefe yapmak Saltık'ın özünü (Kavram-Nesne uygunluğu) açığa kavuşturur, hem Saltık Bilginin yapılanmasında, hem de varlığın, saltık halinde dünyanın yeniden yapılanmasında. Yapılanma ve yeniden yapılanma, Saltık'ın ifadeleri olarak, Kavram ve Nesneden asıllı bir bütünlük biçimlendirirler. Bu bütünlüğün her bir yanı, varlığın saltık olarak yeniden yapılanmasıyla sağlanan saltık halinde Kavram'ın yapılanması, Kavram-nesne uygunluğunun bir ifadesidir. Yani, Saltık dıştan bilinemez olduğundan, hem nesnesinin bilgisi, hem de bilgisinin nesnesi saltık olmalıdır. Her iki yan da Saltık'ın ilkesini cisimleştirmelidir (Kavram-Nesne uygunluğu). Saltık'ın nesnesinin bilgisinin, ilkesiyle tam bir uzlaşma içinde olan bir nesne açığa çıkarması gerekmesine karşılık, Saltık'ın varlığının öz-bilgisi, bir bilen bilgi, yani bilginin ilkesini cisimleştiren bir bilgi (nesne) tarafından ifade edilmelidir. Bilgi, kendisini bilginin ilkesinin (bilme ve bilinenin bütünlüğünün ilkesi) bakış açısından yapılandırarak Saltık hale gelir. Bu yapılandırmanın sonunda, geçmişe bakışlı Kavram (a) kendi ilkesinin perspektifinden kendini düşünen bilgidir (b) içinde bilgi ilkesini cisimleştirdiği, bilgi olarak yapılandırılmış dünyadır (Nesne). Ego halindeki Saltık için saf düşünce olarak kendisiyle karşılaşması bu anlama gelir.

Kaynakça:

Agamben, G. Dil ve Ölüm: Olumsuzluğun Yeri, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

Hegel, G. W. F., Tinin Görüngübilimi, çeviri: A.V. Miller, New York, Oxford, 1977.

Hegel, G. W. F., Mantık Bilimi, çeviri: A.V. Miller, New Jersey, Humanities Press, 1997.

Hegel, G. W. F., Mantık Ansiklopedisi (1830), Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Bölüm 1, çeviri: Theodore F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991, §159A.

Hegel, G. W. F., Zihin Felsefesi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Bölüm Üç (1830), çeviri:. William Wallace and A. V. Miller, Oxford, Oxford, 1971, §377.

Hegel, G. W. F., Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Genel Bir Giriş, çeviri: Hartman Robert S., New York, Liberal Arts Press, 1953.

Hyppolite, J. Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nin Oluşumu ve Yapısı, Evanston, Northwestern University Press, 1989.

Shelley, P.B. 'Bir Şiir Savunması' Özet Basımı 1821, Tekrar Basım: Foakes, R.A. ed. Romantik Eleştiri 1800 - 1850, London, Edward Arnold Publishers Ltd, 1968.

Diyalektik Yöntem ve Freud

Clark Butler Çeviri : Yeşim Keskin

Hegel ve Freud

Bu makale Paul Ricoeur'ün Freud ve Hegel arasında, Freudcu indirgemecilik ve Hegelci teleolojizm[1] arasındaki karşıtlığa rağmen geniş bir uyuşma alanı olduğu önerisinden hareketle yazıldı. Freud'un özel bir durum olarak geliştirdiği psikoseksüel ve psikososyal gelişim evrelerindeki genel teorinin Hegelci diyalektik mantık olduğunu göstermeye çalışacağım. Ricoeur, Freud'un kişilik gelişimini bastırma *(repression)* gibi tek yönlü bir şekilde yorumladığı konusunda haklıdır. Kendini edimselleştirme (*self-actualization*), özne-nesne ayrımının üstesinden gelme, Hegel'e göre hatalı bir yanılsama değildir. Freud özne-nesne özdeşliğinin en derin narsistik libidinal doyumlarla ortaya konulduğuna inanıyordu fakat bunun gerçekliğine karşı olan kuşkusunu sürdürdü. Böylesi bir kimlik arayışı, Freud'a göre maskelenmiş, yüceltilmiş ve nihayetinde doğum öncesi (*prenatal*) varlığa geri dönmek için atılmış imkansız bir adımdır. Fakat Hegel, kendiliğin dolaylı ve dolaysız birliğini ayırdı. Dolaysız formundaki kendiyle özdeşlik, rahmin sonsuzluğunu kuşatan okyanussal bir histe bulunur. Fakat gerçek kendini-edimselleştirme kendi içine geri dönmekten başka bir şey değildir. Bu empatik ayrım içeren bir geri dönüştür. Sadece bu ayrımın korunması özne-nesne özdeşliğini soyut ve bu yüzden hatalı saltık olmaktan korur. Kendini-edimselleştirme sadece gerçeğin üzerini örten bir psikotik olmama durumunda gerçektir.

Freud bireyleri anlayarak iyileştirmek isterken, Hegel gerçek dünyanın tinini, onun mantıksal bütünlüğünü yeniden kurarak anlamak istedi. Fakat eğer birey, Hegel'in inandığı gibi makrokozmik tinin bir mikrokozmosu ise, öznelerarası tini ve bireysel özneyi anlamak arasındaki fark daha da azalacaktır.

İnanılmaz ölçüde başarılı olan bir ego, Freud'a göre, gerçeklik ilkesi aracılığı ile sınırsız doyuma ulaşacaktır, yanlış yanılsamalar ve dışsal sosyal otorite ile zıtlaşmalar olmadan. Bu ego gerilemeye maruz kalmayacaktır fakat doğum öncesi narsisizminden başlayarak, doğum travmasına, libidonun kısmi nesnelere yatırılmasına, annenin, babanın, süperegonun, gizil dönemin bütünsel nesnesine, gerçeklik ilkesinin ortaya çıkmasına ve nihayetinde sadece sınırlı doyuma ulaşmış egonun başarısının ötesindeki durumuna dek psikoseksüel sosyal gelişimini yeniden kuracaktır. Fakat, psikanaliz olmadan bu gelişimi hatırlamak, belirli dönemlerin bastırılmış olması dolayısıyla mümkün değildir, anneye libidinal takılma gibi. Bilinçdışı bilince getirilmesine rağmen psikanalizin amacı ve terapi yani psikoseksüel gelişimin yeniden yapılanışı başarıya ulaşmış olur. Diyalektik yöntemin, sonsuz öznelliği tüm kıpıları/momentleri içerisinde yeniden kurmaktaki amacı, kişinin kendisi için kendini anlamasıdır, bastırmayı kaldırmak değil.

Psikoseksüelgelişiminterapötikyapılanışınıntamamlanması,bireyiyabancılaşmasındanözgürleştirerek diyalektik kendilik bilgisini olanaklı kılar. Psikanaliz kişiyi bastırılan şeyden özgürleştirir. Diyalektik yeniden yapılanma, kişiyi olumsuzlanan bastırılmamış ötekilerden yabancılaşmaktan özgürleştirir. Hatta ötekinin bastırılmayan olumsuzlaması kişiyi, ait olduğu bütünü kabul etmekten alıkoyar. Bastırma, kişinin bilinçsiz güdüsünün (*motive*) olduğu bir çeşit ötekini olumsuzlamadır. Ötekinin bastırılmayan olumsuzlaması, bastırmacı olumsuzlama gibi bir nevroz semptomu değil fakat tamamlanmamış kendini-edimselleştirmenin, tamamlanmamış özne-nesne özdeşliğinin bir simgesidir.

Hegel bastırma kavramı geliştirmemiştir. Bu kavrama belki en çok yaklaştığı yer "... Anlak ile yapılan soyutlama ... Tek bir görüş üzerinde zoraki bir ısrar ve içerilen öteki niteliğe dair bütün farkındalığı ortadan kaldıran ve bulanıklaştıran gerçek bir çaba[dır]."[2] cümlesidir. Bastırma, diyalektik yöntem için geçerlidir çünkü bütünün diyalektik yapılanışını engeller. Psikanaliz sadece nevrotik durumların tedavisi için gereklidir fakat hastalığın bertaraf edilmesi sağlıklı olmanın yeterli bir tanımı değildir. Diyalektik yöntem özneye hiçbir şeyin yabancı olmadığı bir bütünsel nesne kurarak tamamen akli sağlığa ulaşmayı amaçlar. Olumlu us –anlak'ın ötekini olumsuzlamaya takılmasının olumsuzlanması yoluyla kendini edimselleştirme- gerçek, doğum-sonrası dünyayı kuşatmak için dışarıya çıkar. Bu Freud'un mümkün

düşüncesindekinden daha tam ve başarılı bir şekilde gerçekleşir. Fakat bu sadece profesyonel filozoflar tamamen sağlıklıdır demek değildir. Her iki grup da dışsal eylem (bir ötekini olumsuzlama formu) ve somut düşünce (olumsuzlamayı olumsuzlama) arasında gidip gelir.

Hegel bazen duygu içermeyen safi düşüncenin tümmantıkçılık (*panlogism*) yolunda kaybolur. Fakat cinsel aşkın içerdiği karşılıklı teslimiyeti, 1831 Mantık dersleri gibi geç bir tarihte olumsuzlamanın olumsuzlaması olan duygu düzeyinde hakikat olarak ele aldı[3]. Psikoseksüel gelişim olarak diyalektiğin Freudcu yorumu, Oedipal karmaşanın diyalektiği, Hegel'in tümantıkçı yorumunu düzeltmeye hedonist güdülere safi mantıksal güdülerden daha fazla önem vermesi yoluyla yardımcı olur.

Teolojik kuramsal felsefeden, Hegel'in saltık kendilik bilgisinin yanıltıcı bir yanılsama olmadığına dair merkezi inancından soyutlanarak; Hegel ve Freud, diyalektik yöntem ve psikanaliz arasında anlamlı bir uyuşma olduğu söylenebilir. Bu uyuşma düşüncenin diyalektik biçimine dairdir fakat içerikte babanın (Tanrı, efendi, despotizm, süperego) otoritesinin dünya tarihi ve tarım devriminden bu yana kişisel psikolojideki merkezi önemini içerir. Freud, görünürde Hegel okumamıştır. Bu, düşünce yapısına ve babasal gücün saltıklaştırılması ve çelişik takılmaya dair bağımsız bir doğrulamaya hizmet eder.

Psikoseksüel gelişim, Freud'a göre, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki bilincin diyalektiği, özbilinç ve us kavramlarını bağımsız olarak doğrular ve genişletir. Genişletmelerinden biri diyalektik gelişimdeki mantıksal faktörleri olduğu kadar hedonist olanları da tanımakta yatar. Hegel de tanınan çelişki ile düşüncenin huzursuzluğunu, olumsuzlamanın olumsuzlamasının ardında yatan ana güdü olarak kabul eder. Düşünce çelişki olmaksızın huzurlu olamaz.[4] Fakat saltık'ın libidinal çekim gücü, kendi somut tanımı dahilinde bile olsa, hakiki-saltık ve saltık hiçlikten ayrılan narsistik doğum öncesi kendi arasındaki analoji nedeniyle tanınmayı talep eder.

Serbest çağrışım (Free association)

Psikoseksüel gelişim teorisi ve Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki bilincin us ile diyalektiği arasındaki anlamlı uyuşmanın ötesinde, Freud bize Hegel'in diyalektiğinin, saltık'ın kuramsal felsefesinin hakkını koruyanlardan ayrı olarak, Hegelci olmayanlar tarafından nasıl bağımsız olarak kullanılabileceğini gösterir. Bir yöntemin gücü, bağımsız araştırmacıların, önceki araştırmacıların elde ettikleri sonuçları doğrulamak için olduğu kadar yeni sonuçlar elde etmek için de o yöntemi kullanılabilir bulmasında doğrulanır. Hegel ve Freud'un, gelişimin diyalektik yasalarının bağımsız olarak tanınması onları ayrıca doğrular. Vardıkları sonuçların benzer açıklamalarının temelinde birbiriyle ilişkili yöntemleri yatar.

Serbest çağrışımın psikanalitik yöntemi Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki, alt başlığı olan Tinin aşamalı görünüşlerinin biliminden anlaşıldığı üzere görüngübilimsel yöntemiyle yakından ilişkilidir. Buradaki diyalektik yöntem empatik olarak yeniden düşünmeyi (sadece ferahlamak değil) ve insani gelişimi yeniden kurgulamayı içerir. Bu anımsama, "nesnenin yaşamına doğru çekilmenin"[5] yöntemidir. Freud fiziksel olarak belirlenmiş serbest çağrışım zemini ile etkileşimden kaçınmayı vurgular. Serbest çağrışım engellemeden bağımsız olmalıdır, fakat fikirlerin tesadüfi çağrışımından ibaret de olmamalıdır. Serbest çağrışım, kişi tarafından diyalektik yöntem ile sistemli bir şekilde yeniden yapılandırılabilir bir karmaşaya ya da somut bir bütüne ait izler arasındaki içsel bağlantıların olduğu bir zeminde belirlenir. Analizdeki bir hastanın çağrışımları asla tamamen özgür değildir. Fiziksel olarak belirlenmiş çağrışım zeminine direnmek, bastırılan içeriğe ihanet eder. Serbest çağrışım yolu ile engellemenin üstesinden gelmek geçmişte yaşanmış karmaşaları açığa çıkarır. Diyalektik yöntem varlığın parçalarını geçmişten bu yana süren mantıksal gelişimini takip ederek ortaya çıkarır. Freudcu ve Hegelci yöntemler, Freud'un yöntemi geçmişten gelen bastırılmış içeriği ortaya çıkardığı ve sonra varlığı kurmak için kullanılan diyalektik yöntemle bir araya getirdiği için, tamamlayıcıdır. Çağrışımın tamamen özgür olduğu yerde, yeniden kurmak için artık analitik emeğin gerekmediği, parçaların bütün haline geldiği ve diyalektikçi organik bütünün kendisi hareket eden diyalektiği başlatan mutlaklaşmanın en soyut, en dolaylı, en basit belirlenimini arar.

Başarılı bir kendi-kendine analiz engellenmemiş çağrışım odaklı bir yöntem gerektirir. Bastırma bireyin

eylemleri, düşünceleri ve duyguları arasındaki çatışmalara diğer taraftan kişinin toplum tarafından kabul edilmiş soyut kendilik ve ötekilik kavramına bağlıdır. Böylece başarılı bir kendi kendine analizde, kişi kendi kendini analiz eden olarak hiçbir eyleminin, düşüncesinin ya da duygusunun kendine atfedilemez olmadığına inanmak için kendini eğitir. Kişi, kendini kendi hakiki kimliği ile hiçbir şeyin tutarsız olmadığı inancıyla rahat hisseder. Bu, kişinin toplumsal olarak kabul edilmiş fakat kişinin kendilik kavramı için soyut olan, yani asla kişinin kendi kendisiyle ilgili olan gerçeğin bir bölümünden fazla bir şey olmayan bazı parçalarını sökmek ve saltık-sız-laştırmak demektir. Bu kişinin kendisini tamamen belirlenemez ve/fakat sonsuz olarak belirlenebilir olarak tanımlaması demektir. Serbest çağrışım, somut bir kendi tanımı ve kendini gerçekleştirmenin kurulmuş diyalektiğine yönelik bir terapidir.

Hegel her yer değiştirmiş diyalektik durumun öznelerarası toplumsal Tinin zihninin bir köşesinde olduğu kadar, ontogenetik bireyin zihninin bir köşesinde de bulunduğuna inanmak zorundadır. Diyalektik bir yorumun doğrulanması, engellenmemiş serbest çağrışım içerisinde, tüm varlıkları anlamak isteyen özneyi gerektirir. Bunlar diyalektik yeniden yapılanmanın ham verileridir. Eğer hepsi varlık değilse ya da eğer diyalektik içerisinde yansıtılamayacak varlıklar mevcutsa, diyalektik bu özneyi yeniden yapılandıramaz. Çağımızın tini, sadece çağ bu varlıkları olumsuzladığı için anlaşılma ihtiyacındadır. Varlık kendini soyutlamış ve saltıklaştırmış ve başka bir şeyin izleri, geçmişin izleri soyutlanmış ve sadece olumsuzlanmıştır. Diyalektik yorumun bir sorunu, geçici ve mantıksal olarak varsayılmış geçmişte olan bazı ötekileri olumsuzlamayı kabul etmesidir. Diyalektik yöntem böylece varlığı soyutlamak ve saltıklaştırmanın ötesine geçmeyi ve hatta soyutlanmış mantıksal geçmişte herhangi bir romantik takılma ve saltıklaştırmanın ötesini varsayar. Bütün diyalektik yöntem varlığı, saltıklaştırmanın kendini olumsuzlamasını tanıma ve saltıklaştırmanın geçmişi olumsuzlamasını olumsuzlama içerisinde bulunur. Nihayetinde diyalektik geçmişin bugünün daha somut bir kavramı ile birleştirilmesinde bulunur.

Freud geçmişin yeniden yapılandırılmasının sadece hastanın serbest çağrışımı ile yapıldığı hipotezini öne sürerken, Hegel kültürel ürünler deposunda kendi-kaybına dair diyalektik bir geçmiş hipotezini sunar. Hegelci yöntem, Freudcu bir terapist hastanın geçmişine dair tüm belgeler ve anılara erişimi olduğu ve böylece özne ile konuşmaya daha az ihtiyacı olduğu zaman mümkün olur. Buradaki risk –bireylerle yeterli miktarda konuşamamaya bağlı olarak- bireydeki tarihsel izlerin doğrulanmamış olarak bulunduğunu zannetmektir. Diğer bir risk de geçmişten ayrımsanamaz mevcut deneyimlerin diyalektik olarak buradan elde edilemeyecek olmasıdır. Freud'un hastası geçmişi olumsuzlar çünkü geçmiş endişe verir. Hasta kendini saltıklaştırır ve çelişkili olarak ötekini yadsır. Psikanaliz çelişkiyi anlar ve çözüm konusunda ona eşlik eder. Diyalektik mantık, mantıksal güdülerin de işleyişte olduğunu tanıyarak psikanaliz anlayışını derinleştirirken, psikanaliz hedonist motivasyonu tanıyarak diyalektik mantık anlayışını geliştirir.

Diyalektik geçmiş bunun gibi bir endişeye neden olmaz. Olumsuzlanır çünkü bugünün parlayan gün ortası güneşinin aksine bir dizi *gölge*den ibarettir. Diyalektik geçmiş hayalet gibidir. Geçmişin karanlığında gölgeler soluklaşır ve sonuçta ayrımsanamaz olurlar. Diyalektik yöntem gölgeleri yeniden toplar ve ayrıştırır, onları kanlı canlı yaşamlarına geri döndüremese bile, bu bugünü kavramsal olarak kucaklamaya olanak sağlar. Geçmiş, bugün ile kıyaslandığında ince ve önemsiz görünür. Geçmiş endişe değil ama bugünün çelişkili kavramını bize anımsatarak huzursuzluk yaratır. Diyalektik yöntem, "şimdi nesli"ne sistematik bir panzehirdir.

Bilinç

Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki bilinç ve özbilinç diyalektiğini, bireysel psikoseksüel gelişim olarak farklı bir açıdan ele alacağım. Daha sonra, Hegel'in ontojenezi filojenezin bir tekrarı olarak kabul edişinin[6] ışığında, psikoseksüel gelişmeyi dünya tarihinin diyalektiği ve özgürlüğün öyküsü olarak konu edineceğim.

Görüngübilim'deki bilincin diyalektiği bebek bilincinin en erken gelişme aşamalarında tekrarlanır. Bebek dünyaya geldiğinde anneye hayati bir bağlılığı söz konusudur. Fakat, anneyi bütün bir insan olarak

tanımlayabileceği bir kavrama henüz sahip değildir. Bu kavram yalnızca bebeğin düşüncesinin sentetik eylemleri neticesinde ve süreç içerisinde kurulur. Bebeğin ilgisini ilk çeken şey annenin dokunulabilir memesidir. Bebek dünyaya geldiğinde bilinci henüz *algı* seviyesinde işlemez (Hegel), sıradan, devamlı nesneleri ya da değişen niteliklerin öznelerini henüz algılamaz. Bebek memeyi algılamaz fakat kesin bir soyut dokunulabilir nitelikler döngüsünde dokunulabilir nitelikleri duyumsar. Bu hala duyu pekinliği (*sense-certainity*) düzeyinde mevcuttur. Duyumsal nitelikler patlayan koşturmacalı bir karışıklık içinde çoğalır fakat kesin nitelikler kendilerini sert ya da yumuşak, aydınlık ya da karanlık gibi zıtlıklar çerçevesinde düzenlerler. Tarafımızca algılanan dokunulabilir, yumuşak meme, bizim için bir şey olarak kendi hesabında var olur fakat sorguladığımız bebek bilinci için aynı şekilde işlemez. Bizim memeyi algıladığımız yerde bebek kendi zıddından dönerek bize ulaşan kesin bir duyumsal nitelikle neredeyse ilk kez karşılaşır.

İlk duyumsal nitelik, aksi bir duyumsal niteliğin üzerine kurulur ve sonra bebek evrensel duyum (sensuous universal) (Hegel), soyut fakat içsel olarak karşıt duyumsal nitelikler içeren, katı ve yumuşak gibi, sentetik birlik, kurduğunda iade edilir. Bu duyumsal birlik (sensuous unity) bizim farklı şeylerden geldiğini düşündüğümüz nitelikleri birleştirir, dokunulabilir meme ve katı şişe gibi. Algıya, algılanan şeye bu geçiş ancak dokunulabilir meme, örneğin görülen bir meme ile özdeşleştirildiğinde yapılabilir. Algının nesnesi yalnızca değişim aracılığı ile var olmaz, aynı zamanda kendini farklı duyumsal biçimler olarak ortaya koyar. Dokunulabilir ve görülebilir meme çoğunlukla ardışık olarak var olmadığından, birinin diğeri ile özdeşleşmesi, memenin duyumsal nitelikleri ve duyumsal biçimlerin akışı içerisinde var kalan bir nesne olarak özdeşleşmesini sağlar. "Algılanan olarak meme" psikanalizde kısmi nesne (partial object) olarak adlandırılır. Bu, bedenin bir parçası olan, diyalektik olarak soyutlanmış ve saltıklaştırılmış, libidonun yatırıldığı bir nesnedir. Bütünsel nesnenin (total object), insan olarak bir bütün olan annenin, sadece bir parçasıdır"[7] yumuşaklık niteliğinin duyumu üç kez kaldırılırken; dokunulabilir meme, bütünsel nesneden iki kez koparılmış bir kısmi nesnedir. Fakat birey olarak anne, Hegel'e göre nesnel ya da saltık tine göre kısmi nesne olarak kalacağından yalnızca görece olarak bir bütün nesnedir. Bununla birlikte, anne rahim olarak düşünüldüğünde, aslında sonsuz Tin, rahim formunu almış bir tin ya da diyalektik dönüşüme uğramamış ilksel bir okyanustur.

Birden fazla evrensel duyum ve memenin dışında kısmi nesneler vardır: annenin gülümseyen yüzü, narin elleri ve benzeri. Bebeğin gelişen bilincindeki en önemli dönüşüm farklı kısmi nesneler, bir insanda ya da kendilikte birleştirildiğinde gerçekleşir. Bu bilinçten bir kendilik bilincine geçiştir. Aslında bu meme ve annenin yüzü özdeşleştirilemez, iki farklı şey olarak algılanır. Bununla birlikte meme, yüz, eller ve annenin kollarının bir düzen dahilinde hareket ettiği, birbirlerinden ayrı olmadıkları fark edilir. Gülümseyen gözlerle bakan bir yüz, ellerin narin şefkatinden bağımsız değildir. Aslında annenin gülümseyen yüzü, sergilenen ve ellerin narin şefkatinde dışa vurulan içsel bir güçtür (Hegel). Bu, Hegel'deki bilincin diyalektiğinin algıdan *anlama*ya geçişine işaret eder. Fakat ne yüz ne de eller, ne meme ne de algılanan başka şeyler kalıcı bir şekilde mevcuttur ve hiçbir kısmi nesne gerçekten kendini diğerlerinde sergileyen en içteki saltık tözdür. Bu şeylerin her biri hem aktif hem de pasif şekilde tasarlanan, etkileşim içerisindeki kısmi nesnelerdir. Görünür görüngüsel akışın temelindeki açıklama net değildir, "durağan olmayan görüntülerin durağan imgesi"[8] yasadır.

Fakat anne bazen çocuğu şaşırtır. Yorgun ya da öfkeli olduğu bazı zamanlarda, genel davranış kalıbının tam aksi yönde davranır. Bu durumda anne kötü nesne, lanetli bir cadı[9] olur. Annenin olağan davranış yasası böylece olağandışı davranış ile çatışır, tıpkı diğer insanların davranış yasalarında olduğu gibi. Öfkeli anne yüzünde altüst olmuş bir dünyayı yansıtır ve elleri dünyanın normal halinde olduğundan çok daha az şefkatlidir. Çocuk sonunda annesinin kavramını etkileşimin farklı yasalarının birliği ve kendini yansıtan olarak oluşturduğunda soyut kendi bilincinden saha somut ve karmaşık bir bilince devinmiş olur. Kendinin bilinci, başka bir kendi hala bilincin sınırları içerisindedir. Özbilinç sosyal özbilinç olur, yalnızca, bilinç öteki kendinin bakış açısını aldığı ve böylece kendini ötekinin gördüğü şekliyle gördüğünde.

Anne kendinin nazik olan bilincinde sadece kendinin cadı olmayan, cadı olması olası ama gerçek cadı olmayan olarak bilincinde olduğunda bilincindedir. Fakat bir birey için mümkün olduğu bilinen karakter özellikleri gerçekte bunlara sahip olan, var olan gerçek kendinin olası bir kendiye yeniden-gerçekleştirilmesine, dönüşmesinden sıçrayan özbilinçler olarak soyutlama yoluyla bilinmiştir. Var olan gerçek kendi kendinin dışına düşmüştür.

"Özbilinç", dolayısıyla "kendi" konusu Hegelcidir, Freudcu değil. Özbilinç öncelikle ya kendinin başarılı olmasını ya da farkında olmasını engelleyen bir engele karşı kendinin farkında olmak olarak belirir. Başarılı ya da başarısız çabanın özbilinci sosyal özbilinçtir. Bilinç her zaman karşıt etkiye sahiptir: kişi y'ye karşılıkx'in farkındadır. Özbilinç bilinç içinde geliştiği için de, onda da karşıt etki söz konusudur. Sosyal özbilinçte kendi-olmayan orijinal kendidir. Sosyal özbilinçli kendi öncelikle başka kendi için ne olduğunun bilincindedir. Ya öteki için ne olduğu ya da öteki için ne olmadığı olarak ne olduğudur.

Bilincin ve özbilincin diyalektiği somut bir bütünün sürekli birliğidir. Diyalektik soyuttan somuta doğru hareket eder ama öncekinden sonrakine zorunlu olarak değil. Algılanan nesne olarak kısmi nesne, örneğin özbilinçten önce gelmez. Libidonun yatırıldığı nesne/öznenin bilincine binaen özbilinç içerisinde bulunur.

Çabanın özbilinci, sosyal özbilince tarih atar fakat sosyal özbilincin varlığını sona erdirmez. Sosyal özbilinçteki öteki kişinin kendisi gibi olan başka bir kendi olduğu için, kişinin mücadelesinde bir engel olması gerekmez. Eğer ikinci kendi ötekiyi tanımak, ötekinin duruşunu benimsemek için ilk kendiyi doğrularsa, kendi için kendi olmak ne ise başkası için o olmak ile doğrulanmış olur. Kişi öteki tarafından doğrulandığında, öteki, kişinin mücadelesinde daha fazla engel teşkil etmeyecektir. Hatta öteki kişinin tanınma mücadelesindeki başarısını somutlaştırır. Fakat kişinin kendi için olduğu şeyi olumsuzlayan başkası yoluyla kendinin farkına varmak bu mücadelenin başarısız bir şeklidir.

Dünyanın altüst olmuş ve normal hali arasındaki değişim özbilincin mücadelesini önceler. Bu aynı zamanda sosyal özbilinci de önceler. İlk durum dünyanın gerçek dünyaya hükmeden yasaların tam aksi olan yasalar ile yönetildiğinin hayal edildiği tahayyül şeklindedir. Bilinç isteklerin gerçekleştiği altüst olmuş bir dünya hayal eder. Normal halindeki dünyada hayal kırıklığına uğramış gerçek kendi ile çelişen dünyanın altüst halinin bilincine erişirken özbilinçli hale gelir.

Tamamen altüst olmuş bir dünya sosyal olarak altüst olmuş bir dünyadır. Bu ikinci altüst oluşta dünya tikel isteklerin yansıtıldığı bir yer değildir. Bu dünyada başka bir kendi, kendinin olağan davranış yasasının tam aksi yönde bir yasaya doğru devinir. Öteki kendi, ilk kendiden farklı bir hale gelir ve ilk kendi ikinci kendiden farklılaşır. İyi, hayırsever kendi, şeytani kendiye dönüşür ve öteki kişi sevilen bir insanken şimdi lanetlenmeye başlanmıştır. Kişi, en yakın ilişkilerinde ikili bir kimliğe, zıtlıkların birliğine, nefret ediliyor oluşunun değişimi ile sevildiğine, nefret ediliyor oluşunun ötekinin sevgisinin bütünleyici bir parçası olduğunun farkına varır. Sosyal olarak altüst olmuş dünyada karmaşık bir biçimde hem kendisi için iyi ve öteki için kötü ya da kendisi için kötü ve başkası için iyi olmanın belirsiz varlığı kendinin bilinci için gereklidir.

Tahayyüllerin altüst dünyaları her çabanın özbilinci için geçerli değildir fakat özbilincin öznel bir biçimde başarılı bir mücadelesi tarafından alınmış bir şekildir. Sosyal özbilincin altüst olmuş dünyası genel olarak özbilinç için değil fakat somut olarak karmaşık özbilinç için geçerlidir.

Salt bilinç bir kişi ya da kendilik olamaz. Zira bilinç, özbilinç değildir. Sosyal özbilinç böylece kişinin davranışındaki radikal dönüşüm olasılıklarında mevcuttur. Nazik, sevgi dolu bir anne kendinin sadık ve sevgi dolu oluşunun bilincine bebeğin bakış açısı ile empati yaparak karar verir. Bebeği için ne ise kendisi için o haline gelir. Bebeğin isteklerini karşılar fakat bebeğin tutarsız ihtiyaçları onu rahatsız eder. Annenin kendisi bebeğin rahatsız edici bakış açısı ile empati yaparak ve özdeşleşerek rahatsız olur. Anne bebeğin bilincindedir, böylece bebek için anneyi anlamak ve annenin bakış açısıyla özdeşleşmek, olası geri dönüşler çemberi olarak kendinin bilincine varmak içindir.

G. H. Mead'in de belirttiği gibi kişi zorunlu olarak iletişimde bulunduğu birisi ile özdeşleşir ve bu şekilde kişi kendiyle olan özdeşleşmesini eski haline döndürür.[10] Çünkü kişinin özdeşleştiği öteki kendinin bilincindedir. Sosyal özbilinç başka bir kendi ile iletişimden kopar fakat narsistik özbilinç ile varlığını devam ettirir. Narsistik özbilinç tümgüvendeliğin doğumöncesi deneyimi, yabancı ötekinden bağımsız olma ve dışsal çevreye bağımlılığın doğum sonrası deneyimi arasındaki kişinin zorlukla kontrol edebildiği karşıtlığın hissedilmesinden doğar. Bu, kişinin varlığının gerçek durumunda, kişinin varlığının en içinde kendinin ne olduğunu anımsadığı ve bildiği kendi ol-a-mamanın bilincidir. Özel özbilinç sosyal özbilincin ortaya çıkması sonucunda kaybolmaz ama üzeri neredeyse örtülür. Tüm güçlülük "yanılsama"sı, o okyanussal his, tümgüvendelik isteğinin tatmininin fantezisidir. Bu yanılsama, istemeye karşı zafer kazanmışlığın narsistik bilincinden doğan sosyalleşmeyi olası kılar ve hatta sosyal özbilinci kendi sonu için kullanır.

Freud'un her şeye kadir olma isteğini tatmin etmek manasında kullandığı, "her şeye kadirlik yanılsaması" (illusion of omnipotence) terimi tartışmalıdır. Yanılsama genellikle algısal bir hatayı imler. Freud yanılsamadan bahsederken hata sorununu cevapsız bırakmak istediği için; en doğrusu her şeye kadirlik tatminini tümgüçlülüğü tatmin etmenin, her şeye kadirlik gerçekte söz konusu olmasa bile mümkün olduğunu kabul etmektir. Hegel her şeye kadirlik tatminindeki insan katılımını ve insan katılımcı tarafından deneyimlenen her şeye kadirlik gerçekliğini öne sürer. Katılımcı esas itibariyle katıldığı bütün ile özdeştir. Kendini bilen Tin Tanrı'dır, sonsuzdur ve dışsal bağları yoktur. İnsan kendi olarak tözsel değildir fakat tözsel zemini olarak kendini bilen Tine sahiptir.

Bebek geri dönüşleri hızlandıran sosyal etkileşim yolu ile kendini-yansıtan haline geldiğinde, kendi sergilenişini fantezisi ile özgürce oynayarak, onu bağlı olduğu fakat tamamen kontrol edemediği dışsal koşulların engellemediğini hayal ederek, kendisine doğru değiştirebilir. Sosyalleşmiş bebek, fantezik tahayyüllerindeki özgür oyunlarında, bir dereceye kadar her şeye kadirlik için isteğini gerçekleştirir. Tahayyüllerde, özbilinçli fakat görece güçsüz kendilik, her şeye kadirliğin bebeksi doyumunu taşır. Hegel'in dünyanın altüst olmuş haline (*die verkehrte Welt*) ilişkin tartışması, saf bilinçten sosyal özbilinçte saklanan çabanın özbilincine geçişin kilidini açar. Dünyanın altüst olmuş hali fazla-belirlenmiştir, belirsizlikte zengindir. Altüst olmuş dünyanın sosyal yorumu altında kişisel davranışlardaki radikal geri dönüşler bu dünyanın yasaları ve altüst olmuş dünyanın yasaları arasındaki karşıtlığın bir prototipi gibidir.

Fakat tahayyüller *die verkehrte Welt* kavramının daha ilkel bir kullanımını sağlarlar. Çabanın özbilinci çevrelenmiş narsisizmden doğar. Doğum öncesi okyanussal bir hissin hala çevrelenmemiş narsisizminde özbilinç yoktur. Kendilik kendi içinde boğulur fakat farklı bir şey bilmez. Karşıtlık etkisi yoktur. Bebek özbilince ulaşır ve bir insan olursa, yaratıcı bir hayal gücü altüst olmuş dünyaları artırır. Altüst olmuş dünya, özbilincin kendi içinde, tam aksi yasalar hayal ederek bu dünyanın yasasını olumsuzlandığı bir krallık olarak görünür.

Bu yüzden yerçekimi ilgili olarak özsel bir gereklilik yoktur. Neyi açıklamak için kullanılmış olunursa olunsun, açıklama ihtiyacında kendisi olarak orada durur. İkarus'un sınırlarımızın ağırlığı bizi yere çekerken, isteğine doğru uçtuğu dünyayı aştığı kolaylıkla hayal edilebilir. Dahası, fantezinin hiçbir kısıtlama ile karşılaşmadan dolaştığı bu alternatif dünyanın farkında olunduğunda, kişi varlığı ve doğası sadece ona bağlı olan sonsuz olasılıkların dünyasının narsistik farkındalığından zevk alır. Yerçekimi kanunu tüm olası dünyaların, karşılıklı olarak belirleyici dünyaların, bu dünya dışındaki dünyaların kendini- açıklayan sistem ile açıklanmasına olanak verir.

Kişinin düş gücünün ürününde keşfedilen kendilik, sosyal-öncesi narsistik kendiliğin geri dönüşüdür. Bir süreliğine saf fantezinin inanılan dünyasında yaşayan çocuk saltık özgürlüğün narsistik doyumundan hoşlanır. Her şeye kadir kendiliğin bir hata olabileceğini, özellikle hem bu dünyanın hem de tek gerçek kendi olan sonlu kendinin olumsuzlanmasının yaratacağı nihai hayal kırıklığını henüz fark etmemiştir. Özbilincin diyalektiğinde, ilk önemli adım bu belirgin hatanın üstesinden gelmek ve hayal kırıklığını kabul ederek, kendiliği dışardan sınırlandıran gerçekliğe uyum sağlamaktır. Narsistik kendilik, her şeye

kadirliğin kendi özel doyumu özbilinçli, sonlu kendiyi yaratır. Çocuk gerçeklik prensibini öğrenir. Sadece bu bedel ile, sadece dünyaya teslim olarak ve onun zekice yasalarına vakıf olarak, her şeye kadirliğin doyumları korunabilir. Mantıklı varlık sonluluğu katleder ve hatta parçanın ve bütünün gerçek kimliği yoluyla, dünyada mantık bularak sonsuzlaşır.

Özbilinç

Özbilincin ilk formu hayal kırıklığına uğramış narsisizmdir. Yaralanmış narsisizm özbilincin doğum sırasında kurulan sosyal-öncesi durumudur. Görüngübilimi'ndeki özbilincin diyalektiğinin ilk aşaması arzudur. Bu psikoseksüel gelişimde bebeğin özellikle ilk bir buçuk yılını kapsayan oral dönemi işaretler. Bu dönem kendi dışındaki öteki ile birleştirici, yıkıcı ilişki içerisindedir. Oral dönem sosyal-öncesidir: bebeğin arzunun içinde bağlı olduğu öteki başka bir kendi olarak değil sadece hayat olarak tanınır. Bebek, tamamen kendisi gibi olmayan başka bir kendi olan yabancı bir ötekiye onu asimile ederek (assimilation) ve tüketerek (consuming), ona hüsrana uğratıcı bir bağlılıktan kaçınır –örneğin bilincin diyalektiği içerisindeki kısmi nesnede, annenin memesinde-. Bebeğin dünyaya pasif ve kavrayıcı bir yönelimi vardır. Hegel arzunun asla tamamen teslim edilmediğini, hatta en yüksek kavramsal aktivitede bile, savunur: "Bizim eylemimiz her zaman kendi içimize yakınlık kazanmak için ve yemek ve hava aracılığı ile ve bu sürecin araçları yoluyla kendimize edimsellik vermektir."[11]

Biraz daha büyüdüğünde, çocuk aktif, saldırgan bir yönelim kazanır. Sadece verilen şeyi kabul etmek yerine, aktif bir şekilde kavrar ve onu sınırlandıran ötekini alır. Bu sadist döneme geçiş dişlerin büyümesi ve içmeyi olduğu gibi yemeyi de öğrenmesi, sadece sıvıları emmek yerine katıları çiğnemeye başlaması ile gerçekleşir. Psikoseksüel gelişimde bu oral döneme geçiş, *Görüngübilim*'de, arzudan *yaşam ve ölüm* mücadelesine geçiş, özbilincin diyalektiğinde ikinci durak olarak belirtilir. Arzu sosyal-öncesi iken, yaşam ve ölüm mücadelesi ötekinin av ve avcı olmak arasında değiştiği sosyal özbilinçtir. Yaşam ve ölüm mücadelesine geçiş, özbilincin öteki kendilikler biçiminde yaşam ile ilişkilendiği bir dönemdir.

Öteki kendilik tüketilmez ama dışarıda bırakılır. Bebeğin başka kendiliğe ilk tepkisi saldırgandır. Başka kendiliğin görünümü orijinal özbilinçte karmaşa duygusu yaratır. Öteki kendilik, öncelikle, kişinin kendi kendiliğinin yabancılaşmasını gösterir. Kişi, kişinin kendi kendiliğini, daha önce olduğu gibi, kendinin yanında bulur. Kişi daha önce kendininkinin yanında başka bir kendilik tanımadığı için, görünür ki, kişinin kendisi olmayan bir kendiliği tanımada, kişinin kendiliği kendisinden uzaklaşır. Bebek kendi kendiliğinin kesinliğini kurmak için, öteki kendiliği yok etmeyi ister (başka kendilerin varlığına alışkın olmayan kendiler de aynı şeyi yaparlar). Kendiliği öteki olarak görmek, ve ötekini kendilik olarak görmemek, kendilik ve kendilik-olmayan arasındaki orijinal basit ayrımdır. Kişi daha fazla kendi kendiliğinin aslında kendisinin olduğundan emin değildir. Ötekinin ölümü, bebeksi özdeşlik krizine bir çözüm olarak ortaya çıkar.

Freud, uyumlu olarak, nefretin hakiki ilişkisinin prototiplerinin cinsel yaşamdan kaynaklanmadığını fakat daha çok kendiliğin kendini korumak ve olumlamak için giriştiği mücadeleden kaynaklandığını yazar. Yaşam ve ölüm mücadelesi her şeyin her şeye karşı olduğu, oral dönemde kişinin tamamen uygunlaştıramadığı, içinde duyduğu bir istek tarafından motive edilen bebek saldırganlığı ile yabancı ötekiyi yok etmek için girişilen Hobbesvari bir savaştır. Öteki olarak, bilincin diyalektiği yoluyla, bütünsel nesne ya da insanın tamlığına ulaştığında, kişinin kısmi bir nesne ile uğraştığı süre içinde var olan, onu yutma olasılığı artık gerçekçi olmayacaktır. Yabancı öteki ile bütünsel bir nesne olarak işbirliği yapmaya dair oral proje başarısız olmak zorundadır ve ötekini yok etmeye dair oral proje ile yer değiştirir. Bütünsel bir nesne biçimindeki öteki dışarıda bırakıldığında, kalan kısmi öteki asimile edilebilir. Oral birleştirici durum asla tam olarak terk edilmez. Psikanaliz Saltık'ın her tanımının, doğum öncesi narsisizmine dair ilk tanımlar dışında, gizli tanımlar olduğunu belirtir. Kendini-bilen Tin tarafından belirtilen tüm düşünceler kaçamak ve gizlidirler. Fakat, doğum travmasının ardından kendi içinde sonsuz geri dönüşler yaşayan doğum öncesi narsisizmi sona erer. Sonsuzluğu, çok güçlü bir algısal bir hataya dair yanılsamadır. Bu yanlış saltıktır. Fakat, doğru saltık, hepsinin içinde kendini düşünen düşünce, imgesini taşımaya devam eder.

1920'den önce, saldırganlık Freud tarafından ayrı bir itki olarak düşünülmüyordu ama engelleri aşmak için bir dürtü, bir güç istenci ve her itkiye efendilik olarak düşünülüyordu. Böylece, bir aşığın rakibine karşı saldırganlığı, maşukunun tek sahibi olma itkisinden kaynaklanıyordu. Freud'un libido ve *thanatos* 'a dair sonraki karşı çıkışı, Hegelci düşünce ile uyumlu olabilir. Hegel'in düşüncesinde yegane dürtü düşünce yoluyla gelişerek sonsuz narsistik kendiliğe geri dönüştür. Saldırganlık soyut bir biçimde tanımlanan Saltık'a libidinal takılma sonucunda ortaya çıkar ve ötekinin olumsuzlanmasına ve sonra kendini olumsuzlamaya yol açar. Saltık'ın kişiyi saran rahimvari bir bütün gibi her tanımına, belirli tanımlayıcı belirlemeye libidinal takılma eşlik eder. Akılcı teolojide "Saltık" dediğimiz şey, tamamen-iyi ve tamamen-güçlü olma gibi kutsal özelliklerini, teolojideki "Tanrı"dan miras alır. Hegel iyiyi libidonun tatmini ile eşitlemez. İyi cinsel doyum değildir fakat Tin'in sonsuz kendilik-bilgisi, kendini-düşünme biçimindeki sonsuz içeriktir. Fakat iyi her şeye rağmen doyum verici değildir. Dahası, onun doyumu kendini-olumsuzlamaya karşı etkilenmez değildir. Saldırganlık, ister dışsal olarak yöneltilmiş olsun (ötekinin olumsuzlanması) ister içsel olarak (kendini olumsuzlama), yok edilir. Öteki'nin olumsuzlanmasını askıya alma ve olumsuzlamanın olumsuzlaması yoluyla var sayılan kendini-olumsuzlama, saldırganlığın değersiz görülmeye başlandığı aşkı açığa çıkarır. Soyut aşk (çabalayan eros) değil, fakat somut aşk (tamamlanmış eros):

Askıya alma biçiminde, kavram aşktır. Aşıkken ben tamamen özgürümdür ve dolaysız olarak tekil bir varlığımdır. Benim tekil kendiliğimin soyutlamasına geri çekildiğimde, tüm ilgi alanlarından feragat ederim [soyut olanın saltıklaştırılması ve soyutlanan ötekinin olumsuzlanması]. Böyle bir soyutlamada, ben tamamen, saltık olarak kırılganımdır. Aşıkken bu kırılganlığı geride bırakırım. Kendisi de kırılgan bir nokta olan öteki ile bir ilişkiye girerim. Duyum, kendi belirliliğinde bu ikisinin [kırılgan noktaların] birliği haline gelir ve mutlaka, kesinlikle birbirlerinden bağımsız olarak kalırlar. Her birinin ötekinde [kırılgan, atomal] bir kişiliği vardır ve bu [onların] özdeşliğinin hissidir. Burada, mutlaka, bir çelişki vardır. Her biri kendi [kırılgan] kişiliğinden, [ötekinin olan] köşelerinden vazgeçmiştir. Bu çelişki durum modunda mevcuttur. Aşk tamamen kuramsal olan şeydir.[12] [Böylece aşk kişinin kendi soyut tekilliğini feda etmesi ile başlar ve *biz*'in somut tekilliğinin kırılgan, soyut tekilliğinin feda edilmesi ile biter.]

Eğer temel engel yabancı nesnelliğin sınırlandırıcılığına bağlıysa, tüm bu ötekiliğe karşı duyulan saldırganlık, ötekinin olumsuzlanması da aynı zamanda temeldir. Böyle bir saldırganlık, oral birleştirici dönemin ardında saklanır, kendini oral sadizme geçiş döneminde açığa çıkarır. Bebek saldırganlığı sonraki psikoseksüel aşamaya, anal sadist döneme dek devam eder. Serbest defekasyon kendini saldırgan gerilimlerde açığa çıkarır ve duygu patlamaları, öfke ve saldırganlık krizleri gibi bebek davranışları ile ilişkilidir. Öteki'ne karşı saldırganlık sergiler çünkü ailenin otoritesi tarafından kabul edilmemektedir.

Saldırganlık Oedipal dönemde de belirgindir. Annenin duygulanımları için baba ile rakip olan erkek çocuk tarafından yöneltilir. Oral sadist dönem ile başlayan alenen saldırganlık dönemi, erkek çocuğun babası ile özdeşleşmesinin nihayetinde son bulur. Oedipal karmaşanın azalmaya başlaması yaşam ve ölüm mücadelesinden köle-efendi'ye geçiştir. Çocuk babanın isteklerini içselleştirir. Baba efendi, çocuk köle gibi görünür. Köle köledir çünkü yaşamı ölüme tercih etmiştir (Hegel), çocuk babayı kabul eder çünkü kastrasyondan korkar (Freud). Çocuğun babasıyla yeni özdeşleşmesi, kendi bedeni ile öz-değilleşmesidir. Çocuğu rahatsız eden bedensel erotizm bastırılmıştır ve çocuk bu bastırmayı kendine karşıt nitelikleri atfederek güçlendirir.

Oedipal gizil dönem sonrası böylece çileci, etik ve duyu-üstü istekler ile biçimlenmiş olur. Baba ile özdeşleşme ile kurulan gizil dönem *Görüngübilim*'deki özbilincin diyalektiğindeki *Stoacılık*tır. Stoacılık, kölenin efendi ile özdeşleştiği ve efendinin özgürlüğü ile ideal bir özdeşleşmeye zincirlendiği, köle-efendide ortaya çıkar (saldırgan ile özdeşleşme). Gizil dönemde, çocuk saldırganlığı otorite temsilcilerinden ziyade doğaya ve doğal varlık olan kendine karşı yöneltir. Efendi ile özdeşleşme ile, köle efendi ile eşitlerin ideal topluluğuna girmiş olur. Bu ideal topluluk, efendi ve köle arasındaki gerçek eşitsizliğe dair köleye bir avuntu (consolation) sağlar. Gizil dönemde, babanın çocuğu ile ilişki kurmak için zorunlu yapay çabalarında çocuğuna eşitmiş gibi, arkadaşmış gibi davranması olağandır.

Kuşkuculuk

Özbilincin diyalektiğini anında takip eden kuşkuculuk, Stoacılığa içkindir.[13] Nihayetinde mutsuz bilinç Stoacılığa içkindir. Mutsuz bilinç bastırılmış cinselliğin yok olmadığı gerçeğinde tanımlanır, duyumsal dünyanın gerçekliğinin septik inkarı sürekli olarak sürdürülemez, böylece ergen ideal kimlik ve doğal itki (impulse) arasında bir çelişki (contradiction) yaşar. Ergenlik karşılıksız/yersiz, görünürde nesnesiz özlem, muğlak idealizm ve romantizmin yaşandığı dönemdir. Ergenlikten yetişkinliğe geçişte, her iki düşünür için de, mutsuz bilinçten uyum, kendini-kabul (self acceptance), kendini gerçekleştirme ve kişinin kendini Hegel'in "us" olarak tanımladığı dünyasında güvende hissetmesine doğru hareket vardır. En önemli fark Hegel'in usun gücüne yönelik sınırsız itimadı ile us ve dünya arasındaki özdeşliğin ileri sürülen bilgisinin temelindedir.

Tarih öncesinden tarihe

Özbilincin diyalektiğinin, bir psikanalitik ve psikososyal gelişimin psikanalitik hesabın diyalektik tamamlanışını planladım. Özbilincin diyalektiği bebek psikoseksüel gelişimini yasalaştırmaktadır. Fakat hem Hegel hem de Freud ontojenezin filojenezi tekrarladığını ileri sürerler. Türlerin gelişimi bu türlerin her üyesi tarafından yinelenmektedir. Filogenetik olarak, özbilincin diyalektiği tarihöncesinde yasalaştırırılır[14] arzu yiyecek toplayıcı ve avcı olan paleolitik insanın bakış açısında ifade bulur. İnsanın emeği tarafından dönüştürülmemiş doğa ile olan ilksel ilişkisi, bitkiler ve hayvanlar ile olan oral ilişkisidir. Psikanalitik olarak,yiyecek toplamanın oral uzlaşmacı dönemi, avcılığın oral-sadist döneminden farklıdır. Sonra-paleolitik veya neolitik dönem bu tarım devrimine denk gelir. Doğa ile olan paleolitik ilişki bitkilere ve emek ile sürülmüş ya da sürülecek alanlara karşı bir saldırgan ilişki ortaya çıkarır. Neolitik çiftçi topluluklar, çobanların göçebe kabilelerine karşı kolay ve çekici avdırlar. Böyle kabileler yaşam ve ölüm mücadelesinde öncelikle birbirleri ile, sonra yerleşik tarım toplulukları ile girişirler. Fakat göçebe çobanların huzurlu çiftçiler ile arasındaki mücadele eşit değildir ve fetheden efendi savaşçı ile yer değiştirir. Zamanla efendiler ve köleler tek bir topluluk dahilinde kaynaşırlar ve köylüler üzerinde efendilik kuran eyaletler ortaya çıkar.[15] Efendiler ve köleler arasındaki bir politik topluluğa özbilincin diyalektiğinde "stoacılık" denir. Esir edilenler, onları esir edenler ile özdeşleşirler ve her iki grup da eşitlerin ideal topluluğuna girerler. Roma imparatorluğu, Hegel'in örneğine göre, köylülere hükmeden efendiler ile tanımlanan yerlerde neyin olmak zorunda olduğunu tanımlar. Böylece, bu tür bir politik topluluk ekonomik ilişkileri dönüştürülmemiş bırakır. Böylece, böyle bir topluluğa teslim edilmiş vatandaşlar sosyoekonomik eşitsizliği septik bir inkar ve politik ideal ve hissedilen sosyoekonomik gerçeklik arasında çelişki yaşadığı için mutsuz bilinç haline sürüklenir. Bu çelişkinin nahoş deneyimi efsane yıkıcı bir unsurdur. Politik mit ve sosyal gerçeklik arasındaki tutarsızlık efsanesizleştirmeye ve mutsuz bilince neden olur.

Psikanalitik düşünce ve spekülatif diyalektik düşünce arasındaki uyuşmaya, bilinç ve özbilincin detaylı bir analizi ile işaret etmeye çalıştık. Bu uyum Görüngübilim'deki başka bölümlerin analizi ile de doğrulanabilirdi, özellikle gözlemleme ve etkin us ile ilgili bölümlerde. Dünya üzerinde efendilik istencinin, kavramsal olarak dünyaya hükmetmeye yüceltilmesi, gözlem yoluyla gecikme döneminin kendini-edimselleştirme özelliğine dair bir girişimdir ve bu Hegelci diyalektikte gözlem (observation) olarak görünür, mutsuz bilincin üstesinden gelmek için ilk ve tek olgun girişim. Gecikme döneminden ortaya çıkış bastırılan libidonun geri dönmesi, çocuk cinselliğinin gerilemesi (regression) ile ortaya çıkar. Zevk ve gerekliliğin gözlemden sonraki ilk bakış açısı olan egoist hedonizmi, arzunun oral bakış açısını geriletir. Sonraki bakış açısı, kalp ve onun yasası, yaşam ve ölüm arasındaki mücadelenin saldırganlığını yeniden-yasalaştırır, buradaki mücadele her şey için Şimdi Özgürlük (Freedom Now)'ü engelleyen dünyanın yoluna karşı yöneltilmiştir. Sonraki bakış açısı, erdem, efendi ve kölenin Oedipal bakış açısının yinelenmesiyken ardından gelen bakış açısı, hayvanlar topluluğu olarak toplum, emek verişin yeni bir bakış açısı formunu yineler, kendini-inkar eden (self-denying) köleler. Üzerine yüklenen profesyonel taleplere köle olmuş ve her biri ürettikleri üzerinden rekabette üstünlük sağlama yoluyla özel bir kendini-gerçekleştirme yolu arayan Etkin-us'un diyalektiğinin bu bakış açılarının her biri, kendini gerçekleştirme

yolunda, toyluğun bir bebeklik durumuna takılma ve hüsranla yüzleşildiğinde gerileme eğilimi ile tanımlandığı, toy girişimlerdir.

Sonuçlar

Bilinç içeriğine takılma ve bilinçte olmayanı bastırmadan doğan psikoseksüel gelişimdeki deformasyonlar diyalektik işlemler ile birlikte, listelenmektedir:

Soyut olanın saltıklaştırılması üzerine takılma:

Özel takılma (Exclusive fixation), libidinal enerjinin kısmi nesneye ya da kısmi kendilik-kavramına yatırılması.

Ötekinin soyutlanması:

Özel bilinç takılması ile çelişen akli içeriğin tanınmasından doğan kaygı

Kendilik tarafından ötekinin olumsuzlanması:

Bastırma, baskılama, inkar

Kendiliğin öteki tarafından olumsuzlanması (kendini-olumsuzlama)

Olumsuzlamanın olumsuzlanması:

Egoyu kuvvetlendirilmesi, bilinçdışını bilince getirmek; yüceltme.

Öncelikle diyalektik ve psikanalitik kavramlar arasındaki korelasyonu dil sürçmeleri (*slip*) ile ele alalım. Çatışan etkiler ile karşılaştığında, ego durumun baskısı altına girer ve bir etkiyi seçerek diğerini dışarıda bırakmak üzere çabalar (soyut olanın saltıklaşması üzerine takılma). Bu seçim, çatışan etkiyi bastırmayı değilse bile baskılamayı gerektirir (kendilik tarafından ötekinin olumsuzlanması) ve bu baskılama kendiliğin öteki tarafından olumsuzlanması şeklinde bir dil sürçmesine neden olur. Dil sürçmelerinin elenmesi, mevcut her tür etkinin başarılı ego kabulünü gerektirir, kişinin başkaları ile bilinç doyumunu sağlar.

Nevrozlar, ego'nun süperego taleplerini saltıklaştırması ve bebek cinselliğindeki sapkın id'in nihai olumsuzlamasının (bastırma) sonucunda ortaya çıkar. Soyut bir kendilik-kavramı hastadaki kabul edilemez içeriğin dışlanmasına doğru biçimlenir ve saltıklaşır. Hasta yok edilmeyen fakat yeniden alan kaplayan ve kaygı yaratan olumsuzlanan içerik yoluyla olumsuzlamaya geçer. Bastırılanın bu geri dönüşü savunma mekanizmalarına vesile olur ve ötekinin olumsuzlanması bastırma biçiminde tekrar ortaya çıkar. Terapi, içeriği kabul edilebilir bir boyutta bilince getirerek, bebek itkilerinin sosyal kabul görecek doyum yollarına çevrilmesi ile hastanın olumsuzladığı içeriği olumsuzlamayı gerektirir. Hem süperegonun id'i olumsuzlaması hem de id'in süperegoyu olumsuzlaması, yüceltme denilen daha çok veya az başarılı olan yüceltme ile gerçekleşir. Yüceltmede, ego kaygı yaratan libido takılmasını siler, libidoyu yukarı çeker, bilincin kabul edebileceği bir boyuta kaldırır (Aufhebung). Aynı zamanda sosyal kabul gören soyut kendilik-kavramı üzerine takılmayı siler ve böylece kendilik-kavramını daha somut bir kavrama doğru yükseltir. Libido ve egonun her ikisi de ötekinin olumsuzlanmasını çokça olumsuzlarlar. Psikanalist, hastanın içinde klasik Hegelci diyalektiğe kısmi içeriklerin soyutlanması ve saltıklaştırılması yolunda, olumsuzlamanın olumsuzlaması dolayısıyla ötekini olumsuzlama ve kendini olumsuzlama ile eşlik eder.

Sapkınlıklar (perversions) belirgin, bilinçli egonun kabul ettiği saltıklaştırılmış kısmi nesneler ya da bebek itkilerine libido takılması sonucunda ortaya çıkar. Takılma ego-kabulünde gerçekleştiği için, öteki nesneler ve itkiler bastırılmaz fakat bilinç ile olumsuzlanır. Normal yetişkin genital cinselliği tüm kısmi veya bebekliğin geçici itkilerini başarılı bir şekilde sentezlerler (olumsuzlamanın olumsuzlanması). Kişinin sapkınlığı konusundaki kaygısızlığı ve rahatsız edici semptomları tedaviyi zorlaştırır. Nevrozda, takılınan kısmi nesne sosyal kabul gören soyut bir kendilik kavramıdır ve tedavi libido doyumlarını daha somut bir kendilik kavramına yöneltmek ile mümkündür. Sapkınlıkta, libido zaten takılınan kısmi nesne ya da itkiye yöneltilmiştir. Zor tedavi libidoyu doyumu saf hipotetik olan daha kapsayıcı bir bütün nesneye yatırmayı arttırmak için, sosyal beklentiler konusunda nevrotik takılmadan çok daha doyum

verici olan dar bir takılma alanını silmek manasına gelebilir.

Sapkınlıklar ego tarafından benimsenmiş, egonun süperegoyu olumsuzlaması ile sonuçlanan, kısmi bebeklik nesneleri ve itkilerinin saltıklaştırılması ile gerçekleşir. Psikozlar karakteristik olarak itkinin ego tarafından saltıklaştırılması ile gerçekliğin ve gerçekliğin hayal kırıklıklarının inkar edilmesi sonucunda ortaya çıkar. Gerçekliğin olumsuzlanmasına takılma o denli tamamlanmıştır ki, ego olumsuzlanan gerçeklik ile kendinin sonuç veren olumsuzlamasına karşı tepkisizdir. Psikotik hasta böylece ötekinin olumsuzlanması, bastırma boyutunda diyalektik olarak tıkanmıştır.

Dipnotlar

1 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy : An Essay on Interpretation* (New Haven: Yale University Presss, 1970), p. 465.

2 G.W.F. Hegel, *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, §89.

3 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Logik* (Hamburg: Felix Meiner, 2001), p. 174.

4 "... Çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek saçmadır. Bu önermede doğru olan tek şey çelişkinin işin aslı olmadığı, kendini geçersiz kıldığıdır."*Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, §119, Ek.

5 G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Baillie tarafından çevrildi (Oxford: Oxford University Press), 112.

6 "Ontogenesis, phylogenesis'in bir tekrarı olarak düşünülebilir, sonraki daha yakın zamandaki deneyim ile değişmediği sürece.." Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psycholgoical Works*, editor, J. Strachey (London/ Hogarth Press, 195-1966), vol. 7, p. 131. "Belirli birey, içeriği dikkate alındığı sürece, genel zihnin geçtiği süreçlerden geçmek zorundadır. ...." *Phenomenology of Spirit*, 89.

7 Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psycholgoical Works*, editör, J.
Strachey (London/ Hogarth Press, 195-1966), Vol. 7, pp.197-207.

8 *Phenomenology of Spirit*, 195.

9 Melanie Klein, *Some Theoretical Conclusions regarding the Emotional Life of Infants*
(London: Hogarth Press, 1952).

10 George H. Mead, *Mind, Self and Society*, ed. C. W. Morris (Chicago: University of
Chicago Press, 1934).

11 *Vorlesungen über die Logik*, p. 191.

12 *Vorlesungen über die Logik*, p. 174.

13 *Phenomenology of Spirit*, Bölüm 4, Kısım B.

14 Ben bilincin diyalektiğinin tümruhçu (panpsychist) yoruma göre evrim süresince kamulaştırıldığını savunuyorum. Bknz. "Panpsychism: Reconstruction of the Evolutionary Argument," *Idealistic Studies*, vol. 8, no. 1 (Ocak 1978), 33-39.

15 Köylü köleler üzerindeki efendi diyalektiği ile devletin tarihöncesi ortaya çıkışının bir yeniden yapılanması, yüzyılın sonunda Franz Oppenheimer tarafından *The State*'de sunulmuştur, çeviren, J. Gitterman (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1914). Çağdaş antropoloji ilk devletlerin efendi ve köleler tarafından kurulduğunu ortaya çıkarmıştır, köylüler ve çobanların fetihleri tarafından değil. Örneğin, fakir çiftçilerin suyu kontrol eden zengin çiftçilerin kölesi olduğu bir devlet var olabilir. Fakat, köylü efendiler (ve) kırsal derebeyleri tarafından kurulan devletler tarihi çağlara geçiş sırasında çobanların potansiyel askeri gücü sayesinde özel bir yer edinmiştir.

Hegel'de ve Lacan'da Görüngübilim ve Diyalektik Açısından "Güzel Ruh"

Didier Moulinier Çeviri: Irmak Alçar

Güzel ruh'tan (Belle âme) bahsedeceğim, ama henüz değil, yalnızca sunumumun sonunda. Ya da ondan hemen ve her zaman bahsedeceğim ama yalnızca şu iki kuramsal soru üzerinden: Hegel, Kojeve ve Lacan'da Görüngübilimin ve Diyalektiğin konumu. Demek ki "Güzel ruhu'" bir konu olarak değil, bir sorun olarak ele alacağım. "Sorun" şudur ki, "güzel ruhun" şekli Hegelci görüngübilimsel yöntem tarafından olduğu kadar diyalektik tarafından da programlanmışa benzer, ki sonuç olarak, kendilerini onu sınırlamaya elverişsiz gösterirler - (aslında birkaç çeşit "güzel ruh" olduğunu göreceğiz). Güzel ruhun söyleminin, bilincinin ya da tasvirinin görüngübilimsel olarak söylendiğini ve böyle bir inceleme çerçevesinde böyle bir duruşun (ya da sahte bir duruşun) tersine çevrilmesinin (renversement'ının) Lacan tarafından açıkça betimlenen aktarım (transferance) diyalektiğine ait olduğunu göstereceğim. Geriye genellikle çelişkili böyle bir düğümlemenin tarihsel ve kuramsal temellerini belirtmek kalıyor.

I. GÖRÜNGÜBİLİM

1. HEGEL'İN KÜLLİYATINDA TİNİN GÖRÜNGÜBİLİMİ: Bildiğimiz ve Lacan'ın, özellikle Alexandre Kojeve'in (1947, 1933'den 1939'a dersler) giriş ve yorumu üzerinden, başvurduğu Hegel, Tinin Görüngübilimi'nin yazarıdır. Bu metni, istisnai bakımlardan Hegel'in bütün yapıtlarında ve felsefesinde konumlandırmakla başlayalım. 1807'de Tinin Görüngübilimi, Bilim Sistemi'ne, tüm enginliğinde çoktan tasarlanmış ama gerçekleşmemiş Hegel felsefesine, bir çeşit giriş oluşturur. Ardından, Hegel sisteminin gerçekleştiği, Mantık Bilimi'ni, Doğa Felsefesi'ni, Tin Felsefesi'ni içeren, ilk defa 1817'de yayımlanan Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'ne göre, bu sonuncunun bir parçası haline gelir. Bu, Ansiklopedi'nin üçüncü bölümü olan; Tinin Felsefesi'nin planını hatırlayalım: I. Öznel Tin: insanın bireysel öğeleri (A: ruh ya da insanbilimi, B: bilinç ya da görüngübilim, C: Tin – Geist - ya da ruhbilimi); II. Nesnel Tin: yalnızca Toplumda gerçekleşen Öğeler (hukuk; ahlaksallık, toplumsal ahlaksallık; III. Mutlak Tin (sanat, din, felsefe). Kojeve, I, B'nin 1807'nin Görüngübilim'inin ilk iki bölümüne ve I, C'nin de Görüngübilim'inin geri kalanına tekabül ettiğini yazar. Demek ki Sistem'e dahildir, ama aynı zamanda, bazı yorumculara göre, Sistem'in genel giriş durumu da dahil, bu yeri aşan özel bir duruma sahiptir. Bununla birlikte, Estetik'i Din Felsefesi'nin, Hukuk Felsefesinin İlkeleri'nin ve son olarak ünlü Tarih Felsefesi Üzerine Dersler'in yayımlanmasıyla Sistem'in ortaya çıkan üçüncü evresini belirtelim.

2. GÖRÜNGÜBİLİM NEDİR? En genel anlamında, görüngübilim terimi görüngülerin, ki genellikle görünen ve ortaya çıkan nesnelerdir, incelemesini belirtir. Ama aynı zamanda, görüngüler üzerinden, "özlerin" özsel belirlenimlerini araştırmak herzaman söz konusudur: demek ki bu tür bir betimleme "idealleştiren soyutlamaya" (abstraction idéalisante'a) bağlıdır. – Husserl'in ifadesiyle ve kendi görüngübiliminde doğrulanmış olarak – aksi takdirde, hiçbirşey felsefi bir metni, örneğin "yeni roman" tarzında bir kurgudan, hatta tamamen "klinik", tıbbi ya da psikiyatrik bir görüngübilim çalışmasından ayıramazdı. Böylece Hegelci Görüngübilim, kelimesi kelimesine, kendine görünen Tinin çalışmasıdır; "Tine dönüen bilincin deneyimini" (Chatelet, s.60) sunduğu da söylenebilir, başlık "bilincin" (her zaman tikel) değil de "Tin (evrensel olarak) Görüngübilimi olsa bile.

Bununla birlikle, bilincin ve görüngübilimsel yöntemin yakın ve gizlice bağlı olduklarını göstereceğiz. Öncelikle, görüngübilimsel – evrensel Tin'e ait olan – bir betimleme, bir bilinçten ya da bilinç halinden itibaren gerçekleştirilir ve her seferinde bu kendine göründüğü gibi olarak, yapısal ya da tarihsel olarak konumlanmış bilincin bakış açısını, neredeyse-içkin, dilötesiz (métalangage'sız) ifade edendir. Görüngübilimsel yöntemin tüm modern ya da daha doğrusu çağdaş amacı budur, her halükarda Husserl de "şeylerin kendisine dönüşü"nü sağlayacak bir bilincin çağdaşlığını amaçlar ve ifade eder. Hegel'in metninde, bu çağdaşlık sahtedir, (oysa ki metafizik) evrensel Tinin onun "bilimsel" denilen dilötesi, Mutlak Bilginin bakış açısına göre tam anlamıyla görüngübilimsel olan betimlemeleri mantıksal olarak düzenlemek ve sıralamak için, girişler ve geçişler şeklinde, düzenli olarak kendi haklarını korur. Bununla birlikte Mutlak Bilgi verili, önceden bilinmiş değildir ve VIII. Bölümde Hegel o zaman görüngübilimsel

betimlemeyle bilimsel incelemeyi çakıştırırken yalnızca oraya eriş"miş gibi" yapmaz. Daha ziyade, bir kere gerçekleşen ya da Tarihi'nin sonuna ulaşan Tinin Mutlak Bilgisini bilmeye, onun bilincine varmaya ihtiyacı vardır. Görüngübilim'in yazılmasının gerekliliği işte bundan dolayıdır. Unutmayalım ki egemen bilgisel (épistemik) model, tüm felsefede, bireysel bilincin tek olgusunu genelliği ile aşan bir "anlama" olarak kalacaktır. Tüm anlama görüngübilimsel değildir ama tüm görüngübiliminin bir "anlama" ürettiği kesindir. Gerçekten de, gerçekleşmiş Tinin ortaya çıkışlarının tarihini düşünerek kendisinin "bilincine varması" gerektiğini düşünen Kojeve'in durmadan tekrarladığı da işte budur. Hegel'in düşüncesi ve Görüngübilim metni üzerinden kendini özetleyerek yalnızca bilincin Tinin gerçekleşmesinin bir evresi – kuşkusuz bayağılaşmış ve bir bakıma mutsuz – olduğunu değil, Tinin kendi bilincine vardığını söyler. Görüngübilim'ini, Tine dönüşen olarak bilincin romanı ya da Tinin kendi kendine bilince varması olarak tanımlarsak, bilinç ve görüngübilim arasındaki ilişki doğrulanmış olur.

Kojeve daha da ileri gider, çünkü antropolojiden, Tini ve bütünüyle insanı yalnızca ve sadece bir tutarak bahseder; Mutlak Bilginin peşindeki İnsan'a gelince, Bilinç'ten başka bir şey değildir. "PhG/ TG[1], der, insanın varoluşunun görüngübilimsel bir betimlemesidir."(s.576) ve "konusu" "varoluşsal görüngü" olarak insandır" (s.38) Heidegger'e ve onun varoluşsal görüngübilimine doğrudan göndermedir ama bu geçişte dikkat edelim ki Hegel'i saptırmaktan dolayı mutlu olmayarak, Kojeve, Dasein'ın, burada-varlığın, hiçbir zaman ne insana ne de Kojeve'in yazdığı gibi "insan gerçekliğine" indirgenemeyeceğini düşünen Heidegger'i özgürce yorumlar. Kojeve diretir: "Hegel'in düşündüğünden bağımsız bir şekilde, Görüngübilim bir felsefi antropolojidir. Konusu olan insan, tarihteki gerçek varlık olarak insandır. Yöntemi kelimenin modern anlamıyla görüngübilimseldir" (s39). Bu özgür yorumu kanıtlamak için, Kojeve, bunu iki ayırt edici eğilimi saptadığı Görüngübilimi'nin bir iç çelişmesine atfeder: bir yandan, monist, antik ve metafizik "insanın varlığı doğanın varlığından farklı değildir" (s.38) önyargısı ve öte yandan özgürlük, bireysellik, ölüm fikirleriyle, kısacası Hegel'in Görüngübilimi'ndeki olumsuzluğu besleyen her şey ile Yahudi-Hıristiyanlik.

3. HEGEL'DE BİLİM VE SİSTEM - Ansiklopediden daha "romansı" ve "dramatik"olan Görüngübilim, daha az sistematik yani Hegel'e göre zorunlu, tam ve özellikle dairesel bir nitelik göstermez. Hem zaten bunlar, asıl felsefe bilimini ve felsefenin tarihsel tamamlanmasını belirten özelliklerdir. Dairesellik mutlak hakikatin yani bununla birlikte bilimselliğin de tek içkin ölçütüdür: mantıksal gelişimin bitimine varan Sistem bizi yalnızca insan deneyiminin başlangıç noktasına gönderebilir. Ama Kojeve'e göre, Sistemin tam da mükemmelliği, bir anlaşılmazlığı, insan tarihselliğinin gösterildiği çözümlenmemiş bir çelişmeyi ortaya koyar. Söz konusu olan, Tinin kendini gerçekleştirdiği ardışık bilinçlendirme süreçlerinden oluşan insan deneyiminin gerçekten üretken ve yaratıcı olup olmadığını – böylece, tarihsel insan; dönüşendir (Yahudi-Hıristiyan kavram) – yoksa tarihsel gelişimin önceden var olan ve ebedi bir İdeayı gerçekleştirmekle yetinip yetinmediğini – insan bu durumda olduğuna dönüşür (antik, çoktanrıcı kavram) – bilmektir ; Kojeve bunları "dönüşüm"ün (conversion) ahlakı ve "kalıcılığın" "stoacı" ahlakı olarak da birbirlerinin karşısına getirir. (s.40) Hegel'in klasik bir metafizikçi olmadığı doğrudur, onda, öz, varoluştan ayrılabilir değildir ve böylece Tin yalnızca Tarihte ve Tarih tarafından gerçekleşebilir, İnsan, Görüngübilim'in betimlediği deneyimlerin ekonomisini yapamaz. Ancak deneyimlerin Mutlak Bilgi'de, Varlık ve Düşünce'yi özdeş kılan, göreceğimiz gibi Diyalektiği bile aşırı bir şekilde belirleyen monist ve bütünleştirici bir önyargı tarafından da yanlışlandığı doğrudur.

4. GÖRÜNGÜBİLİM'İN YAPISI VE PLANI - "Bilimsel Bilgi Üzerine" adlı önemli önsözden sonra, metin üç parça halinde bir araya (daha sonra) toplanmış VIII bölümden oluşur: A (I. ile III. arası bölüm), B (IV. Bölüm), C (V. ile VIII arası bölüm). Kojeve'in belirttiği gibi A, B ve C'nin alt kesiti (yani ilk beş bölüm, ya da hatta 1941'deki Aubier yayınevinin ilk cildi, J. Hyppolite çevresi) birbirlerini mantıksal ama zamansal olmayarak takip ederler: ilk beş bölüm bütünüyle insanın onu oluşturan öğelerini tanıtır, sonraki iki bölüm onun tarihsel gelişimini dile getirir, buna karşın, sonuncusu tarihin sonunu ve tüm gelişimin sentezini tanıtır. Kojeve'in söyleminde "A, B ve C geniş anlamıyla Bilincin (yani İnsan (s. 41)) üç görünümünü betimler"; ama Ortodoks Hegelci bakış açısına göre bunlar daha ziyade Tinin farklı ortaya çıkışlarıdır ("Tinin Görüngübilimi"). Ne olursa olsun, bu üç görünümü betimleyelim. A: "kendinde" (ansich; Bewusstsein: tam anlamıyla bilinç), duyumsanır belirlilik, algı ve anlak ile dünyaya insanın karşı geldiği dışsal olanın bilinci. B: "kendi-için" (fürsich; Selbstbewusstsein) insanın dünyaya karşıtlığının

bilincine vardığı zamandaki kendi bilinci: burada meşhur "efendi ve köle diyalektiği" ve "mutsuz bilinç" konusu – ayrıca geri dönen (daha aşağıya bakınız) devreye girer. C: "kendinde ve kendi için" (an und für sich; Vernunft), bu ilk iki görünümü sentezleyen Akıldır, insan dünyada, kendi bilincine vardığında, çoktan tarihsel olmuş bilinçtir.

Uzaktan bakınca en önemli olan bu üçüncü kesiti biraz açalım. V. Bölüm tamamıyla aklı, kesinliğinde ve hakikatinde betimliyor: ilk olarak gözlemci akıl, ardından kendinin bilincinin kendi öz etkinliğinde edimselleşme, son olarak kendini, gerçek olarak kendinde ve kendi için bilen bireysellik. Bölüm VI "verilinin" etkin ve olumsuzlayıcı yaratıların dizisinde tam deyimiyle Tinin tarihsel ortaya çıkışını görür: hakiki Tin ya da etik düzen, kendine yabancı olmuş Tin ya da kültür, kendinden emin Tin ya da ahlaksallık. ("Güzel ruh" buraya yerleşir) "Din" başlıklı VII. Bölüm, bu farklı yaratıların, doğal dinde, estetik dinde (sanat), vahiy dininde bilincine varışları anlatır. Geriye VIII. Bölüm kalır ki sonuçtur ya da daha doğrusu özettir, Napolyon'la beraber tarihin tamamlanmasıdır: bunun bilincine varmak "Mutlak Bilgi'ye", gerçeğin bütünlüğünün tüm Hakikat'ine denktir. Son aşama bizi en baştaki bölüme geri getirir, getirirdi: halka kapanmıştır (hakikat ölçütü).

5. "MUTSUZ BİLİNCİN" GERİ DÖNÜŞÜ – O halde "güzel ruh" ve "kalbin yasası" konularının her birinin ve de genelin en sembolik olan "mutsuz bilincinkinin" nerede konumlandığını görüyoruz. Aslında bilincin kendini gördüğü ve kendini yaşadığı haliyle, sınırlarının tutuklusu olan ama kendini evrensel sanan, kendini betimleyen bilincin yeri, görüngübilimsel üslup ve güzel ruhun ahlaki uyuşmazlığı ya da yine mutsuz bilincin şikayeti arasında bir ilişki vardır. Ne de olsa Görüngübilim bilincin Tin-oluşundan çok arzusunu tatmin etmesindeki birçok başarısızlık ve hayal kırıklığı deneyimini açıklar ve Mutlak Bilgi'nin kıyılarına ulaştığında, çoktan kendisi değildir. İşte Bertrand Ogilvie'nin (Lacan, Özne) yazdıkları: "Tinin Görüngübilimi okuması tam da bilincin ve yönelimliliğin (arzu, der Hegel) olduğu yerde bizim, her zaman, farkına varmadan kendisinden başka olan şeyi belirten görüngüsellik (Tin yani rasyonel olgusal gelişim olarak gerçeğin bütünü) hükümdarlığında olduğumuzu açıklar; bu, bilinci, yanılgısında olduğu gibi, mevcudiyetinde de çaresiz bir tanımama yapısı olarak tanımlamamızı sağlar"(s. 25) Lacan'ın, bu Görüngübilim'de ilgisini neyin çekebileceğini açıkça görüyoruz: bir yandan tanımama yapısı olarak bilinç, ki onun nesnesel ve imgesel (imaginaire) tarafını gösterecek, öte yandan semboliğin ve demek ki bilinçdışının (inconscient) önoluşumu olarak Tin; Tin ki bilincin haberi olmadan ya da "onun gerisinden" gerçekten öz tarihini kontrol eder. Biraz önce bilinci, daha doğrusu "bilince varmayı" görüngübilimsel paradigma olarak göstermiştim; şimdi Öteki ve bilinçdışı olarak, görüngübilim dışı ama arzunun diyalektiğinin arasında tabiî ki, "arzu öznesinin" yaratıcısı, insanlaştırılmış ve kuşkusuz bilinçdışı olmayan, bununla beraber radikal bir olumsuzlukla belirtilmiş bir öznenin yaratıcısı olan Kojeve var.

II. DİYALEKTİK

1. METAFİZİĞİ KABULLENMEK – Diyalektik kavramının kapsamını ve sınırlarını anlamak için Hegelci tasarının bütününde anlamını hatırlamak gerekir. Hegel açıkça Kant sonrası dönemde felsefi düşünceden uzaklaştırılmış metafiziği yeniden ele almayı ister. Hatırlayalım ki metafizik felsefenin özellikle bir "parçası" değil de, Hegel'in Tininde, felsefeyi ele almanın belirli bir şekli, felsefe yapmanın bir tarzı hatta tek doğru tarzıdır: doğal meraktan ve Platon'un sözcülüğünü yaptığı diyalogdan yola çıkarak kanıların ve çıkarların ötesinde hakikatte gözü olabilen tek söylemi biçimlendirmek ve kabul etmekten ibarettir, buna en azından modern dönemde felsefenin kendisi olan evrensel söylem adını veriyoruz. Antik metafizik sadece hakikatin değerini çok överdi; modern olan önce metne, iletilebilir bilgiye ve Hegel'in durumunda "Bilime" dönüşmüş bir söylemin evrenselliğini ya da en yüksek uyumu ortaya çıkarır. Felsefeye dönüşen Bilimin, Hegel'de gerçekten metafiziğin can alıcı noktası, diyalektiğin özü de olan Mantık Bilimi tarafından temsil edildiğini göz önünde bulunduralım. Evrensellik, hakikat ve son olarak rasyonellik demek ki tüm metafiziğin mutlak değerlerini oluştururlar, ama bunların Bilim haline gelmeleri için, Hegel'in döneminde, yeni bir koşul gerekir. Daha önce Aristoteles, hakikati öz ile özdeş kılarak ve evrensel söyleme özü dile getirme işlevini vererek algı dünyasını aklamak için özler dünyasının zorunluluğunu, aksiyomatik olarak ortaya koymaktan ibaret olan Platoncu yönteme karşı çıkmıştı. Ama Aristoteles burada özü, varoluşla meşrulaştırmayı da ister ve duyumsanır dünyanın kavranırlığını, burada ve şimdi, fark etmenin zorunluluğunu ortaya koyar. Hegel ise, daha ziyade, Kant ile atışır – metafiziğin varsayılan katili, her halükarda teorik olmayan bir kullanıma sınırlandırarak ona yerini geri veren kişi.

Fichteci ve romantik tepkiye dayanarak Hegel, gerçekten, evrensel olarak yani metafiziksel olarak kendine düşünme hakkını vermeye dayanan felsefi kararın gerekliliğini ve yetkisini açıkça yeniden ileri sürer. Kime karşı? Haklı olarak Kantçı "güzel ruha" ve onun bundan böyle tüm riski, içselliğin ahlaksal alan dışına çıkışını reddeden ahlaklı biçimselciliğine karşı. Hegel bunu Tinin macerasına, eyleme, tarihe, kısacası diyalektiğe bırakır. Öte yandan Hegel, Varlığın ve Düşüncenin son denkliği olarak kavranan, hakikate ulaşmak için onları önce ayrı koymak gerektiğini söyleyen geleneksel metafiziğin önermesine karşı çıkar. Metafizik kuram (Platoncu) başlangıca aşkınlığı koyar. Tam tersine, Spinoza'nın iyi bir mirasçısı olarak Hegel, Mutlak'ın içkinci (immenantiste) kavrayışından, Varlığın ve Düşüncenin, bilinecek varlığın ve bilen varlığın ayrımsızlığından yola çıkar – bu yüzden "gerçek olan her şey rasyoneldir ve rasyonel olan her şey gerçektir" ki Hegel bunun, bir de, en azından kuramda, "her şey doğrudur" anlamına geldiğini söylemeye kadar varır. (Ve burada şüphecilik kanıtlaması yapmak değildir, çünkü bu "hiçbirşey doğru değildir" ile değiştirilebilir değildir.) O zaman, eğer Mantık gerçekten hakikatin bilimiyse, Düşüncenin bilimi olduğu kadar Varlığın da bilimi olmalıdır, ki bu, en azından klasik mantığın önermelerine terstir. Ama Düşüncenin ve Varlığın özdeşliği tam tersine bir çözülme (dissociation), ayrılma olarak karşılık bulur, Hakikat ve Bilgi (söylemsel ve istikrarlı olarak) ki, bunu biliyoruz, Lacan'ı şiddetle ilgilendirecektir. Çünkü eğer her şey doğruysa, mutlaktaysa, her şey önceden "bilinmiş" değildir ve tam da, "Mutlak Bilgiye" ulaşana kadar bu bir sonuçtur, diyalektiği yeniden keşfetmek gerekir. Neredeyse analitik ve çağdaş olan, bilinçdışı olmasa bile, en azından doğru olmayan bilginin olduğu fikri ortaya çıkar (tabi ki Mutlak Bilginin toptan görüşü hariç ki Hakikate, yalnızca o tekabül eder) ve Tinin Görüngübilimi'nde bilincin – gayet mutsuz bir bilinç – saptadığı tam da budur. O halde mantıksal bakış açısıyla, (Hegelci manada mantık) bu diyalektik nedir?

2. MANTIĞIN İLKELERİ – Görüngübilim'in genel anlamı diyalektiktir çünkü, F. Chatelet'den alıntılarsak " varlığın kendi için olduğu bilinç, kendini kanıtlaması için zorunlu olan kendindeye çarparak, çeşitli biçimler alır, ta ki kendindenin ve kendi içinin ayrım-olmayanı yani Tini keşfettiği ana kadar". (s.68) Diyalektiğin kurucu üçlemesi, en azından bilincin dilini benimseyen Görüngübilim'de demek ki kendinde (dışsallık) ve kendi için (öznellik) bir aradadır (öznenin nesnelliği ya da gerçekleşmiş Tin). Mantık Bilimi'nde her şey Varlığın, Özün ve Kavramın üçlü konumu etrafında düzenlenir; Varlığın kendisi ise, belirsiz dolayımsızlık, Varlık, Hiçlik ve Oluş, bunu biliyoruz – tez, antitez, sentez olarak – toplu halde söylenir. Oluş, Varlığın ve Yokluğun aşılması olarak tanımlanır "ki", yazar Hegel, "onların farkını ortaya çıkarırken, aynı zamanda, onu azaltır ve yok eder" (ref.59) Demek ki, diyalektik olarak adlandırabileceğimiz şey düşüncenin hareketinden başka bir şey değildir; bir şeyin yani kendine yönelmesi ve düşünmesi halinde kavramın düşüncesidir.Ama bunu ancak karşıtının aracılığıyla yapabilmesine rağmen, kendi olarak kalarak ve böylece kendini doğrulayarak olan düşüncedir. Düşünce için söylediğimiz, Varlık için de geçerlidir. – bu bilinir. "Diyalektiğin üç zamanı vardır," diye yazar Kojeve, "o bir yöntem değildir. Diyalektik, şeylere dışsal bir "sanat" değildir, bizzat şeylerin öz ve hakiki doğasıdır (...) Filozofun düşüncesi diyalektiktir çünkü diyalektik olan gerçeği ifşa eder" (s.38). Fail olarak, gerçek olarak her tarihsel-mantıksal aşamanın yalnızca önceki aşama olan var edici nedenin etkisi olduğu bir nedenselliğin son derece özgün bir kavrayışı söz konusudur. Bu üretim özellikle diyalektiktir, çünkü tezin ve antitezin, Aynının ve Ötekinin, ayrımlaşma ilkesini içerir; ayrımlaşma, sanki bir şeyin iki halini aynı konum içinde karşılaştırmak yeterli olurmuş gibi yalnızca saptanmış değil, düşünülmüştür. Hegelcilik yalnızca metafizik kuramlarda olduğu gibi Aynı'dan Aynı'ya giden bir düşünce değildir; Ötekinin açıklamasını– özü ve varoluşu bakımından – arayacaktır. O, ayrımın açıklamasını ya da hakikatini olumsuzlama ilişkisiyle verir. Yani neden yalnızca, eğer etki nedeni kesin olarak reddederse, etkiyi fark eder, etkinin hakikatidir. Bu ilkenin mantıksal ve hatta varlıkbilimsel amacı, o ayrıştığı ve ayrıldığı anda, ne olursa olsun, herhangi bir dışsallığa başvurmadan, tamamen içkin olarak, olumsuzlamanın aynı şekilde birleştirmesidir. Zaten, Sistem burada haklarını saklı tutar.

3. BÜTÜNLÜK VE GERÇEK - İki tutum ayırt edebiliriz. Bir yandan, diyalektiğin bam teli aracılıktır, olumsuzluktur demekte haklıyızdır. Bu, Kojeve cephesinde gerçekten de, ayni mantıkla, daha ziyade varoluşsal görüngübilimiyle, Görüngübilim metnindeki mutsuz bilinçle ve daha ziyade Mantık Bilimi'ndeki olumsuz ilkeyle anlaşılır. Aslında bir antropoloji olarak anlaşılmış olan 1807'deki esere olan ilgi, geri kalan her şeyin yorumuna yön verir. Bundan biraz daha ilerde yeniden bahsedeceğiz. Ancak öte yandan, Hegelci diyalektik Bilim olarak anlaşılmış metafiziğin emrindedir; yani bir sistem ve bütünlük terimlerinde kendini ifade eder. Artzamanlı ya da eşzamanlı, diyalektik olarak söylenmiş tüm çelişkilerden doğan ayrımlaşma

ilişkilerinin nihai temeli Bütünün nedenselliğinde yatar ki bu Tinin kendisine içkinliğine, Mutlak Bilgiye vs. tekabül ettiğinden Bütünün temele ihtiyacı yoktur. Aslında en az bir hilebazlığı sorgulamaya, saptamaya hakkımız vardır.Hegel, bu indirgemeyi inceleyemeden, gizlice, mutlak ve içkinlik kavramlarını sistem ve bütünlük kavramlarına indirir. Ama bu son iki kavram, söyleme, ya da isteğe göre Gerçek'e, ama yalnızca gerçekleşmiş söylemden başka bir şey olmayan olarak Gerçek'e ideal olarak uyar. "Düşünce diyalektiktir çünkü Gerçek diyalektiktir" demek, eğer Gerçek gerçekleşmiş bütünlük olarak ve sonunda tamamlanmış söylem olarak, sistem olarak kendi kendini tanımlıyorsa anlamlıdır. Her ne olursa olsun söz konusu olan saf ve basit Varlık (Sein) değildir; tıpkı Bütün'ün nedenselliği hakkında söylediğimiz gibi, bütünün kendisidir diyalektik olan, söyleme çevrilmiş olan Varlıktır.

Örneğin, Mantık Bilimi'ni, tüm–söylemsel kategoriler orada kullanılmış ve dizilmiş olduğu için; genelinde Hegel Sistemi ölçeğinde aşılamaz olarak düşünebiliriz, Tinin Görüngübilimi, Mantık Bilimi ve Tarih Felsefesi Üzerine Dersler olmak üzere sırasıyla birincinin ve sonuncunun Mantık'ta mutlak Bilginin gerçekleşmesinin (metinsel) öznel ve nesnel şartlarının belirlediği ölçüde bu üç yapıtın oluşturduğu uyumun, ast düzenin altını çizmekten geri kalmayız. Gerçekten de bunun, bu olağanüstü uyumun karşısına koyacak fazla bir şey yok – ya da Gerçek var -Lacancı kategori olarak.

Aslında Hegel'de sistematik olarak yadsınan ya da bastırılmış olan – söylemenin tam sırası- Gerçektir. Hegel, açıkça Gerçeğin ve rasyonel olanın, Varlığın ve Düşüncenin özdeşliğinin düşünürü olmak istemesine karşın, Gerçeği bastırır. Oysa ki aslında, Varlık ve Gerçek aynı şey değildir. Özellikle terimi sıfat şeklinde kullanmasına rağmen, biraz felsefenin Freud öncesi bilinçdışından aslında basitçe bilincin tersini, bilinçsizliği (inconscience) belirterek konuşması gibi, genel olarak felsefe, Gerçek kavramına sahip değildir, (ve psikanaliz, çok az bir farkla, özneden bir dit-mension[1] yaptığı ölçüde). Hegel'in, geleneksel metafiziğin aksine, düşüncenin ve Varlığın birliğini vakit kaybetmeden koyduğunu daha önce söylemiştik, demek ki Varlık, Düşüncede, olduğuna dönüştüğünü ve gerçekleşmiş Düşünce Varlık olarak kendini bildiğine göre, bu birliği ayrım gözetmeden Varlık ya da Düşünce olarak adlandırabiliriz. Aslında Hegel'in Gerçekten, onu Varlıktan ayırt etmek için anladığı budur, ayrıca Kavram olarak adlandırdığı da budur. Ama, eğer Kavram tek gerçekse, gerçekleşmiş mükemmellik, Lacancı anlamda "Gerçek" değildir, daha ziyade tersidir.

Ardından, Mutlak Bilginin olan bu birliğin, aslında söylemsel olan bu uyumun, saf bir özdeşlik, bir içkinlik ya da bir anlamda yalnızca kendiyle özdeş gerçek mutlak olmadığını gözlemleyelim. Hiçbir zaman yalnızca hakikatin mutlaklığı değildir; Düşünce'nin ve Varlığın denkliğidir. Genelleme, savı kanıtlama (pétition de principe), kısacası bastırma bu Birlikten, bu Hegelci sahte mutlaktan yanadır. Bir bakıma Tinin kendisine (varsayılmış) içkinliği, ki bu Düşüncenin ve Varlığın Mutlak (varsayılmış) Bilgi'de birliğidir, Kantçı eleştirinin uslamlamalarına maruz kalır. Hem zaten, bununla birlikte Heidegger ve Kojeve üzerinden, bir antropoloji değil, kendinde daha ziyade bir Mantık ve bir Tin felsefesi olan Hegel sistemini az çok varoluşçu antropolojik kılınmasına izin veren Kant'tır. Lacan, bir yandan, kırklı yıllarda, Kojeve'in izinde ve arzunun ve tanımanın, efendi ve kölenin vs. diyalektiğinde zengin olan bu Hegelciliğin izinde yer alır. Şimdi bu Kojeveci, ardından Lacancı Hegelciliğin özellikle diyalektiğin "aktarım kuramı"nda kullanımını irdeleyeceğiz. Ama biraz vaktinden önce davranalım, daha şimdiden Hegel'in mümkün olan başka bir okumasına işaret edelim, kendisinin de daha yeni olduğu bir Lacan'a uygun düşen aynı anda hem daha Ortodoks ve hem daha güncel, bir Hegel. Genel çizgileriyle, Hegel'e hak vermekle başlamalıyız, tıpkı onun da Akıl'a hak verdiği gibi, Güzel Ruhun bunu tersini söyleyerek kaybettiği gibi zaman kaybetmemeliyiz (histerik için boyunduruk altına girme arzusundan daha azını belirtmediğini biliyoruz), akabinde bu ayrıcalığın kendisini aşmalıyız. Bu biraz son dönem Lacan'ın yaptığıdır, ya da daha doğrusu bizim Hegel ile ilgili olarak son dönem Lacan ile yapabileceğimizdir. Slavoj Zizek, Lacan'ın tam Hegelci olduğunu sandığımız anda - Kojeveci olduğu zaman - Hegelci olmadığını iddia eder ama daha sonra veya daha öncesinde de, filozoftan ziyade psikanalist olduğunu söyler.

4. HEGEL'DE VE KOJEVE'DE OLUMSUZLUK A. Kojeve'nin Hegelci diyalektiğin olumsuzlaştırıcı yorumunu anlamak için – ki bu Görüngübilim'in antropolojik kılan okumasına benzer – Hegel'in Ansiklopedi'sinin 39. paragrafının birinci bölümünün girişinde (ref.K/s.447)yer alan kısa bir metinden yola çıkabiliriz " Mantık, biçimi bakımından, 3 şekle sahiptir: a)soyut ya da anlağa-açık (accessible-à-l'entendement) görünüş; b) diyalektik ya da olumsuz olarak rasyonel görünüş; c) spekülatif

ya da olumlu olarak rasyonel görünüş (positivement rationnel)." Yine de diyalektiğin mantığın olumsuz ya da olumsuzlayan ilkesine indirgendiğini sanmalayalım; bunlar, üç anlamında, tam da diyalektik olan ve olumsuzlukça taşınan üç görünümdür. Diyalektiğin yalnızca bir yöntem olmadığını daha önce gördük, çünkü Hegelci açıklama yöntemi daha ziyade görüngübilimsel ve betimseldir, bu bir anlamda "bilimsel"dir de demektir. Ama felsefi tartışma yöntemi olarak bile, Sokrates ve Platon tarafından icad edilmiş yöntem, yalnızca, doğruya ulaşan bir sentezi belirtmek amacıyla bir antitez aracılığıyla bir tezin olumsuzlamasi ya da çürütülmesine dayandığı için diyalektiktir. Ama temelde, doğru, hatayı varsayar. Hegel'e kadar felsefi pratiği belirleyen diyalektik yöntemin genel eğilimi tartışma olarak ifade edilebilir: felsefe "polemos"tur, çatışma, düşünce kavgası, kanının ya da inancın çürütülmesi, en iyi şekilde "eleştirel tindir", demek ki istesek de istemesek de, esasen olumsuzlamadır. Şimdi Hegel, Mantık Bilimi ve gerçek diyalektik kavramı ile tam da diyalektik kavramının biçimsel ve sınırlı yorumundan doğan bu basit olumsuzluğu aşar: onu önceleyen tartışmalara bir son vermeyi ister; geleceğe saflıkla "açık" değildir ama felsefeyi sona erdirmeyi, tamamlamayı önerir. Tam da bu yüzden olumsuzluğun izinde kendisini gösterir. Bütünlük tarafından olduğu kadar, çünkü "tamamlanma" kelimesinin ikinci anlamı buradadır. Diyalektik kavramının Hegel'de bütünlük ve sistem kavramlarıyla bir olduğunu daha önce söyledik. Ama aynı zamanda olumsuzlama yalnızca bir andır (moment), bütünlüğün bir görünüşüdür: bu da geri dönüşü olmayandır. Demek ki, tüm Kojeve okumasının – yeterince yerinde olarak söylemek gerekir - diyalektiğin bam teli, Hegel felsefesinin başlıca katkısı olarak olumsuzluğu konu edindiği andan itibaren, içine dalıverdiği gerçek bir muğlaklık var. Kojeve (olağanüstü bir ustalıkla), bu olumsuzluğun en antropolojik görünümlerini söyler: bu kendinde insan gerçekliğidir, Kojeve'e göre diyalektik olandır, yani olumsuzlayandır. İş, örneğin, verili gerçeğin olumsuzlamasıdır; bütünüyle tarih (tanıma için çatışmaların tarihidir) doğanın olumsuzlamasıdır; vs. felsefenin kendisi en yüce olumsuzlamadır. Evrensel ve homojen Devlet'in gelişiyle tarih tamamlanmış olduğundan (ki Napolyon İmparatorluğu bunun habercisidir) "yapacak" hiçbirşey, kanıtlanacak hiçbirşey kalmamıştır. Kojeve: "Hala sahip olabileceği tek arzu – eğer bir filozofsa, olanı ve olduğunu anlamak ve bunu bir söylemde ortaya koymaktır." (s.467)

Ama yola çıktığımızda üç bileşenli diyalektiğin genel tanımından itibaren insan olumsuzluğunu daha iyi yapılandırmaya çalışalım. Anlağın düşüncesi Hegel'in "özgül belirleme" dediği, Özdeşliğin mantıksal kategorisi olan şeyde (yani burada varlıkbilimsel) sona eriyor. Bu demek ki bir "özdeşliğe" sahip olmak insanın aslıdır. Ama söylemdeki gerçeğe ulaşmak için, düşünce bu özgül belirlemeleri diyalektik ortadan kaldırışa başlamalıdır: bu, terimin doğrudan olumsuz ya da olumsuzlayıcı anlamındaki " diyalektik" denen ikinci evredir. Gerçek somut varlık demek ki en azından hem Özdeşlik hem de Olumsuzluktur. Özgür anlamda yalnız insan, kendini verilen olarak kabul etmeme ve Eylemin dünyasında Öteki olma imkanına sahiptir. Kısacası aklın spekülatif boyutu Bütünlük ilkesine uygun düşer. Öteki olarak kendini yadsıyan varlık yine de özdeşliğini kaybetmez, tam tersine tamamen kendisi olur. Sistemde, eylemin sonucunu görür. Bütünlük olarak varlık bütünüyle ve tam anlamıyla diyalektik olur. Daha önce belirttiğimiz tüm anlaşılmazlık işte burada patlak verir. Çünkü ikinci anın ki bu olumsuzluğunkidir, ötesinde bütünlük ile ikinci ve daha radikal bir olumsuzluğa ulaşıyoruz madem ki kendinde bilincin ve tarihin tamamlanmasının temsil ettiği bütünlük yalnızca, öncelikle ölüm bilinci, sonra gerçek ölüm – insan için tam ve kalıntısız yok olmadır anlamına gelebilir. Diyalektik bütünlüğün diğer adı demek ki "insanın sonluluğudur". Oysa bu bütünlükten çıkmış olan kategori, olumsuzluğu tam anlamıyla yine de daha iyi dile getirir ve Kojeve örneğin "Hegel'ci diyalektiğin tek bir temel kategoriye özetlenebileceğini söyleyebiliriz ki bu da Diyalektik- kapsayarak aşmadır (Aufheben)" yazdığında (s. 482) bunun gayet farkındadır. Aslında Kojeve diyalektiği biraz zorlar, ya da daha doğrusu onu kasıtlı olarak, kaleminde, ayrıcalıklı bir şart kazanacak olan ikinci anda ablukaya alır. Onu ilgilendiren tarihin sonu değildir, bütünlük değildir, ölüm değildir, Tin de değildir; tarihtir, özgürlük ve eylemdir, ölüm bilinci ya da bilgelik, bilinçtir. Kojeve'in tercihi bu eleştiriye dayanır: bütünlüğü özünde diyalektikleştirme ya da diyalektiği bütünleştirme. Hegel, Tinin iki alt anını eşitçe diyalektik olarak doğayı ve insanı (ya da tarihi), incelemeye yönelmiştir. Böylece Hegel, bununla artık monizmin hatalarını bularak ve sistemin fikrini dahi kınayan eleştirilerine meydan vererek, diyalektik antropolojik varlıkbilimi doğaya yaymakta hata eder. Demek ki Kojeve bölünmüştür. Bir yandan bütünlüğü diyalektik olarak hatta tek gerçek olarak (bkz. s.511) dayatan mantıksal diyalektiğe aykırı davranamaz, ama öte yandan da bu bütünlüğü insanlaştırmak için her şeyi yapar, bu da bütünlüğü olumsuzlamaya gelir: saf ontolojik plandan antropolojik plana geçerek bütünlük "tarihselliğe" dönüşür.

(Ve Özdeşlik, sıkıca, Bireyselciliğe ve Olumsuzluğa sınırlı manada dönüşür). Şöyle yazar: "Özdeşliğin diyalektik hiçbir yanı yoktur ve eğer Bütünlük diyalektikse bu yalnızca Olumsuzluğu içerdiği içindir" (s.489). Hegel için tersinin de aynı şekilde doğru olduğu açıktır. Ama Kojeve bir tercih yapar ve belki de Hegel'e rağmen, Hegel hakikatini söyler. (Böyle olmakla birlikte göreceğiz ki başka bir çözüm daha vardır, Kojeve hakikatini öznenin "bölünmesi" kavramıyla söyleyen Lacan) yorumunda daha da ileriye giderek, ekler: "İnsanın yalnızca varoluşsal görüngüsü kendinde diyalektiktir." (a.y.e.)

Kojeve bir manada Hegelci güzel ruh incelemesini yineler – buna hemen değineceğim– hatta kuramcı Hegel'i anlaşılmaz bir duruma sokar ki bu daha önce Lacan'ın söz ettiği "yüce histeriktir"tir (aşağıda nedenini göreceğiz). Olumsuzluğu bütünlüğe göre ayrıcalıklı kılmak, olumsuzlamanın, varolan bir verinin, olumsuzlamanın olumsuzlamasının somut özelliğini hatırlamaya gelir. " Oysa ortaya koyulan olumsuzlama eylem olarak gerçekleşir, düşünce ya da basit arzu olarak değil. Demek ki İnsan gerçekten ne az çok "seçkin düşüncelerinde (ya da hayalgücünde) ne de az çok "yüce" ya da "yüceleşmiş" özlemleriyle değil, yalnızca verili gerçeğin edimsel yani etkin olumsuzlamasında ve olumsuzlamasıyla özgür ya da gerçekten insandır." (s.494) Eğer Hegel'de idealizmden bir kalıntı varsa – belirli bir kalıntı – Kojeve onu burada kınar. O halde hayatta, eylemde, olumsuzluk, kendini özellikle tanıma arzusu ve ölümüne çatışma olarak, doğal veri olarak kendi kendinin olumsuzlaması ortaya çıkar. Ama en üstün diyalektik olumsuzlama, insanın tarihsel özgür birey olarak ortaya konduğu, ölümden – sonluluktan – başkası değildir. İnsanın ölümü ona düşünce ile bütünüyle aittir, ilke olarak kendi kendini-ortadan kaldırma (olumsuzluğa dayanan bütünlük) hatta en uç noktada, bir intihar. Ne bu ünlü konunun Heideggerci kökeni üzerine, ne de Kojeve için Heidegger'in Varlık ve Zaman'ının Hegel'in Görüngübilim'ine göre yeni bir şey getirmediği olgusu üzerinde duracağız: gerçekten de yeniliği getiren Kojeve'dir bir yandan Hegelci Tin kavramının harfi harfine antropolojik yorumu, öte yandan Heideggerci orada-varlık'ı (Dasein) "insan gerçekligi" olarak cesur çevirisi. Son kertede bu, ölümdür ve Tin ölümün bilinçli kabullenilişinden başka bir şey değildir.

5. LACAN'DA DİYALEKTİK TERSİNE ÇEVİRME (RENVERSEMENT). DİYALEKTİK VE AKTARIM – Hegel felsefesinde ölüm düşüncesi başlıklı metinde Kojeve "Hegelci sistemin anlaşılmasının anahtarını" gördüğü Tinin Görüngübilimi'nin önsözünden bir parça alıntılar : "Bana göre, ki bu yalnızca Sistem'in kendisinin açıklamasıyla ispatlanmalıdır, her şey, Doğruyu töz olarak değil de özne olarak ifade etmemize ve anlamamıza bağlıdır." Hegel töz olarak adlandırdığımız verili-durağan-Varlığı betimlemenin yetmediğini, Varlığın ifşasının farkına, onun bütünlüğündeki söylemle varılması gerektiğini söyler ki bu, felsefe adı verilen evrensel söylem, "Söylemin öznesi"nin olgusudur. Bir kez daha, Kojeve, Hegelci bir evrenselcilikten uzaklaşarak bu Özneyi somut, tarihsel, sonlu bir insana indirir. Bize gelince, bu Özne teriminde Hegel hakikatinden çok Kojeveci Hegel okumasının anahtarını görüyoruz. Aslında açıkça beliren A. Kojeve'in – Hegel'in varoluşsal olanını gerçekten almayı başaramayarak ve Freud cephesinde yönleneni ve Lacan'da tamamen gün ışığına çıkanı bilmeyerek, tam da Özne kavramına sahip olmadığıdır. Hiçbir şey, Lacan söz konusu olduğunda, İnsanın ve Öznenin, gösterenin (signifiant) öznesi olarak ayırt edilmesinden daha mecburi değildir. Üstelik, daha çok saçmaladığı izlemini verdiği birkaç ender yazı bir kenara koyulduğunda Lacan, İnsanla değil Özneyle ilgilenir (Kanıt için: "banyonun kenarındaki çamaşırdan yayılan gebermiş fare kokusunda, işte tam burada insani özsel bir iz görmek gerekmez mi?"). Kojeve ise tam tersi. Lacan Kojeve'i bu düzlemde tersine çevirir ve alt üst edilmiş olan Kojeve'in tüm diyalektik kavrayışıdır. Hiç kuşkum yok ki bunu ancak Özne kavramını ve bununla beraber Lacan'daki aktarım sorununu minimumda tarihselleştirerek tanıtlayabiliriz.

Lacancı kuramın, Freudcu ilhamı adına, daha en başından Benden ve İnsandan ayrı bir Özneye sahip olmasına rağmen, açıkça Kojeveci olan " ilk dönem Lacan'ın", kırklı yılların sonuna kadar, hala İnsandan ya da İnsan Arzusundan hatta, doğrudur, narsisizmden ve tutkudan ortaya çıkan görüngü olarak bilinçten bahsettiğini saptayabiliriz.1947'de "Propos sur La Causalité Psychique" de şöyle yazar (s188): "Ben, narsisizm; bu insan olma tutkusu, ki bu ruhun en üstün tutkusudur derim, diğer tüm arzularına, en seçkin olanlara, kendi yapısını dayatır". Demek ki, özne kavramıyla beni ezdiğini değil, daha ziyade İmgesel'in diyalektik kaynakları tükendiğinde Özneyi gelecek öğretimi için sakladığını söyleyebiliriz. Şimdilik, aktarımın imgesel yeniden ortaya çıkışına ayrıcalık tanıdığı ve bir anlam kavrayışı, bir öznelerarası ilişki üzerinden kendinin bilinci olarak daha çok klasik bir diyalektik kavrayışını benimsediği doğrudur: "Psikanalitik eylem sözsel iletişimde ve sözsel iletişimle yani anlamın diyalektik kavranışında gelişir"

diyebiliriz. Demek ki, bir öteki için, olduğu gibi meydana gelen bir özne varsayar. "İmgesel taraf, hiç kuşkusuz, "Au dela du Principe de Réalité" (1936) gibi bir metinde, hala bir izdüşüm ve analistle kırılan bir imgenin tanınması şeklinde özdeşleştiren bir ilişkiye dayanır. Ama – imge ya da değil– son derece Hegelci, demek istediğim diyalektik, üstelik aynı zamanda Freudcu kalan aktarımın hiçbir zaman dil tarafından iletilmiş olmayan, telaffuz edilmemiş, dışsallaştırılmış duyguya (affect) dayanmaz. Sözselleşmediği sürece iç duygunun anlatılamaz, kısacası yararsız olarak kalacağı Hegel'in büyük fikridir, Lacan'a gelince, "Intervention sur le Transfert" s.225'de şöyle yazar: "Aktarım, duygulanımın hiçbir gizli özelliğine bağlı değildir ve coşkunun bir görünüşü altında kendine ihanet ettiğinde bile anlamını yalnızca orada meydana geldiği diyalektik ana göre alır." Öyle ki Özne, sembolik tarafından tanınan Lacancı özne, çoktan vardır: imkan verdiği ayna yansımasına yabancı değildir (tersine çevrilmiş buket [bouquet renversé] denilen ünlü şemadaki göz gibi), bundan böyle diyalektik çemberin dikkate değer bölümüdür.

1952'de yayımlanan " Intervention sur le Transfert" metni aktarım diyalektiğinin iki kavrayışı arasında bir birleşme noktası metni olabilirdi. İmgesel görünüş çok daha az anlam yüklüdür ama tedavi hala "özneden özneye" ilişki olarak kavranır ve genel diyalektik şema tam da sembolik "özleştirmeciliği" sebebiyle imgesel olarak niteleyebileceğimiz tanımaya aittir. Orada açıkça ifade edilmiştir ki "psikanaliz diyalektik bir deneyimdir ve bu kavram, aktarımın doğası sorusunu sorduğumuzda, üstün gelmelidir." Dora incelemesi hakkında Lacan "diyalektik tersine çevirmelerden" ya da daha açıkça "orada hakikatin öznesi için dönüşen ve yalnızca şeyleri anlayışına değil, nesnelerinin bağı olduğu özne olarak konumuna da değinen yapı vezinlerinden (scansion)" bahseder. Bu cümlede metnin hem amacı hem de sınırları yönünü bulur. Bir yandan özne orada olduğu gibi adlandırılmıştır, nesnesiyle arzu ilişkisinde konulmuş olduğundan, artık onu ben ile karıştıramayız, ama haklı olarak, nesne a olarak ya da "zevk-fazlası" (plus-de-jouir) olarak ele alınan nesnenin nedenselliği, henüz açıkça belirtilmemiştir. Nesne "olmak", tam da Dora'nın istemediğidir, tahammül edemediği fikirdir, oysaki gerçekte o yine de jouissance nesnesidir: semptomları bunu kanıtlar. Lacan, Freud'u Dora'nın arzusuna ışık tutabilecek tersine çevirmeler serisini tamamlamamış olmasından dolayı eleştirir. Tüm konuya değin özdeşleşmelerin önlemini alma durumunda artık olamamasının sebebi, Freud'un kendisi tarafından Dora'nın ilişkisinden bir olumsuz aktarım yapmasından, hatta babanın yerine kendini geriye doğru (regressive) özdeşleşim olarak bu aktarıma konu etmesi yüzünden değil midir? Ayrıca bir varsayım oluşturuyorum; Lacan'ın konumunu tarihselleştirmeyi unutmamak için O, aktarımsal (transferentielle) yapıların genellikle, tedavinin tam da gerçeği olduklarını kavramak yerine, "tersine çevirdiğini" öne sürdüğü Freud'un karşı aktarım (contre-transfert) varsayımını (M.K.'ya "arkadaşça" özdeşleşimi) belki de vaktinden çok önce incelemiştir? Yine de aktarımı "analitik diyalektiğin durağan bir anında, öznenin onlara göre nesnelerini oluşturduğu kalıcı hallerin ortaya çıkışı" olarak s.225'de tanımlamakta bir çelişki vardır. Diyalektik, eğer gerçek olarak, incelemenin gerçekliği olarak kavranmalıysa, onun nasıl durabildiğini ve aktarımın nasıl sadece bir diyalektik an olabildiğini sorarız kendimize. Yine biraz yukarıdaki, aktarımın, "karşı aktarım için tamamen göreceli bir yapı olarak kabul edilmesi" gerektiğiyle ilgili eleştiride olduğu gibi, daha sonra Lacan tarafından "analistin arzusu" diye anılandan çok daha sınırlandırıcı kavram. Her iki halde de, söz konusu olan tersine çevirmeler – Freud tarafından uygulanmış ya da Lacan tarafından yorumlanmış – diyalektiğin "olumsuz" kavramını açıklarlar, bahsetmiş olduğumuz Kojeveci Tine uygun olarak. Aslında, Freud yalnızca hatalı ya da tamamlanmamış tersine çevirmelerin suçlusu değildir; tersine çevirme ilkesidir aktarımın ve analizin gerçeğine uymayan. Yalnızca imgesel özdeşleşimin tuttuğu yerin tersine çevrilmesi olabilir, aslında, özne kendinden uzaklaşmak yerine, kendini tanısın diye geri göndererek tersine çevirdiğimiz hep tersine çevirmeye uygun bir imgedir. Başka bir deyişle tersine çevirmek, yerini değiştirmek (déplacer) değildir: imgeye dayanarak tersine çeviririz, 'a' nesnesine dayanarak yerini değiştiririz. Ya da daha doğrusu, öznel bir konumun, dil ile ama nesneye ait gerçek nedenselliğe dayalı yerini değiştiririz. Tüm diyalektik süreç ne olursa olsun hiçbir zaman sadece tersine çevirme olarak değil, kendini en azından tersine çevirme ve yerini değiştirme olarak incelemelidir.

1955'te Les Pyschoses'da Lacan biçimseldir. "Öznedeki her şeyi onaylamak imgeselin düzenindedir, bu tam olarak, analizi deliliğin ön evresi yapmaktır." Bundan sonra diyalektik, tanımanın, arzunun tanımasının ve tanımanın arzusunun, saf diyalektiği olacaktır. Ve "Le Discours de Rome'da "bu doğrulayan asıl süreç olarak özneyi yalnızca kendinin bilincinden uzaklaştırmaya erişir" söylenmiştir, çünkü özne, tıpkı arzu gibi, kendine özdeş değildir. Eğer diyalektiğin Lacan'da gerçekten neye dayandığını anlamak istiyorsak, bu

gösterenin öznesinin ne ile alakalı olduğunu ve nasıl tedavide yer aldığını belirtmenin zamanı gelmiştir. Hatta, semboliğin imgesel üzerindeki bu yeni üstünlük durumunda üç dönemi ayırt etmek gerekir. Göreceğiz ki eğer Kojeve böyle bir özne fikrine sahip değildiyse – özellikle ikinci döneminki – çelişkili olarakLacan'ın asıl Hegelciliğini, Hegel diyalektiğinin bilinmeyen özüyle aynı anda bulabiliriz. "Sembolik gerçekleşme" olarak belirlenebilecek analitik sürecin sonu olan ilk dönem, hala "görüngübilimsel" olan, sembolik düzenin içi dolu bir sözcük arayışında tedavinin anlamına ve deneyime indirgendiği dönem Fonction ve champs de la parole et du langage en psychanalyse (1956) ile başlar. İkinci dönem La lettre volée'ninkidir (1966): sözün gücü üzerine artık değil de, dil sistemine dayanarak, Lacan öznenin, kendi arzusunu Öteki arzusu üzerinden tanımlaması ve böylece, tedavinin sonunda, "sembolik kastrasyon" (castration symbolique) deneyimlemesi gerektiğini gösteren düzene yeni yapısalcı bir yaklaşım önerir. Son olarak üçüncü dönem: yetmişli yıllarda, "eksik Öteki"nin (autre barré) ve "hepsi-olmayan" (pas-tout) mantığının keşfidir ki burada sonuç olarak, Öteki'de eksiğin bağlantılı göstereninin öznesine yani özne "küçük a'ya" (ki fantezinin formülüdür bu) varılır: amaç demek ki "fantezinin tersi"dir (la traversée du fantasme), ya da Öteki'deki deliği tıkayan nesnenin düşüşüdür. – şimdi sorunumuza geri dönelim: « fantezinin tersi » diyalektik bir süreç midir? Temelde evet, ama bunu kanıtlamak için, bir kez daha, ötede Kojeve ve Lacan'ın bir mektubu, diyalektiği yeniden keşfetmemiz gerekir.

6. DİYALEKTİK VE HEPSİ-OLMAYAN MANTIĞI. HEGEL'E GERİ DÖNÜŞ MÜ? – Şimdi, Slavoj Zizek'in "Le plus sublime des hysteriques: Hegel passe" kitabı üzerinden gideceğim. Burada Lacan'ın, Hegelciliğin Kojeveci-olmayan yeniden değerlendirmesini ve dahası Hegel'in "Lacancılığı" diye oldukça düşsel birşeyi önerir. Hegelci diyalektik kuramının önemli noktalarını hızlıca özetleyerek yeniden ele almak gerekir. Hegeldeki bilme sürecinin "performatif" özelliğini sık sık belirttik: hakikate götüren yolda başka bir hakikat yoktur; özne, orada bulunması gerekeni bilinecek nesneye getirir. Oysa, söz konusu olan, tezden antiteze, birinci tersine çevirmedir. Ama, bilgi sürecinde, bir de "kanıtlanarak varedilmiş (constatif)" özellik vardır: bizi antitezden senteze geçiren ikinci tersine çevirmede ortaya çıkan budur: o halde görüyoruz, "saptıyoruz" ki aradığımız şeye, "daha önceden sahibiz", aradığımız "herzaman daha önceden gerçekleşmiş"dir. S. Zizek o halde "yarılmadan diyalektik senteze geçiş, hiçbir şekilde karşıtların herhangi bir "sentezlenmesi", karşıtları uzlaştıran, yarılmayı silen üretici bir edim değildir; (...) Hegel'in vurgusu daha ziyade yarılmanın kendisinin karşıt kutupları birleştirdiği olgusu üzerinedir: yarılmanın ötesinde aradığımız "sentez" yarılmanın kendisi tarafından çoktan gerçekleşmiştir" (s.31-32) sonucunu çıkarır. Kısacası iki anı toplayan bütünlük ya da Mutlak değil, yarılmadır. "Başka bir deyişle, mutsuz bilincin acı çekiyor olması bile onun iki karşıt momentin, kendisinin ve bu kayıtsız sükunet ısrar eden bir Mutlak olmayan Mutlağın birliği olduğunu kanıtlar".(s.32) Burada, bu aşırı-diyalektik okumanın kendisine indirenemeyen Kojevci bakış açısını (mutsuz bilincin devamlılığını) kapsadığına dikkat edelim.

Daha şimdiden, bilinç mantığında değil, tam da "geri dönüşlü performans"ı (performativité retroacvtive) ile tanımlanan gösteren mantığındayız.(örneğin "seni seviyorum" diyorum: bu edim, bu gösteren, hep bağlı olacak olduğu tüm geçmiş varoluşuma anlam verir, yeter ki özne orada anlamlı olsun. Kendinde şeye ve hatta Kojeve'de ve benzerlerinde indirgenemez varsayılan varoluşa karşı gerçeğin ilk şeklini şimdiden çıkarabiliriz: geri dönüşlü performansın daha çok tesadüf ve mutlak olumsallık ilkesini içerdiğini gayet iyi görüyoruz. Gerçekten de (birlik tarafından değil) yarılma tarafından desteklendiğini söylediğimiz rasyonel bütünlük bölünmüş olarak, hepsi-olmayan olarak, kendisi, kendisinde ortaya çıkar. Hegel: "ussal olan her şey edimseldir"der ama ne "her şey edimsel olsun"der, ne de zaten "edimsel olmayan" bir şeyin var olduğunu söyler; ama bir de olumsallık vardır yani harfiyen "edimsel olmayan" bu "hiçbir gerçekliği olmayan"da vardır. (ya da bir de bu tesadüf, bu var olmaya, edimsel olarak adlandırılmaya bile vakti olmayan gerçek). Tabiî ki Zorunluluğu kuran bir gösteren vardır - Lacan dilinde S1 – ama kendinde radikal bir olumsallığa bağlıdır. Kendisi ve kendi yokluğu arasındaki kayda değer karşıtlık, kendisine, gösteren olarak bağlı ilk karşıtlık sayılan ayrım olarak mutlak ayrımın karşılaştığı S1'in bu kendini referans alma güdüsüne özdeşliği: kısacası, "kendi yokluğunu gösterenin bir parçası olarak saymalıyız. (s.58)

Bunu başka bir şekilde, daha Hegelci terimlerle ifade edebiliriz: evrensel, diyalektik olarak tikele, karşıtını tamamlamak için değil, zaten onda eksik olan tam da tikel olduğu için geçer; demek ki sentez evresinde bile o, Bütün değildir, daha ziyade, şimdi tikeli ilk evrensele uymayan olarak tanımlayan bir

istisnaya dönüşür. Sonuç olarak bölünme, sandığımız yerde, tikelde değil, tümeli temsil eden ve diğer tikellerin arasında tümel olarak adlandırmakta olan kendisine, bir istisna oluşturması bakımından tam da tümelin içinde, yer alır. Bununla birlikte bütün olarak evrenselin onu adlandıran boş tikel bütünü içermediğini söyleyelim. Zizek "olumsuz biçimi altında evrenseli temsil eden bu "fazladan öğe" ile, karşıt belirlenimi altında evrenselin kendi üzerine düştüğü bu yapı öznelleşir: özne yalnızca bu Evrensel ve Tikel arasındaki uyuşmazlıkta, aralarındaki başarısız karşılaşmada varolabilir." diye yazar. Bu; Lacan'ın öznesini betimleyen, evrenselin ve tikelin "aynı" olmadıkları halde gerçekten herzaman aynı tarafta buluştukları bir Moebius Şeridinden başka bir şey değildir. Diyalektiğin bu yeni anlayışında en devrim yaratan, Lacancı şemaların ve "matemlerini (mathèmes) çoğunun doğrulandığı gibi, bizi aldatarak üçten dörde, bir üçlemeden dörtlemeye geçirmesidir. Gerçekten de, üç klasik momente, evrensele, tikele ve şimdi de olumsuzca evrensele somutlaştıran istisnaya, bu sonuncuyu içeren ve özneyi olduğu gibi temsil eden boş öğeyi eklemeliyiz. Ama boş öğe, tanımı gereği hiçbirşey sayılmadığı için, onu aslında unutabilir, bu yolda kaybedebiliriz de. Her durumda ki bu küçük sorunda Kojeve ve diğerleri ölümsüzleşir, bu olumsuzluk sorununa çözümümüz var: şimdi anlıyoruz ki olumsuzluk iki kere ortaya çıkıyor: hem ilk öğenin başkalığı olarak hem de "kendi için" inde, mutlak olumsuzluk ya da saf ayrım olarak. Böylece bir çeşit sentezsiz diyalektiğe varıyoruz.

Gösteren mantığına geri dönecek olursak, hepsi-olmayan mantığının belirttiği imkansız, istisnasız gösterenler bütünüdür, klasik Hegelci bütünlüktür – ama hiç kuşku yok ki böyle bir çılgınlığı Hegel'e atfedemeyiz. Göz önünde bulunduralım ki, eğer Lacan gerçeği imkansız olarak nitelendiriyorsa, bu gösterene tamamen yabancı olmak için değil (bilinmesi imkansız bir arka-dünya gibi), tam tersine göstereni kendine erişme, kendini anlamlaştırma ve tamamlanma imkansızlığına alıştırmak içindir. Zizek'in yazdığı gibi "gösteren yalnızca nesneyi kaçırmaz, o daha önce kendine nazaran kaçırılmış olandır, hiçbir zaman gösteren olarak gerçekleşmez, ve nesne bu başarısızlıkta yer alır" (s.77). Kaçırdığımız nesne değildir; iyi dikkat edelim, başarısızlık nesnenin kendisidir, nesne bundan ibarettir. Oysa öznenin kendisi hakkında, kendi öz anlamının yinelenen başarısızlığı olduğundan başka tam da bu imkansızlıkta gerçek durumunu bulduğundan başka ne denilebilir? Aynı zamanda bu tanım Hegelci öznenin, diyalektik öznenin hakikatidir: tözden kurtulmaz, yalnızca böyle var olma imkansızlığıyla kendini tanımladığı düzeyde "özerk" olabilir – var-olma düzeyinde değil. Birkaç adım daha ve sonra fantezinin fantezinin tersi'nin diyalektik formülünü buluyoruz. Eğer özne, özneden başka bir şey değilse yani ontolojik olarak "-dir" değilse, töz, büyük Öteki'yi somutlaştırır ama her zaman nesne diye adlandırdığımız boş oluşturanı olarak özneyi ekleyerek. Öyle ki fantezinin formülüne uygun olarak, özne, Öteki'deki boşluğu somutlaştıran nesneye bağlantılıdır. Fantezinin tersi için şöyle söylenir: " diyalektik sürecin mantığı demek ki İRS[3]'ninkidir: imgesel başlangıç noktası, karşıtların tamamlayıcı ilişkileridir; arkasından "uyuşmayanlardan" gerçek ortaya çıkar, tamamlayıcılıklarının yanılsaması kopar, her kutup hemen karşıtına geçer; bu aşırı gerilim sembolleştirmeyle çözülür karşıtların ilişkisi diferansiyel olarak konulur, iki kutup da yeniden birleşir, ama ortak eksiklikleri zemininde." Hegel, Lacan tarafından "histeriklerin en yücesi" olarak adlandırılır çünkü, bir biçimde iyileştirici, kendininkinin yakınında kendi arzusunu duymak için Öteki'ni sorgulamaktan ibaret olan, bu yolu, onu, bilen olarak varsayarak keser ama diyalektik süreç ona cevabın Mutlak Bilgiye götüren, bir öznenin ve aynı şekilde eksik bir Öteki'nin karşılaştırması anlamına gelen bu sürecin kendisinden başka bir yerde olmadığı öğretir. Hegel'in betimlediği özgürleşme kuşkusuz bilginin ele geçirilişi ya da Öteki'de gizlenmiş bir sırrı değil, Lacan'ın kuramına uygun olarak, Öteki'de, Öteki'nin ve 'a' nesnesinin ayrılmasıdır (séparation), nesnenin Öteki'de daha önce kaçırdığı deneyim. Etik olarak, nesneyle fantezi sonrası (post-fantasmatik) bir ilişkide, dürtüyle yaşamayı öğrenmekten yani dürtüye yaşamayı öğretmekten başka durum yoktur.

III. GÜZEL RUH

1. HEGEL'DEKİ GÜZEL RUH İNCELEMESİ. "TERSİNE ÇEVRİLMİŞ" KANT Tinin Görüngübilimi'nin çok yüksek düzeyde diyalektik planındaki bu konunun konumunu hatırlayalım.Akla adanmış üçüncü kısmındayız (kendinde ve kendi için) daha doğrusu üç aşamada Tinin somut ve tarihsel ortaya çıkışını anlatan altıncı bölümünde (üçüncü kısmın B kesiti): tekil Kendinin tam da henüz tarihsel gerçekliği olmadığı etiğin antik dünyası, evrensel iradenin ortaya çıktığı kültürün çağcıl dünyası, son olarak da ahlaksallık ya da kendinden yani bilgiye ve bilgisinin hakikatine erişen Tin. Ahlaksallığa gelince,

o üç ayrı evreden geçmiştir: Önce Kantçı ödev kuramından oldukça şematik biçimde tümden gelen dünyanın ahlaksal görüşü. (Kantçı ve ayrıca da Fichteci ahlaksalcılığın savunucularını çok hızlı bir şekilde hatırlatıyorum. Özellikle eleştirilebilecek olan, Hegelci diyalektik bakış açısına göre, özgürlük ve doğa arasındaki ikiciliktir. Kojeve'in dediği gibi (s.149) "Kant, İnsan ve Doğanın etkileşimini hesaba katmaz", kişisel eyleme gerekçeleriyle, evrensel gerekçeler arasındaki etkileşimi hesaba katmadığı gibi. Bu sebepten dolayı, Kantçı pratik akıl eyleme gerçekten götürmez. Umudun din felsefesine açılır. Oysa bunun, Kant'ın seziyor gibi görünmediği sapkın etkileri vardır.Eylemlere yasa koymayı eylemeden ileri sürdüğümüzde, gerçekte gıyaben kötü eylemleri benimseriz (Bunu Kantçı mutluluk kuramı üzerinden gösterebiliriz: Kant ödevden mutluluğu ayırır, tam da ödevi saflığında korumak için ondan tamamen insani ve kişisel bir "imgelem ideali" yapar, bunu yaparak da mutluluğun kapılarını,eğer böyle diyebilirsek, en ahlak dışı materyalizme ve hedonizme açar). Öyleyse Kantçılığı kendi kendini-ortadan kaldırma cümlesi takip eder: bilinç, ödevi kendi ötesine koymadığında biçimsel Kant "tersine çevrilmiş" olur ya da daha doğrusu "yeri değiştirilmiş" olur. Sonunda üçüncü olarak ahlaksal bilinç, ödeve saf bilgi olarak ve hatta varlık ve edimsellik olarak erişir. Oysa, şüphelendiğimiz gibi, güzel ruhun yerini kesin olarak belirleyebilmek için bu noktayı hala bölmek, diyalektikleştirmek gerekir. Teoride, daha şimdiden bu bölümde hedef alınan ve tersine çevrilmiş olan Kant değildir, dünyanın ahlaksal görüşü değildir, kuşkusuz, artık Kantçılık ile imkan kazanan Romantiklerin estetik ve di i görüşleridir (Schiller, Novalis, vb.) Gerçekten de, Kant ve Hegel arasına, Romantik dönemi yerleştirmek gerekir. Kant'ı tamamlamıştır, hatta onu, kendisiyle ikiliksiz uygunlukta yaşamak arzusu yönünde aşar, örneğin tanrıtanımaz olması gerekirdi ama yine de buna ulaşamaz: şimdi Hegel tarafından incelenen çelişki işte bundan dolayıdır. 168. sayfadan itibaren bu sorunu irdeleyen metinle ilgili Jean Hyppolite şöyle yazar: "Bu bölümün üç büyük ayrımdan ilki; Kendi'nin bu dolaysız kesinliğinde tekilliğin üstünlüğüne (bu eyleyen Kendi'nin özgür yanıdır), ikincisi; evrenselliğin üstünlüğüne (bu, sonunda eylemi reddetmeye varan güzel ruhtur), üçüncüsü; diyalektik üstünlüğüne (kötülük ve onun bağışlanmasına) tekabül eder" (s.170, ref.not 59).

Şunu söyleyebiliriz ki, birkaç çeşit "güzel ruh" vardır. Görüngübilim'in etrafında en az üç tanesini ayırt edeceğim. Birincisi eylemi yadsımaz, tam tersine Hegel'in "kanının mutlak özgürlüğü" adını verdiği tekil ve evrensel gerekçelerin tüm karışıklığında etkindir. (Alıntılanan birinci ayrımın üçüncü alt ayrımı). Bu, Schiller'in; içgüdü ve ödevi birleştirmiş güzel ruhudur ve Goethe (bkz. Confession d'une belle âme) onun "Öznelin ve nesnelin en asıl aldatmalarına ve en incelikli karmaşalarına" dayandığını söyleyebilirdi (ref.not.74 s.177).

İkinci ayrımda dil ile ifade edilen Kendi'nin evrenselliğine ve o halde ikinci çeşit güzel ruha, seyirsel (ya da daha doğrusu geveze) güzel ruha geçiyoruz. Evrensel, demektir ki bu bilinç, kendini herhangi belirli bir ödevden bağımsız hisseder ama elbette ödevin evrenselliğinin kendisinden değil. Kesin olarak adı tam anlamıyla "güzel ruh" olan üçüncü alt ayrımdır. Burada hedeflenen güzel ruh, özellikle Kantçı izlenimi bırakmaz; J. Hyppolite'e göre Hegel daha çok Novalis'i düşünüyormuş gibi görünür. Hegel "O, dolaysız bilgisinin iç sesinin tanrısal ses olduğunu bilen ahlaksal dahiliktir" diye yazıyor (s.186). Burada, Hegel'in gençlik teolojik yazılarının içsel olarak İsa aşkı yaşamak ve gerçekleştirmek isteyen bir mistiğe göre çok daha az eleştirel bazı vurgularını buluyoruz: ama onu dünyanın şiddeti bekliyor. Hegel'in bazı mükemmel parçalarını alıntılayabiliriz: "bu şeffaf saflığa kadar netleşmiş bilinç, en yoksul şekli içindedir ve tek sahibiyetini oluşturan bu yoksulluğun kendisi bir yok oluş hareketidir; tözün çözüldüğü mutlak kesinlik, kendi içinde yıkılan mutlak hakikat-olmayandır; içinde bilincin battığı mutlak kendinin bilincidir (s. 188). Hegel, aslında bize "mutsuz bilincin" özellikle zavallı, hastalıklı, intihar sınırında bir biçimini betimler: "Bu, mutsuz bilincin kendisiyle yaptığı, ama bu sefer bilinçli olarak kendisi içinde olup biten ve mutsuz bilincin yalnızca kendinde olduğuna dair sebebin kavramının bilincinde olan değiş tokuştur, diye yazar. Mutlak kendine güven onun için anında kaybolan bir yankıdaki bilince, kendisi için varlığın amacına dönüşüyor; ama böyle yaratılan dünya onun yine anında duyduğu ve yankısı sadece kendine dönen söylemidir." (s.189). O kadar bildik bir yerde hissediyor ki insan kendini, (varoluşsal olarak, neredeyse klinik olarak diyecektim) devamını alıntılama zevkine karşı koymuyorum: "yabancılaşmak için güç, kendi kendine bir şey sağlama ve varlığa dayanma gücü eksiktir onda. Bilinç içselliğinin ihtişamını eylem ve burada-varlık tarafında kirlenmesinin endişesini yaşar, ve kalbinin saflığını korumak için edimsellik temasından kaçınır ve soyutluğun en üst derecesine kadar gelişmiş olan kendine ait Kendi'den vazgeçmekte, kendine tözselliği vermekte, düşüncesini varlığa dönüştürmekte ve mutlak ayrıma bel bağlamada yetersizdir.

Anların şeffaf saflığında adlandırdığımız gibi, mutsuz güzel bir ruh olur, ışığı yavaş yavaş kendinde söner ve havada dağılan biçimsiz bir buhar gibi yitip gider (s. 189) (neredeyse güzel ruhun, Hegel'e şiirsel olarak ilham verdiğine inanacağız!)

Üçüncü ayrımda "kötülük ve onun bağışlanması", Hegel bize özne-olmaklığın güzel ruhun silmeye çalıştığı tözselliği içererek aştığını hatırlatır. Bu üçüncü ayrım, yalnızca daha önce anlatılmış, içinde Dora'yla karşılaştığımız uzlaşım süreci, bir üçüncü güzel ruh ortaya çıktığı için de önemlidir. Bu paragrafın konusu tabi ki iyi bilincin eylemde de değerlendirilmesidir: Mutlak Tin eylemin tekilliğinin ve Tinin evrenselliğinin birliğinden başka bir şey değildir. Hegel o zaman yalnızca seyirsel olarak değil, muhakeme eden bilinç olarak da güzel ruhu betimlemeye özen gösterir: "İç varlığıyla evrenselin eşitsizliğidir; ve eğer aynı zamanda bu ilk bilinç işlemini kendiyle eşitlik, bilincin görevi ve hassaslığı olarak ifade ediyorsa, evrensel bilinç onu ikiyüzlülük olarak sayar." (s.199) bahanesiyle eyleyen bilinci kötü ya da günahkar olarak sayar. Burada Hegel, ikiyüzlülük suçlamasını, evrensel bilincin kendisine doğru çevirerek, kendini açıkça acımasız olarak gösterir. (Bu, ahlaksal plandan, Freud tarafından klinik planda, Dora ile ilgili olarak yürütülen işlemle aynıdır : "bu evrensel bilinç ikiyüzlülüğü kötü, alçak vs. olarak damgaladığında, böyle bir hükmünde kendi öz yasasını referans gösterir, tıpkı kötü bilincin kendininkini göstermesi gibi (s. 193) Gerçekten de, hükmün ve eylemin soyut ayrımını korumakla ikiyüzlüdür, çünkü ödevin ve edimselliğin hüküm verdiği yerde, iyi bilinç bu hükmün etki ardından eyleme olarak anlar: "Kendini edimsizliğinde ve iyi ve daha çok bilmenin kibriyle beğenmediği olguların üstünde konumlandırır ve etkisiz söyleminin mükemmel bir edimsellik olduğu sanılsın ister" (s. 195) Güzel ruh "deliliğe dek dağılandır" (s. 197) der Hegel, çünkü o, kötü bir diyalektikçidir, Kötü diye adlandırdığını ve kendini vermeyi, yabancılaşmak istemediği varlığı affetmeyi başaramaz. Sanıyorum ki Kötüyü; ahlaksal kavramı, "kötülük yapan" olana; klinik kavrama, dönüştürmek, Hegel'den Freud'a – Lacan sayesinde – geçmek için yeterlidir. Yine de son sözü Hegel'e bırakalım (sizin, örneğin "hepsi-olmayan" mantığını kullanarak, Freudcu dile çevirmeniz koşuluyla): "uzlaşım kelimesi kendinin saf bilgisini, karşıtındaki evrensel öz olarak, kendinin saf bilgisinde tekillik olarak, ki o mutlak olarak kendinin içidir, temaşa eden belirli-varlık Tindir." (s. 198)

2. FREUD VE LACAN TARAFINDAN İNCELENEN GÜZEL RUH – Kavramsal ve gerçek olarak psikanaliz, Hegelci görüngübilimsel güzel ruh betimlemesine ne getirebilir? Bir mantık eki ve bir gerçek eki deriz Lacan sayesinde. Lacan'da tam anlamıyla "tersine çevirme" olan, bu durumda, bir gösteren kuramına bağlı olduğu haliyle (bkz. daha yukarıda "geri dönüşlü edimsellik"(performativité retroactive) bir eylem kuramıdır. Dünyanın ahlaksal görüşü (Kant) Hegel'in metninde nasıl bir "kendinden emin özne" tarafından aşılmış ve tersine çevrilmiştir? Basitçe, evrensel ve tikel arasındaki her eylemin içinde olan çelişkiyi ve her eylemin zorunlu olarak içerdiği "günahı" üstlenip eyleme geçerek. Bu, güzel ruhun olumsuzca tepki gösterdiğidir. Ama tam da Hegelci güzel ruh eleştirisi, yalnızca onun romantik inziva değil, özellikle kınadığı kötüye bilmeden katılımını ortaya koyar. Bu, Lacan'ın tercihen altını çizdiğidir: " O, bu dünyaya tam anlamıyla uyar çünkü yapımına katkıda bulunuyor." diye yazar (s.596, E.) Onu rahatsız edendeki edilgenliği ve sorumsuzluğu, psikanalizin bize, semptomun jouissance'ı olan, bir jouissance, olmadı zevk, biçimi bulup ortaya çıkarmayı öğrettiği yerde, bir çeşit " gönüllü köleliğe" (La Boetie gibi konuşmak için) benzer. Psikanaliz bize aynı zamanda bu tutumda histerinin temel özelliklerini ortaya çıkarmayı öğretti: nesnenin idealleşmiş temaşası altında (tıpkı Dora'ya karşı Mme K.), nedenlerin yücelikleri ve fantastik tanrısallıkları altında, eylemek ve kısacası zevk (jouir) reddi altında, jouissance'ın reddini okumayı öğrendik. Demek ki yargılayan bilinç/eyleyen bilinç karşıtlığı uydurmadır, bizim güzel ruhumuz eyleme dahil olmuş olduğu için uygun değildir: eğer tam anlamıyla eylemezse, en azından kıpırdadığını (s'agiter) söyleyelim. Tam anlamıyla eylem, daha önce Hegel'de, demek ki hiç de tikel görünümündeki eyleme kendini indirgemez, hemen tikel ve evrensel ikiliğini "varlığın öğesinde (...), edimselliğin bilme biçimi içinde içerir" (Hegel, s. 171) ve özne, sonunda her eylemi bırakmak için Mutlak Bilgide bilince varmalıdır: bu Hegel'in uzlaşma olarak adlandırdığıdır. Lacan'da bu daha da nettir, ya da daha yapısal: yeni deneyimler doğrultusunda eski deneyimlerin gözden geçirilmesi (l'après coup) mantığına göre; özne, gerçekliği eyleme göre özne tarafından yol açılmış olarak değil, tam tersine öznelleştiren öğe olan eyleme bağlı olarak yapılandırır. Az önce 'a' nesnesi için söylediğimiz gibi, eylem tikel ya da bencil vs. olarak kötü ya da başarısız değildir ve diyalektik evrensel adına tikeli yadsımaktan ibaret olamaz – tıpkı arzu arzusu adına, nesne arzusunu yadsımanın hiçbir işe yaramadığı gibi: başarısızlık olan 'a' nesnesinin kendisidir ; burada herzaman başarısızlık, öznel uzaklaşma olarak tanımlanan eylemdir ve analitik bilginin

içeriği budur. Eylem geriye işleyerek yalnızca diğerleri, dilin ve semboliğin dünyası harekete geçtiğinde varolur: demek ki hiçbir zaman dolaysızlığında tanınmaz ve hal böyleyken, artık edimsel eylem değildir. Yine de tam anlamıyla eylem, edimsel olmuş olan bu edimsellik-olmayan olarak tanımlanır. Demek ki, her eylemin başarısızlığının nasıl her tikel başarısız eylemi mümkün kıldığını ve geriye işleyerek tanıtladığını bilmek gerekir. Ama bunun için, belki, başka bir eylem gerekir – bizi ilgilendiren kısımda, bu analistin eylemidir.

Dora vakasının analizinde Freud ne yapar ? Hemen Freud, Hegelci güzel ruh analizi düzeyinde kendini konumlandırır, Lacan'ın çok açıkça dediği gibi ("la direction de la cure'de, 1961, E s. 96'da) "güzel ruhun, suçladığı gerçekliğe nazaran konumlarının tersine çevrilmesidir". Freud hedef olarak aktarımdan itibaren gerçekle ilişkiyi almaz, aktarımı geliştirmek için öznenin gerçekteki konumunundan yola çıkar. (Bu Freud'un burada daha yukarıda gördüğümüz gibi tam anlamıyla öngörüye sahip ya da iyi bir diyalektikçi olduğu anlamına gelmez ama ilke doğrudur.) Demek ki, kesinlikle özneyi gerçekliğe uyarlamak değil (sözde Freudcu olan bazılarının uyguladıkları gibi) ona üstlendiği rolü göstermek. Bu yüzden, "Intervention sur le transfert"de Lacan demek ki bir "kalbin yasası adına dünyaya karşı isyan eden [bu "kalbin yasası"na biraz az sonra geleceğim] Hegelci güzel ruh uzlaşımının analizinden hiçbir imrendirecek şeyi olmayan, ilk diyalektik "tersine çevirmeden" bahseder: "Şikayet ettiğin düzensizlikteki kendi rolünün ne olduğuna bak, der ona." (219, E) Lacan'a göre tedavinin, ki bir kaç ay sonunda yarıda bırakılmış olduğunu bildiğimiz ,seyrini kuramsal olarak vurgulayacak ya da daha doğrusu vurgulamış olması gereken diğer iki tersine çevirmeyi burada yeniden ele almayacağım. Bu diyalektikteki Freudcu katkının can alıcı noktasını, özgünlüğünü nasıl taktir etmeliyiz ? Hegel daha önce Kantçı evrenselciliği, bir yandan tikel eylemin ahlaksal bilinçte önceliğini ve zorunluluğunu, saf ahlaksal eylemin böyle bir imkansızlığını hatırlatarak, öte yandan tüm hüküm eylemlerinin kendine rağmen oluşturduğu etkinleştirmenin altını çizerek düzeltmişti. Aynı zamanda Kant'a karşı, ve Hegel'i tamamlayarak, Freud, sözde evrenselliğin üzerine kurulan Ödevin arzuya sebep olan bir nesnesiz yapamayacağını ekler. İyi Bilincinde, ruh hüküm verebilmek için konuşmalıdır ve eğer konuşuyorsa bu arzuladığı içindir, demek ki arzunun tüm nedenselliğini ve jouissance'ın varlığını reddetmek için yetersizdir. Güzel ruhun şikayeti, semptomun görünümü altında, kendi jouissance'ına ihanet eder ve Freud'un, en azından Lacan'ın açıkladığı, ilk tersine çevirme tam da bundan ibarettir: öznenin, semptom için ve şikayetin tersine, belirlenimi.

3. GÜZELRUH, KALBİNYASASI VE MUTSUZBİLİNÇ – Şimdi, "güzel ruh"ve "kalbinyasası, hatta "mutsuz bilinç" terimlerinin Lacan tarafından yapılmış bir çeşit karışımını ya da yoğunlaşmayı açıklamak isterim. Sonuç olarak, güzel ruhun dünya düzenine isyan etmek için, kalbin yasasıyla donandığını söyler. Ama öncellikle, bazılarına göre, Tinin Görüngübilimi'nin anahtarı olarak görülmesi gereken Hegel'in "mutsuz bilinç" olarak adlandırdığına geri dönelim. "Kendinin Kesinliğinin Hakikati ya da kendi bilincine varma" başlıklı dördüncü bölümdeyiz ve tam olarak, böyle bir düşünceye Hegel tarafından eklenmiş üçüncü cümle "kendinin bilincinin yeni bir biçimi meydana geldi; bir bilinç ki, sonsuzluk olarak ya da bilincin saf hareketi olarak kendine özdür; düşünen bilinçtir ya da özgür kendinin bilincidir". (s.167) Bu düşünen bilincin, onun da diyalektik olduğu gelişim sonunda keşfettiği ya da saptadığı, kendide ve kendi için birliğinin kendinde hala tam anlamıyla Kavram'ını gerçekleştirmez. Mutsuz bilinç iki karşıt tutumun tam da kısmi ve pek de kararlı olmayan çözümü olarak görünür: Stoacılık ve Kuşkuculuk. İlki, bir düşüncenin kendi üzerine düşündüğü bir denetimi, kendine bağlamadığı her şeyi uzaklaştıran bir özgür iradeyi temsil eder; tam tersine, ikinci, daha ziyade, bilgeliğinde onları değiştirmeyi kesin olarak istese bile, başkalığı ve belirlenirliği kendine örnek alır. Demekki kuşkuculukta çoktan ortada olan mutsuz bilincin tüm konusunu – dram – oluşturan (her şeyi yapan) bir ikileşme var. Tıpkı Tanrı ve İnsan arasında bölünmüş bir Yahudi gibi, efendi ve köle, Evrensel ve Tekil arasında kendinin bilinci, kendi öz tanıması yani savunması için kabusa dönüşen bir savaş yönetir: esas itibariyle, özde sadece orada olmanın yokluğunu ve orada olmakta veya hayatta, sadece özdeki kendi karşıtını görür. "Kendini bilmeyen bir sentezdir, başarısızlık kipi altında yaşanmış düşünce ve tekilliğin kolay anlaşılmaz uzlaşmasıdır; bununla beraber, temsil ettiği bu birlik onun için değildir" der Hegel. Burada harfi harfine Hegelci bir bakış açısından, bilincin neden Tine özdeşleşebilir olamayacağını açıkça görüyoruz: Tin yalnızca Mutlak Bilgiye erişir. Daha önce söylediğimiz gibi, bilincin kendi yırtılışında tekrarlanmasından farksız olmasının ve Görüngübilim'in baş rolünü oluşturmasının – Tine göre, ama o sonunda ölüm rolünü oynar – işte nedeni budur. Yine de, bu mutsuzluğu ya da bu var olmadaki saf eksikliği Lacan'daki özne bölünmesine eşdeğer olarak göremeyiz, yine bu yüzden insanı

ve yalnız gösteren tarafından tanımlanan özneyi karıştırmamalıyız. Üstelik Lacan'ın, biraz düzensizce, mutsuz bilincin özelliklerini, açıkça ayrıldığı varoluşçuluğun insan tasvirine, eklediği bir parça var. 1949'daki "le stad du miroire" da: (E'de s.99) "varoluşçuluk öznel çıkmazlara verdiği gerekçelerle kendini yargılar (...): bir hapishanenin duvarlarındaki kadar asıl (authentique) hiçbir zaman kendini göstermeyen bir özgürlük, saf bilincin, hiçbir durumun üstesinden gelemediği güçsüzlüğünü ifade eden bir bağlanma gereği, cinsel ilişkinin röntgenci-sadist bir idealleştirilmesi (idéalisation voyeuriste-sadique), yalnızca intiharda gerçekleşen bir kişilik, yalnızca Hegelci cinayet ile kendini tatmin eden bir öteki bilinci". Mutsuz bilincin görüngübiliminden esinlenmiş tüm diyalektikteki bu anlamlılık bir yandan, Lacan tarafından işlenmiş güzel ruh ve kalbin yasası konularının birleşmesi: onlar yalnızca, nerdeyse böyle ilkel bir mutsuz bilincin, Görüngübilim dersinde daha iyi hazırlanmış yerlerini tutan şeylerdir. Ama, güzel ruhun ve kalbin yasasının diyalektik karşıtlığına bağlı, klinik terimlerle, başka bir açıklama daha var. Bunun için, Görüngübilimin planında "Certitude et Verité de la Rasion" başlıklı V. Bölümde, mutsuz bilinç ve güzel ruh "arasında" yer alan kalbin yasası konusunu kısaca anlatıyorum. Akıl Kesinliği, Bilincin Mutsuzluğunu takip eder, var olma kesinliği ve eksik olan nesnelleştirmeyi getirir. Hegel'in adlandırdığı gözlemleyen Akılda, ilk aşaması, şeyi kendisi gibi olarak bulduğu kuramsal işlev sınırları içinde kalır. Ama bu dolaysızı aşması gerekir ve Hegel burada "kendinin bilincinin kendi etkinliğiyle "edimselleşmesi"ni (ikinci aşama) ve ikinci alt-ayrım olarak "kalbin yasası"nı takdim eder. Başlıca kelime, amaçlara göre "etkinlik ya da edimselleşmedir". İlk amaç(ilk alt-ayrım) haz deneyiminde kendinin bilincinin saptadığı tekilliktir, oysaki "kalbin yasasında" yasa olarak, eylemde bir evrensellik biçimi hedefler (üçüncü evre erdem olacaktır). Kalbin yasası, Hegel'e, modeli Schiller'in Haydutlar'ının karakteri Karl Moor tarafından sağlanan, bir çeşit eylemin ve etiğin duyguculuğu (sentimentalisme) olan "evrensel tekillik" kavramının imgelerle dolu ifadesidir. Ahlaksallığa sahip olmayan ama gayet etkin ve "hazzını, kendi özünün mükemmelliğinin tanıtımında ve insanlığın İyiliğinin oluşumunda arayan yüce niyetinin ciddiliğine" (Hegel,s.304) sahip bir çeşit güzel ruh olurdu.

Şimdi, kalbin yasası ve güzel ruhun yoğunlaşmasının Lacan tarafından işlenmesini anlamaya çalışmak önemlidir. En azından çelişkili bir işlem çünkü biri eyleme götürürken diğeri engeller. Ama "Propos sur la causalité psychique"de Lacan dünya düzenine karşı mücadeleci ve başkaldıran bir duygudan beslenen eyleme reddi ya da engeli, eğer bunu söylemeye cesaret etseydik, iki karşıt semptom tipi, sergileyen Alceste karakterine dayanır. Lacan Alceste'i hakkında onun ne yaptığını bilmiyor olarak genel anlamda deli olarak düşünür, özellikle o, belirttiğinin tersini yaptığını bilmez: kıpırdanır. Esasen Alceste'in hastalığı narsisizmdir, herzaman en gülünç eylemleri, en çılgın idealler birleştiren bir çeşit imgesel özerklik. Narsistik imgeselin boyutu kuşkusuz güzel ruh ve kalbin yasası figürlerinin bir buluşma noktasıdır ve mutsuz denen kendinin bilincinin kesinliğinin boşluğunu bütünüyle dile getirir. Ama bu yoğunlaşma gerçekte bir tersine çevirmedir. Lacan "kalbin yasası adına dünyaya başkaldıran "güzel ruhun" hak talep etmesinden" (Ede s.216) bahsettiğinde – açıklanması söz konusu olan belli bir parçadır, "adına"ile kesin olarak ve tereddütsüzce ne kastetmiştir? Demek ki şunu: kalbin yasasının – tam anlamıyla Hegelci diyalektik olmayan Lacancı diyalektiğe göre, bir gerçek ötede diyelim – kalbin yasası güzel ruhun hakikatidir.

Dipnotlar

1 Phänomenologie des Geistes / Tinin Görüngübilimi

2 Çev.not.: bu terimin "ana nitelik" anlamına da gelen "dimension" kelimesinin eşseslisi olarak oluşturulduğu düşünülebilir. Oluşturulan bu terimin ilk kelimesi olan "dit" ; "söz", "söylenen", "denen" anlamına gelmektedir. Terimin ikinci kısmı ise Fransızcada olmamakla birlikte "söz etme" anlamına gelen "mention" kelimesinin eşseslisidir. Bu durumda, "dit-mension" teriminin vurgulamak istediği, psikanalizin özneyi, ana niteliği dil olan, ifade etme yetisine sahip varlık olarak ele aldığı düşünülebilir.

3 Çev.not. : İRS; sırasıyla imaginaire (imgesel), réel (gerçek) ve symbolique'in (semboik) kavramlarının baş harflerinden oluşan Lacan'ın üçlemesinin kısaltması için kullanılmaktadır.

Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde Karşılıklı Onanma* ve Ussal Gerekçelendirme

Kenneth R. Westphal Çeviri : Umut Yener Kara

Bu yazı, bilmede olsun ahlak (geniş anlamda[1]) alanında olsun, ussal gerekçelendirme için gerekli türden bir ussal yargının toplumsal ve tarihsel temelli olduğunu söyleyen Hegel'in, bu konuda haklı olduğunu göstermeyi amaçlar - Hegel'in tanımladığı ussal yargının temelleri, bilgi nesneleri bakımından gerçekçilikle, ahlak ilkeleri bakımından ise sıkı nesnelcilikle tutarlı olsa da. Benim çözümlemem hem dizgesel hem de tarihseldir. Dizgesel çözümlememin, çözümleyici bir taslağını çizerek başlayacağım; bundan sonra ise tartışmamım serimleyici bir taslağını vereceğim.

Dizgesel çözümlemem iki eleştirel, yedi kurucu adımdan oluşuyor. İlk eleştirel adım, temeldenci ussal temellendirme kuramlarının, ölçüt ikircimini[2] ne çözebildiğini ne de ondan kaçınabildiğini göstermektir. İkinci eleştirel adım ise bu ikircimden, bilindik tutarlılık kuramlarının da kaçamadığını veya onu çözemediğini göstermektir (7). İlk kurucu adım, Hegel'in yapısal öz-eleştirinin olanağı konusundaki çözümlemesinin, kısır döngüyü çözdüğünü göstermektir (9.2). İkincisi ise, ussal yargının özerkliğinin dört farklı yönünü vurgulamaktır, bunlar:

1. Yargıyı kullanma, özünde kişinin kendi kabiliyetini yargı vermek için kendisinin kullanmasıdır (6).

2. Yargıyı kullanma, sadece nedensel bir yapıda değil, normatif bir yapıdadır da (6).

3. Sadece yargıyı kullanarak, davranmaktan ziyade eyleriz de. Çünkü biz eylemlerimizi, temellendiren nedenler üstüne kurarız, bir takım mazeretler veya özürler üstüne değil (6).

4. Ussal yargı olarak akıl, temel normları tanımlamakta ve temellendirmekte yeterlidir (6).

Üçüncü adım, ahlak felsefesinde, Kant'ın kurucu temellendirme kuramının ana fikrinin, yasak bir eylemi haklı çıkartan yeterli sayıda gerekçenin ilgili tarafların hepsine *sağlanamayacağını* gösterdiğini ve böylece bu özerkliğin dördüncü görünüşünü temellendirdiğini göstermektir. Buna bağlı olarak, olumlu ahlaki gereklerin yokluğu sebebiyle verilen yeterli temellendirici gerekçeler de ilgili tarafların hepsine sağlanamaz. Aksine, yeterli temellendirici gerekçeler sadece meşru ilkeler için bütün ilgili taraflara verilebilir (8). Dördüncü adım, herhangi bir eylem için verilen yeterli temellendirici nedenlerin bütün ilgili taraflara sağlanıp sağlanamayacağı hususuna odaklandığından Kant'ın normatif kuruculuğunun temelde toplumsal olduğunu tartışır. Bu gereksinim, Kant'ın "her zaman diğerlerine onları amaç edinerek davran, asla araç edinerek değil" şeklindeki koşulsuz buyruğunun veya "ahlak yasasına saygı"sının ana fikridir (8). Beşinci adım, Kant'ın kuruculuğunu, Hegel'in kuramsal (bilgisel) normlar kadar pratik normları da içerecek şekilde genelleştirerek (9,1), kurucu temellendirmenin özündeki yanılabilirliği vurgulayarak (9.1, 9.3) ve bu yanılabilirliği ussal temellendirmenin toplumsal temelleri ile bağlantılandırarak kabul edip geliştirdiği ile ilgili olacaktır. Altıncı adım, kendimizin veya başkalarının ussal yargılarını, ussal bir şekilde değerlendirmek için birbirimize muhtaçlığımızın; ussal yargıçlar olarak kendi yanılabilirliğimizin ve başkalarının yargısal yeterliliğinin farkına vardığımızda sadece tamamen ussal bir şekilde yargı verebildiğimizi söyleyen Hegel'in "karşılıklı onanma savını" tartışır. Dahası, bu sav tam ussal yargının gerçek bir aşkınsal *(transcendental)* koşuludur da (10). Yedinci ve son dizgesel adım ise Hegel'in kurucu, yanılmacı ve toplumsal olan ussal temellendirme kuramının özünde tarihsel ve pragmatik bir ussal temellendirme kuramı olduğunu tartışır. Çünkü bu kuramın sağladığı haklılaştırma bilginin o günkü durumu üzerine temellenmiştir, çünkü kaçınılmaz şekilde geçicidir ve çünkü gittikçe bu konuyla ilgili alternatifler çoğalmaktadır (11).

Benim çözümlememin tarihsel yönü, Hegel'in tam da bu türden bir ussal haklı çıkarma kuramını, *Tinin Görüngübilimi*'nde geliştirdiğini göstermeyi amaçlar. Ayrıntıda ise bu tür bir kuramın, Hegel'in "karşılıklı onanma savının" yeterli, tam ve aydınlatıcı bir tanımını verdiğini göstermeyi hedefler (2-5, 10). Sonuç olarak, Hegel'in toplumsal, tarihsel ve pragmatik olan ussal temellendirme kuramının, çözümleyici bilgikuramında hala egemen, güçlü (ve neredeyse atomcu) olan bireycilik ile farklıkları gösterilecek ve

Hegel'in bu kuramının çağdaş önemi vurgulanacaktır (12).

Hegel'in ussal yargı hakkındaki kendine özgü görüşleri, Hegel'in önemli bir derecede aşkınsal bir filozof olduğu göz önünde bulundurularak görülebilir. Kant'ın aşkınsal *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel taşı "düşünüyorum"dur ki bu hepizimin bütün tasarımlarına (ya da deneyimlerine), biz onların öz-bilinçli bir şekilde farkında olduğumuz sürece eşlik etmek zorundadır. Eğer Hegel aşkınsal bir filozof ise, o zaman Kant'ın "düşünüyorum"unun karşılığı nedir, neredir ve bunun karşılıklı onanma savı ile ilgisi ne olabilir? Hegel işte bu "düşünüyorum"un karşılığını *Tinin Görüngübilimi*'nde verir; fakat genelde arandığı yerde olmadığı ve bu zamana kadar sanıldığından çok daha fazla felsefi öneme sahip olduğu anlaşılır. Kant'ın "düşünüyorum"unun Hegel'deki karşılığını tanımlamak, Hegel'in ussal yargı ve onun toplumsal temeli hakkındaki görüşünün özünü de açığa çıkartır, ki bu aynı zamanda Hegel'in karşılıklı onanma'ya dair en önemli kavrayışını da içerir. Bu kavrayış ise, Hegel'in hem bilgisel hem de pratik normlarla ilgili olan normatif temellendirme kuramınına temel teşkil eder. Bunu anlamak Hegel'in bireysel ussal özerklik görüşünü ve onun toplumsal temellerini anlamamızı sağlar; aynı zamanda Hegel'in bu görüşünün neden doğru olduğunu da görürüz.

Bu iddialarımı temellendirmek için, ilk olarak Hegel'in "Kendilik Bilinci" görüşünü Kant'ın "düşünüyorum"uyla bağlantısında inceleyeceğim (2). Anahtar sorular, Hegel'in karşılıklı onanma savı ile ilgili tartışmanın bugünkü durumunu göz önüne alınarak açıklığa kavuşturulacaktır (3). Sonra ise Hegel'in karşılıklı onanma görüşünü anlamak için doğru yaklaşımın, Kant'ın, "düşünüyorum"un "yargı veriyorum" olduğu gözleminde yattığını savunacağım. Bu yaklaşımı benimsemenin öneminin altı, *Hegel'in, Görüngübilimi*'nde bulunan "düşünüyorum" hakkındaki *bireyci* görüşü kısaca incelenerek çizilecektir (5)[3]. Bu, "düşünüyorum" ile "karşılıklı onanma" arasındaki bağı, eğer varsa, neyin kurduğu sorununu da ortaya çıkartır (6). Ussal yargı, özerklik ve kendiliğindenlik arasındaki bağları yeniden incelemek, tek ussal yargının yanılabilirliğine dair kurucu boyutları da açığa çıkartır (7). Bu boyutlar ise bir ussal yargının, ussal yargı verenlerden oluşan bir topluluğun içinde nasıl sadece mümkün olduğunu gösterir (8). Bu sonuç, herkesin ussal yargı verici olarak kendi hakkındaki bireysel bilincinin, diğer insanları da ussal yargı vericiler olarak onanmaya gerek duyduğu ve bağlı olduğu şeklindeki temel yönelimi Hegel'in nasıl çözümleyip, savunduğunu gösterir. Bu buluş, Hegel'in ussal temellendirme görüşünün temelci, yenilikçi ve felsefi hatlarını vurgular. Çünkü bu Kant'ın kurucu ussal onanma görüşünü Hegel'in nasıl benimsediğini ve bunu yaparken neden haklı olduğunu gösterir (9); zira Hegel, Kant'ın kurucu görüşünü genellemiştir (10). Bunları belirttikten sonra, Hegel'in karşılıklı eleştirel değerlendirme hakkındaki kendine özgü fikirlerini kavrayabiliriz (11). Sonuç olarak, Hegel'in ussal yargının toplumsal boyutları hakkındaki fikirleri, ussal temellendirmenin tarihsel boyutlarını da anlamamızı sağlar (12). Hegel'in görüşü böylece ussal değerlendirme ve temellendirme "fenomenini kurtarır"; aynı zamanda yanıltıcı aşırı basitleştirmelerden de kaçınarak yapar bunu (13).

2. HEGEL'İN "KENDİLİK BİLİNCİ" VE KANT'IN "DÜŞÜNÜYORUM"U

Görüngübilim'in ikinci ana bölümü olan "Kendilik Bilinci"nin başında, Hegel, diğer Kendi bilincinde olan varlıkların bilinçli olarak farkında olmadığımız sürece hiçbirimizin kendimizin bilincine varamayacağımızı söyler[4]:

"Bir *kendilik bilinci için kendilik bilinci vardır*. Sadece bu yolla kendilik bilinci vardır... -Böylece bizim için tin kavramı da hazır hale gelir (GW 9:108.29-30, 35)"[5]

Hegel'in "tin kavramı da hazırdır" diyerek gönderme yaptığı "biz", *Görüngübilim*'deki bilinç biçimlerinin sunumunu ve içsel eleştirisini izleyen okuyucuları imler. Herhangi bir bilinç biçimini sunarken Hegel, biz okuyuculara, bu bilinç biçiminin önemi veya onun gelişimi hakkında ipucu verir. Bu şekilde neyin olacağını önceden anlarız ve böylece de onun gelişini, gelişimini ve eleştirisini daha iyi anlarız ve değerlendiririz (Westphal 1989-98-9). Burada, "Kendilik Bilinci"nin ilk pasajının sonunda, Hegel açıkça "Tin"in gelişini "karşılıklı onanma" izleğine bağlar ki Tinin gelişi kısmi olarak onamacı bir toplulukta olur. Hegel'in bu iki izleği bağlaması pek şaşırtıcı değildir. Ama şaşırtıcıdır ki Hegel bu bağı *Görüngübilim*'de oldukça erken ilan eder. Çünkü "Us", Hegel'in kitabının üçüncü ana bölümü, Kendilik-Bilinci ve Tin (ikinci ve dördüncü ana bölümler)'in arasındadır. O zaman nerede ve nasıl Hegel "karşılıklı onanma savını" kanıtlıyor?[6]

Hegel'in *Görüngübilimi*'nin çoğu yorumu, genellikle onun karşılıklı onanma savını doğrudan "Kendilik Bilinci"nde arar. Zira KendilikBilincinin ikinci kısmı, "Stoizm", "şüphecilik" ve "mutsuz bilinç" ile ilgilidir ve sanki Hegel karşılıklı onanma tezini Kendilik Bilincinin ilk kısmında savunmalı gibi görülür; yani kötü ünlü "ölümüne kavga" ve "efendi ve köle" tartışmalarında[7]. Karşılıklı onanma savının ilk halinin bu aşamada, bireysel kendilik bilincinin sadece başka kendi bilincinde olan insanların bilincinde olmak temelinde mümkün olduğu şeklinde olduğu kabul edilir. O zaman sorun bu iki alt bölümde bu karşılıklı onanma tezinin ilk halini destekleyen fenomenolojik bir sunum, çözümleme veya iddia bulmaktır. Farkında olmadan bu yorumlar, karşılıklı onanma tezinin ilk halinin bu tertip bakımından şaşırtıcı girişinin ciddiyetini ve onu "Tin"den öne koymamız gerektiği duygusunu pekiştirir. Sorun, Hegel'in böyle bir savı benimsemediği veya desteklemediği sorunu değildir. Sorun, bu savı ayrıntılandırmak ve temellendirmek için Hegel'in Kendilik Bilincindeki görüşünden çok daha fazlasının gerekmesidir.

Kendilik Bilinci üzerine olan ana bölümün başlarında ortaya konulan karşılıklı onanma kuramının bu ilk hali, "düşünüyorum"a dair Kantçı düşüncelerle yakından bağlantılıdır. Nitekim karşılıklı onanma kuramının bu ilk hali Fichte'nindir, Hegel'in *değil*. Aslında Hegel karşılıklı onanma kuramının bu ilk Fichteci biçimini desteklemez. Bunun yerine, Hegel Fichte'nin bu görüşünü daha gelişmiş ve daha aydınlatıcı bir karşılıklı onanma savı geliştirmek için benimsemiştir; yani *Görüngübilim'in* çok daha ilerilerinde, "Us" adlı ana bölümünün sonlarında, "Din"e geçiş kısmında ortaya konulan haliyle. Kendilik Bilinci"nin başında ortaya konulan Tin "kavramı", Hegel'e göre nihayetinde son derecede soyut ve yetersiz bir kavramdır, ama yine de önemli ve anlamlıdır. Fichte'nin karşılıklı onanma kuramını Hegel'in değiştirme nedenlerini ve bunun önemini eğer Kant'ın "ben düşünüyorum"u ile başlarsak takip edebiliriz. Kant'ın " düşünüyorum"u oldukça soyut bir kavramdır, ve onu düşündüğümüzde oldukça soyut bir düşünce haline gelir. "Düşünüyorum" düşüncesinin, kişinin düşünen olarak kendisinin kendi bilincinde olmasının gereği olduğunu farketmenin, başkalarının da "ben düşünüyorum"u kendileri için veya kendilerine dair düşünebileceği ve düşündüğünü farketmeyi gerektirdiğini nasıl olup da herhangi bir aşkınsal veya yalancı-aşkınsal savın gösterebileceğini anlamak son derecede zordur. Karşılıklı onanma savının ilk hali şudur:

> Bireysel kendilik bilinci, insanlar için sadece diğer kendi bilincinde olan kişilerin farkındalığı ile mümkündür. (CF. GW 9:108.29-30, 35; yukarıda alıntılandı)

Bu sav ile ilgili ana sorun, çok genel olmasıdır. Diğer kendinin farkında olan kişilerin farkına varmadan kendimizin farkına varamayacağımızı ileri sürmek biraz akıl almaz görünüyor. Bir dereceye kadar neden böyle göründüğü bizim Kartezyen mirasımız ile ilgilidir, buna göre bilinçli olmak, bilinçli olduğumuzun bilincine varmakla ilgilidir; öyle ki algıladığımız, imgelediğimiz veya kavradığımız herşeyin bilinçliliği otomatik olarak Kendilik Bilincini de içerir. Bu bakımdan, nasıl Leibniz algı ve içsel algı ayrımı yaptıysa; Kant gibi Hegel'in de bilinç ve Kendilik Bilinci ayrımı yapmış olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Leibniz'in "algı"sı yalın duyumsal farkındalıktır (şimdi açlık, orada yiyecek gibi), bunlar zihinsel durumların içeriklerinin net formülleştirilmeleri olarak anlaşılır. Bu durumlar kavramsal ve dilsel bir şekilde bu durumların öznesi tarafından açık bir şekilde belirtilmemişlerdir. Leibniz'e, Kant'a ve Hegel'e göre duyumsal durumların net önerme şeklinde belirtilmesi, yani "ben şimdi açım" ya da "şurada benim istediğim yiyecek var" şeklinde, daha ileri düşünsel bir başarıdır. Bu iki farklı türdeki görüşün başarılarını detaylı bir şekilde incelemenin yeri burası değil; yalın duyumsal algı ile, seçik ve kavramsal yapıdaki iç algı arasındaki ayrım savunabilir olsa da[8]. Yine de umarım ki bu önemli sorunu belirtmek, karşılıklı onanma savının ilk halinin bu son derecede akıl almaz görünümünü yok etmeye yardımcı olur.

3. HEGEL'İN KARŞILIKLI ONANMA ÇÖZÜMLEMESİ HAKKINDAKİ TARTIŞMANIN DURUMU

3.1. Başarılı olsa da, bu yorumla ilgili tavsiyenin karşılıklı onanma savının ilk halini tanımlamak konusuna pek faydası dokunmamıştır. Açık farkındalığın kavramsal olarak belirtik biçimlerini içerdiğinden, iç algının, kendisinin gereksinim duyduğu kavramsal dağarcığı sağlamak için dile ihtiyaç duyduğu iddiası ortaya sürülebilir. Bu iddianın olumlu tarafları ne olursa olsun, bunu tartışmak için Wittgenstein'ın özel dil eleştirisi türünden bir şeye ihtiyaç duyulacaktır. Bu strateji nihayetinde başarılı olabilse de[9], Hegel'in "Kendilik Bilincin"deki veya *Görüngübilim*'in başka bir yerinde verdiği herhangi bir çözümlemeyle çok

farklı türden olacaktır[10].

3.2 Başka bir iddia ise, "onanma"nın ilgili bir türünün kişinin kendisini "kişi" olarak onamasıdır, ki bu kişinin kendi algısal durumlarının sade kendi farkındalığından daha gelişmiş bir tür kendi-farkındalıktır. Eğer, kendimizin kişi olarak farkında olmamızın, kişi olmak için gerekli olduğu hususunda daha fazla ısrar edilirse, tek tek insanların diğer kendi-bilincinde olan kişilerin farkında olmadan kendilerinin kişi olarak farkına varamayacakları iddia edilerek karşılıklı onanma savının ilk hali temellendirilmeye çalışılabilir. Karşılıklı onanma savının ilk hali'nin bu tanımı Fichte'nin görüşüne daha yakındır.

Eğer kendimizi kişi olarak onamak, düşünüyor olduğumuzdan daha fazla bir şeyi farketmeyi içeriyorsa; eğer kişinin kim olduğunu ve kişi olarak ne yaptığını farketmeyi gerektiriyorsa, belki de Hegel'in kaygısı Kant'ın soyut aşkınsal "düşünüyorum"u ile ilgili değil, bireysel karakter ve (bu anlamda) "kimlik" gibi daha verimli düşüncelerle ilgidir. Eğer öyleyse, Hegel'in karşılıklı onanma görüşünü belki de Aristoteles'in arkadaşlık görüşüne başvurarak anlayabiliriz. Aristoteles'e göre, kendi hakkımızda bazı önemli bilgi türlerine sadece "yakınımızdaki" çeşitli karakter özelliklerine şahitlik ederek ulaşırız. Bunlar, bizimle önemli ayırt edici karakter özelliklerini paylaştıklarından genellikle en yakın arkadaşlarımız tarafından sergilenirler. (Aristoteles EN, Bk. 10; Cooper 1980) Eğer Hegel'in söylemek istediği bu olsaydı, kişinin kendine özgü türden karakterinin belirgin bir şekilde onanmasının nasıl karşılıklı onanmayı gerektirebileceğini (en azından samimi arkadaşlar arasında) görmek kolay olurdu. Halbuki bir samimi arkadaş grubu, geniş çaplı onanmacı bir topluluk olmaktan çok uzaktır. Kendi karakterimiz ile ilgili belirgin türden bir kendini onanmanın açıkça *aşkınsal* bir kanıta izin veren aşkınsal bir sorun olmadığı açıktır. İlginç olsa da, Hegel'in bu öncülünü bu şekilde zenginleştirmek, Hegel'in karşılıklı onanma savının ilk halinin çözümlenmesine veya savunulmasına yardım etmiyor.

3.3 Hegel'in, karşılıklı onanma tezini "Kendilik Bilinci"nin ilk kısmında kanıtladığını yakın zamanda göstermeye çalışanlar içinde Beiser en ikna edici olanıdır (2005, 174,-91). Onun tartışması, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğindeki karşılıklı onanma tezi çözümlemesinin gelişmiş bir özetini verir. Hegel bu izleği *Nürnberger Propädeutik*'de[11], *Tinin Görüngübilimi*'nde (4. ve 4. A bölümleri) ve *Ansiklopedi*'de (440-37) geliştirir. Benim Beiser (ve bu sorun hakkındaki çoğu yorum) ile düşünce olarak ayrıldığım nokta iki tanedir. [Birincisi] *Görüngübilim*'de, Hegel'in tam nasıl ve nerede karşılıklı onanmaya dair nihai sonuçlara ulaştığı ve [ikincisi] bu sonuçların tam olarak neler olduğu. Beiser şunu iddia ediyor:

> Eğer efendi köleyi özgür bir varlık olarak tanırsa, aynı zamanda hayvansal arzular seviyesine inmeyi de bırakır. Başka bir kişiyi amaç olarak tanıdığından ussal olduğunu kanıtlar. (Besier 2005,190)

Bu iddiasını destelemek için, Beiser bölümün son yedi paragrafını alıntılar[12]. Bundan sonra ise, gerçek ussallığın kendi kendilerini meşrulaştıran evrensel geçerli yasalarda yattığı biçimindeki Rousseaucu Kantçı izleği ortaya atar; sonucunda ise "Efendi özgürlüğünü köleyi egemenlik altına almayarak, ona eşit davranarak kanıtlar" iddiasında bulunur[13]. Beiser'in bu iki hususu ele alışı yetersizdir. Birincisi, kendini meşrulaştırma düşüncelerine başvurması konuyla alakalı olsa da; Kendilik Bilincine ulaşmak için neden kendi i meşrulaştırmanın gerekli olduğu açıklanmaz. İkincisi, Hegel'in 4A bölümünü bitiren paragraflar Beiser'inkinden çok benim yorumumu destekler[14]. Hegel efendi ile ilgili söylediklerini onun "sadece tek taraflı ve eşit olmayan bir onanma"ya ulaştığına dikkat çekerek sonuçlandırır; çünkü gerçek bir karşılıklı onanmaya kıyasla, onunki "efendi başkasına ne yapıyorsa aynı zamanda onu kendisine de yapar, köle kendisine ne yapıyorsa onu başkasına da yapar anından (moment) yoksun"dur (GW 9:113.36-39). Hegel'in bu bölümünün geri kalanı ise köle için nispeten daha iyi sonuçları vurgular, fakat Hegel kölenin gerçek onanmaya ulaşma başarısını ona teslim etmez. Beiser bu noktada, *Ansiklopedi*'de, Hegel'in tartışmasının aldığı biçim konusunda haklıdır; yine de bu öncülün (ya da bu sonuç mudur?) 4B bölümü veya *Görüngübilim*'de neden eksik olduğunu sormaz. Beiser benzer şekilde, *Görüngübilim*'de ve *Ansiklopedi*'deki Hegel'in farklı bağlamlardaki çözümlemelerinin önemini görmezden gelir. Aradaki önemli bir fark, kısaltılmış özetlerin daha uygun olduğu *Ansiklopedi*'nin, bir ders müfredatı gibi olmasıdır. Daha önemli bir olgu ise Hegel'in *Ansiklopedi*'sinin Hegel'in felsefi sisteminin bakış açısından yazılmış olmasıdır ki bu bakış açısı felsefenin gerçek bilgi verdiğini varsayar. *Mantık Bilimi*'nin[15] iki basımında da Hegel'in söylediği gibi, bu önemli varsayımın kanıtı *Tinin Görüngübilimi*'nde eni koyu verilmiştir. Bu yüzden *Görüngübilim*, özgür ussal eylemin, Kant'çı kendi meşrulaştırımı gerektirdiğini *inter alia* (başka

şeyler ile birlikte) *temellendirerek göstermelidir*; ya da başka deyişle ortak onanmanın bireysel kendilik bilinci için vazgeçilmez olduğunu göstermelidir. Son olarak, Beiser, Hegel'in *Nürnberger Propädeutik* ve *Ansiklopedi*'deki karşılıklı onanma ile ilgili kısa tartışmalarının neden "evrensel kendilik bilinci" (bu Hegel'in ahlak felsefesinde tam karşılıklı onanmaya verdiği addır) denilen bir şeye doğrudan gelip dayandığını incelemez; *Görüngübilim*'deki en detaylı karşılıklı onanma çözümlemesi bile doğrudan bu (varsayılan) sonuca gitmese de. Bunun yerine, "Kendilik Bilinci"nin[16] geri kalan kısmında ve "Aklın" tümü boyunca işlenen bireyci düşünce, us ve eylem görüşleri, yerlerini ancak "Tin"in başlarında üstü kapalı toplumsal düşünce, us ve eylem kavramlarına bırakırlar. Bu üstü kapalı toplumsal birey kavramları ise, türlü bireyci görüşler[17] içsel şekilde eleştirildikten sonra, "Tin"in sonunda, "Kötülük ve Bağışlayıcılık"da, belirtilir (ve görünüşte temellendirilir). Beiser'in güzel özeti, hem felsefi hem metinsel ayrıntılara yeterince dikkat etmediğinden, Hegel'in söylemek istediği şeyin büyük kısmını gözden kaçırır. Bu, özetlerin, özellikle Hegel'in görüşleri ile ilgili olanların, genel sorunudur; yine de daha dikkatli ve boylu boyuna bir çözümleme daha akla yatkın bir özet[18] sağlayabilirdi.

3.4 Yakın zamanda pek çok Hegel yorumcusu, Hegel'in karşılıklı onanma tartışmasının "Us"un çözümlemesinin sonlarına kadar sürdüğünü ve "Kötülük ve Bağışlayıcılık" çözümlemesinin ise karşılıklı onanma görüşü[19] için can alıcı öneme sahip olduğunu fark ettiler. Nitekim bu yorumcular Hegel'in başkalarının bilincinde olmanın bireysel kendilik bilincin aşkınsal koşulu olduğu savını, onun karşılıklı onanma görüşüyle ilişkilendirmediler. Ludwig Siep (1998) haklı olarak Hegel'in onanma görüşünün, onun pratik normları temellendirme kuramı için önemli olduğunu vurgular; ama o da bunu, Hegel'in ussal temellendirme kuramı için olan önemine dikkat çekmeden yapar. Bütün bu mevcut yorumlar Hegel'in karşılıklı onanma görüşünün karışık bir açıklamasını sunarlar, bunu ise Hegel'in *Görüngübilimi*'nin, "Mutlak Bilme" bakış açısını temellendirmek için, ana savlara dair başlı başına yeterli kanıtlar sağladığının ve böylece *Mantık Bilimi*'nin bakış açısını temellendirdiğinin farkına varmadan yaparlar. Bu çözümleme bu kusurları telafi etmeyi amaçlıyor.

4. HEGEL'İN GÖRÜNGÜBİLİMİ VE KANT'IN "DÜŞÜNÜYORUM"U

Başarılı Hegelci bir çözümlemenin olanağı, Kant'ın düşünmenin yargılamak olduğu görüşünü (KdrV B398) hatırlamakta yatar. "Yargı veriyorum" hakkında yargı vermenin yargı vermeyi gerektirdiği ve böylece ussal biçimde "yargı veriyorum" hakkında yargı vermenin diğer insanların da doğru ve ussal şekilde "yargı veriyorum" hakkında yargı verdiğini fark etmeyi (yani doğru bir şekilde yargı vermeyi) gerektirdiğini aşkınsal olarak kanıtlamak mümkün müdür? Buna eğer, regresif tanıtlamaları (Ameriks 1978) da kapsayan Kant'ın aşkınsal kanıtlarını ve Hegel'in fenomenolojik diyalektiğinin Kant'ın bu önemli stratejisini[20] benimseyip genişlettiğini hatırlarsak olumlu bir cevap verebiliriz. Bu strateji yazının geri kalan kısmında geliştirilir.

Bu ussal yargı ve öznellikarasıcılık hakkındaki daha verimli olan noktaya odaklanmak için, ilk başta Hegel'in, *Görüngübilimi*'nin neresinde ve nasıl Kant'ın "düşünüyorum"unu, öz-bilinçli insan deneyiminin olanağının gerekli aşkınsal koşulu biçiminde temellendirdiğine dikkat etmeliyiz[21]. Hegel'in "Bilinç"te tartıştığı ana vargıya, "Güç ve Anlama Yetisi"nin sonunda ulaşılır. Bu bizim nesnelerin bilincine sadece kendi bilincimizde olduğumuz sürece vardığımız vargısıdır[22]. "Kendilik Bilinci"nin başında (4. bölüm), Hegel insanın Kendilik Bilincinin olanaklı olması için bizden başka nesnelerin de bilincinde olmamız gerektiğini ileri sürer[23]. "Kendilik Bilinci"nin son altbölümünün sonlarında, "Mutsuz Bilinç"te (PhdG, 3. bölüm), Hegel, kendi başına deneyimlediğimiz dünyanın bütününü kuran Fichte'ci öz-bilinç fikrini (GW 9: 130.25-31) Mutsuz Bilincin tamamen reddettiğini söyler. Hegel'in *reductio ad absurdum* uslamlaması bağlamında bu savı reddetmek, bizden ayrı varolan nesnelerin bilincine vardığımızda sadece kendi bilincimize varacağımız sonucunu (GW9: 131.1-31) (tikel önermeli tasım yoluyla) çıkarmayı haklı kılar. Hegel'in bu vargıyla ilgili uslamlaması, dışsallığın zihinsel içeriğidir[24]. Bu yolla Hegel'in çözümlemesinin iki kolu birleşerek Kant'ın "İdealizmin Reddi"ndeki vargısını yeniden ortaya atmış ve temize çıkarmış gibi görünür; yani içinde yaşadığımız doğal dünyanın farkına vararak veya ona dair az çok deneysel bilgiye sahip olarak sadece kendimizin farkına varabileceğimiz vargısı (Westphal). Önemli derecede, Hegel'in Görüngübilimi, "düşünüyorum" ile ifade edilen Kant'ın aşkınsal kendilik bilincine dair sorunlar ile ilgilidir.[25]

5. "DÜŞÜNÜYORUM" İLE KARŞILIKLI ONANMA TEZİ ARASINDAKİ BAĞ NEDİR?

Hegel'in "bilinç" ve "Kendilik Bilinci"ndeki "düşünüyorum" hakkındaki vargıları (4) *bireycidir*, öznelerarasılığın bireysel kendilik bilinci için bir koşul olduğunu ne iddia ne de ima eder[26]. Şöyle ki bu vargılar, ne toplu veya toplumsal tinin gelişi hakkında, ne karşılıklı onanma tezinin ilk hali hakkında ne de bireysel öz bilinçliliğin toplumsal ya da tarihsel koşulları hakkında herhangi bir soruyu cevaplar. "Yargı veriyorum"un mümkün olduğunu kişinin yaşadığı toplumun diğer üyeleri (ergin üyeler tabi) de farkettiği sürece yalnızca olanaklı olduğunu, Hegel hangi dereceye kadar -eğer öyleyse nasıl- tanıtlamayı planlamaktadır? Ne "Efendi ve Köle"de ne de Hegel'in "Kendilik Bilinci" çözümlemesinin tamamında böyle bir iddia, çözümleme veya uslamlama vardır.

Hegel'in metnini incelemek gösterir ki karşılıklı onanma tezinin ilk hali "Kendilik Bilincinde" tartışılmıyor. Başlarında karşılıklı onanma üzerine odaklansa da, Hegel'in "Efendi ve Köle"deki çözümlemesi, üst ile ast arasında gerçek karşılıklı onanmanın olanaksız olduğunu tanıtlayarak bu konuyu bir kenara itiyor. Hegel'in yazısının yapısı bizi, onun niyetinin yalın bireysel kendilik bilincinin diğer kendi bilinçli insanların bilinçliliği (ya da farkındalığı) temelinde sadece mümkün olduğunu burada kanıtlayamayacağı konusunda bizi uyarıyor gibidir. Birincisi, böyle acayip bir savın nasıl olup da bir iki sayfada tanıtlanacağını düşünmek çok zordur. İkincisi, "Efendi ve Köle"ye ayrılan bir iki kısa sayfada bu savı savunmaya yarayacak bir iddia bulmak daha da zordur. Üçüncüsü, karşılıklı onanma savının ilk halini Hegel yalın bir ifade halinde öne sürer[27]. Bu Hegel'in, rakiplerinden birinin ana savını -bir "kesinlik"i (gewißheit)- öne sürdüğü ve böylece bu tezi ve onun yararını içsel eleştiriye konu yaptığı gerçeği konusunda bizi uyarmalıdır. Burada Hegel'in rakibi, şu iki savı savunan Fichte'dir: Karşılıklı onanma savının ilk hali ve "Kendine Yeterlilik Savı". Herhangi bir kişinin bilinçli deneyiminin tümünü açıkladığı ve bunda yeterli olduğundan bireysel kendilik bilincinin tamamen kendine yettiği şeklindedir bu ikinci sav (Fichte tarafından ben=ben şeklinde simgeleştirilir). Hegel'in "Ölümüne Kavga" ve "Efendi ve Köle"de söylemek istediği iki önemli nokta, bu iki savın uyumsuz, ikincisinin "Kendine Yeterlilik Savı"nın ise yanlış olduğudur.[28]

Yine de Hegel bir karşılıklı onanma savını kabul etmiştir. Hegel'in bu sorunu *Görüngübilim* boyunca tartışmaya devam ettiğini görmek önemlidir.[29] "Köle ve Efendi"de gözden kaybolduktan sonra karşılıklı onanma savı (terimin kendisi olmasa da) "Mutsuz Bilinç"te yeniden görünür (PhdG, bölüm 4Bc). Burada incelenen onanma kendini adamış dindar bireyin "değişebilen" mutsuz bilincinin, bu kendini adamış bireyin (Augustinusçu) yansıttığı şekliyle "değişmeyen"(tanrı) tarafından asimetrik şekilde ve sözde tanınmasıdır.[30] *Görüngübilim*'de Hegel, "Dolaysız Tin" (PhdG, bölüm 4)in başında ilk defa olarak karşılıklı onanmanın gerçek bir örneğinden bahseder: Erkek ve kız kardeş arasındaki karşılıklı onanmadan yani Antigone ve Polynices'ten[31] bahseder. Nitekim Hegel açıkça onlarınkinin gelişmemiş ve gerçek anlamda toy bir karşılıklı onanma biçimi olduğunu belirtir. *Görüngübilim*'deki ilk tamamen gelişmiş karşılıklı onanma biçimi "Tin"in en sonunda, Hegel'in " Vicdan" tartışmasının son alt bölümü olan " Kötülük ve Bağışlayıcılık"ığında (PhdG, bölüm 6Cc) görülür.

Bu buluşmada iki ahlaki yargıç ikisinin de eşit derecede yanılabilir, bireysel tavırları yargılamakta ise eşit derecede yeterli olduklarını fark ederler, kimin eylediğine ve kimin gözlemlediğine bakılmaksızın. Aynı zamanda birbirlerinin değerlendirmelerine, herhangi bir mesele üzerine verdikleri yargılarını incelemek, böylece de onları temellendirmek ve değerlendirmek için muhtaç olduklarını fark ederler.[32] Bu vargı için Hegel'in felsefi dayanakları nelerdir?

6. USSAL YARGI, ÖZERKLİK VE KENDİLİĞİNDENLİK

Felsefe için büyük önemi olan Kendi bilincindeki "düşünüyorum", ussal düşünce ve eylemin her biçimi için merkezi öneme sahip olan "yargı veriyorum"dur. Yalnızca "yargı veriyorum"un eleştirel değerlendirilmesini içeren asıl anlamı, sözcüklerle, retorikle ve protokol tümceleriyle çelişir bir biçimde, düşünce ve uslamlamayı olanaklı kılar. Aynı şekilde, kim gerçek bir araştırmaya ve tartışmaya katılıyorsa kelimenin bu asıl anlamını örneklendirir (az çok yeterli biçimde). Kant'ın çözümlemesi öz-bilinçli deneyimi insani bir şekilde olanaklı kılan aşkınsal koşulların ortaya çıkarılmasını amaçlar. Hegel aynı kaygıyı paylaşsa da (yukarıda, 4), onun *Görüngübilim*'deki odağı öncelikle, örneğin Kant'ın "Kategorilerin Aşkınsal Tümdengelimi"nin, "İdealizmin Reddi"nin veya felsefi uslamlama bakımından

sağlam olan diğer herhangi bir metninin söylemek istediği şeyi anlamak, tespit etmek ve değerlendirmek için gerekli öz-bilinçli bir yargı türü üzerinedir. Önemli olan bu bakımdan, felsefi kendilik bilincinin eleştirisi Hegel'in Görüngübilimi'nde merkezi bir konumda olduğudur. Hegel'in Görüngübilimi, ussal bir biçimde temellendirilmiş temellendirici yargının doğru kavranışı ile merkezi şekilde ilgilidir. Ussal biçimde yargı vermek sadece karar vermekten ibaret değildir. Ussal biçimde yargı vermek, hazırda bulunan alakalı bütün yorumların bakış açısından en iyi şekilde temin edilmiş olanını vermektir. Buna delil, karşı delil, alakalı çıkarım ilkeleri, alakalı (alakasız ve az alakalı olanlardan farklı olarak) diğer örnekler, vakalar ve alanlar ile benzetmeler, sorunun alternatif değerlendirmeleri veya açıklamaları da dahildir; tarihsel, çağdaş veya zar zor olanaklı olduklarına bakılmadan. Ussal biçimde yargı vermek kişinin vargılarının teminatı veya onların temellendirici nitelikleri konusunda sorumluluk almasıdır. Yargı verirken ve tek tek herhangi bir yargı verirken - ki hepsi aslında kişinin *kendi* yargılarıdır- aldığımız sorumluluk, en az iki anlamda özerkliğin kullanılmasıdır. Birincisi, yargı özerktir çünkü kişi, başkasının yargısını, öğütünü veya tavsiyesini benimsemekten ziyade, kendi yargısını kendisi biçimlendirir (emretmeyi saymıyoruz). İkincisi yargı özerktir çünkü ona, doğru değerlendirmenin normatif kaygıları, delil kullanımı ve uslamlama ilkeleri rehberlik eder. Eğer yargı verme fizyolojik ve psikolojik süreçler olarak bir biçimde nedensel olsaydı, bu türden normatif kaygılara da, yalnız nedensel öncüllerinden ziyade, karşılık verdiği sürece *yargı* sayılırdı. Yargı, onun çıkarımsal ve kanıta dayanan öncüllerinin sadece bir sonucu değil, onlara verilen karşılığıdır da. Eğer temellendirici süreçlerin nedensel olduğu ortaya çıksaydı, onların nedensel olmasından değil, yeterli derecedeki normatif baskıları da tatmin edip *inter alia* ussal temellendirme sağladığından yine de onlara temellendirici derdik. Normatif baskılar, *doğru* iş görme, *doğru* çıkarsama ve *doğru* değerlendirmeyi belirtir ya da en azından onları içerir. Bu nedenle, Kant ussal yargının (lafı uzatarak) kendiliğinden olduğunu savunmuştur. Bu nokta daha yakın bir incelemeyi hak ediyor.

Herkesin bildiği gibi Kant insan düşüncesinin kendiliğindenliğini vurgulamış, Hegel'de onun izinden gitmiştir. Kant özgürlüğün kendimizi eyleyenler olarak görmemizi sağlayan ve belirleyen bir ussal idea olduğunu iddia eder (Allison 1997). Sadece ussal kendiliğindenlik sayesinde biz çıkarım ilkelerine başvurur, ussal yargılar veririz. Bu ikisi de normatiftir çünkü her ussal özne hazırdaki yordamların, delillerin ve çıkarım ilkelerinin kendisi için bir vargıyı veya yargıyı temin edip etmediğini hesaplar. Bilginin kuramsal alanında, yeterli delile, kanıta veya (kısacası) temellendirmeye *sahip olmak*, bu delili, kanıtı veya temellendirmeyi yeterli *saymayı* gerektirir; eylem ve ihtiyatın pratik alanında ise, bir eylem için yeterli dayanağa *sahip olmak*, bu dayanakların yeterli *sayılmasını* gerektirir. Şöyle ki, bir eğilimin, yargılanmanın en azından kabul edilebilir olması için, bir eyleyenin maksimine dahil edilmediği sürece güdü olamayacağı biçimindeki (Din, 6:24) Kant'ın "birleştirme savı" (Allison 1990, 5-6, 39-40), bu yazıda tanımlanan özerk yargının (3. yön) daha genel bir ilkesinin de bir örneğidir. Biz sadece nedenlerimiz olduğunu düşündüğümüz sürece *eyleriz*; hatta arzulara dayalı eylediğimiz durumlarda bile. Çünkü biz bu arzuları –onları yargılayarak- eylem için uygun ve yeterli dayanaklar (*ex hypothesi*) sayarız. Diğer türlü, ussal muhakemelerden vazgeçip, Sellars'ın (1963,169) "nedenler uzamı" dediği şeyden kendimizi yoksun bırakıp, sadece davranırdık. Bu durumda, eğer McDowell'in (1994,13) terimlerini ödünç alırsak, kendi tarzımızda eylemek ve inanmak için kendimize sadece bir takım özürler ve mazeretler sağlardık, nedenler ve temellendirmeler değil.[33] Kant'ın ussal kendiliğindenlik kavramı, inançların ve arzuların, çevresel uyarıcıların sadece nedensel ürünleri olduğunu söyleyen deneyci görüşlere ve hangi arzumuzun (gerçek anlamda) "en güçlü" olduğuna göre eylediğimizi söyleyen deneyci eylem görüşüne karşıdır. Önümüzdeki durumun özelliklerine göre yargı verdiğimizde biz sadece ussal biçimde düşünür ve eyleriz.[34]

7. BİREYSEL USSAL YARGI VE USSAL YARGI VERENLER TOPLULUĞU

Böyle anlaşıldığında bireysel ussal yargı ile ussal yargı verenler topluluğu arasındaki bağ, eğer varsa, nedir? Bu soruya cevap vermeden önce, Kant'ın Descartes, Locke ve Hume'a benzer şekilde, "tarihsel"(deneysel) ve "ussal" bilgi arasındaki geleneksel ayrım üzerinde çalıştığı hatırlanmalı.[35] Tarihsel bilgi (*historia*) duyusal ve hafıza ile alakalı verilerden sağlanır, ussal bilgi (*scientia*) ise çıkarımsal olarak ussal ilk ilkeler üzerinde temellenir. Kant böylece ilk ilkelerden titiz tümdengelimle sonuçlar çıkarma biçimindeki antik yunan bilim modelini korumuştur. Bu model her "bilim"in "dizge" olmasını gerektirir. Bu ussal bilim modeli, yani *scientia* olarak bilim düşüncesi, Kant'ın eleştirel dizgesinde sık sık karşımıza

çıkar; onun aşkınsal idealizminde ve onun doğa bilimlerine *a priori* metafizik temeller sağlama çabasında ise merkezi bir konuma sahiptir (Westphal 2004, 173-204).

Tarihsel ve ussal bilgide içerilen, geleneksel olarak anlaşıldığı biçimde anahtar temellendirici model, temeldencidir: bilginin her iki türü de sonuçları, onları ilk temellerden tek taraflı bir şekilde elde ederek, temellendirmeyi içeriyor. Tarihsel bilgide bu temeller, deneysel verilerdir (nasıl anlaşıldığı önemli değil). Ussal bilgide ise bu temeller kanıtlanmaya gerek duymayan ilk ilkelerdir. Bu iki modeldeki "temeldenci" husus, temellendirmenin "ilk" temellerden diğer türetilmiş iddialara *doğru* gittiğidir, *tersi değil*. Bu, temellenderici "kurucu ilişkilerin" sıkı bir şekilde tümdengelimci olup olmaması, başka türden çıkarım kurallarını içerip içermemesi veya (deneysel veri söz konusu olduğunda) "kurucu ilişkilerin" daha aşağı biçimlerinden biri olup olmaması önemli değildir, durum hep aynıdır.

Nitekim, her iki temeldenci temellendirme modelinin de umutsuz derecede dogmatik *ve* kuşkulu (*petitio principii*) olduğu Sextus Empiricus tarafından ifşa edilmiştir. Çünkü hangi türetme veya "kurucu" ilişki, hangi temeldenci temellendirme modeli kullanılırsa kullanılsın, bu temellendirici temellerin hiçbiri bu temellerden kuşkulananlara ve onları tartışanlara herhangi türden bir temellendirme sunamaz. Böyle köktenci bir uyuşmazlığın karşısında, temellendirmenin doğru bir ölçütü nasıl sağlanabilir? Prensipte, hiçbir temeldenci kuram bu soruyu cevaplandıramaz, çünkü temellendirmeyi, *yalnız* bu veya başka türden öncüllerden türetme olarak anlarlar. Prensipte, temeldencilik sadece kendi tebaasına vaaz verir ve öyle düşünmeyenlerden sakınır; kendi hakikat veya temellendirme ölçütlerini temellendiremez. Bu, Sextus Empiricus'un Ölçüt İkircimindeki ana suçlamasıdır.

Doğruluk ölçütü konusunda ortaya çıkan tartışma hakkında karar vermek için, bu tartışmaya dair yargı vermemizi sağlayacak kabul edilmiş bir ölçüte sahip olmamız gerekir; ve kabul edilmiş bir ölçüte sahip olmak için ise, ilk başta ölçüt hakkındaki tartışmaya dair karar vermemiz gerekir. Bu şekilde uslamlamamız döngüsel bir biçime girdiğinden, ölçütü bulmak imkansızlaşır, zira biz bilgi ortaya koyduklarını iddia edenlerin varsayım yoluyla bir ölçüt benimsemelerine izin veremeyiz ve eğer onlar ölçüt hakkında bir ölçüt yoluyla yargı vermeye çalışırlarsa biz onları ad infinitum gerilemeye zorlarız. Dahası tanıtlama tanıtlanmış bir ölçüt gerektirir, ölçüt ise onaylanmış bir tanıtlama; böylece onlar döngüsel uslamlamaya zorlanmışlardır.[36]

Ayrıcalıklı temeller dizisinin deneysel veya ussal olup olmadığına bakılmaksızın ki bu zamana kadar hep bilginin "temelleri" buralarda aranmıştır; bu temeller, onların alakalı "kurucu ilişkileri" ve temeldenci modelin kendisi hakkındaki anlaşmazlık kaçınılmazdır. Prensipte ise zaten temellendirmenin temeldenci modeli bu tür tartışmaları sonlandıracak hiçbir şey öneremez çünkü bir takım ayrıcalıklı temeller dizisinden türetme bakımından *sadece* temellendirmeyi çözümler.[37]

Bu ikircim Hegel'in *Görüngübilimi*'nde işaret edilen merkezi yöntemsel sorundur; *Görüngübilim*'in girişinin ortasında bu sorunu yeniden ortaya atar.[38] Hegel'in en büyük bilgikuramsal kavrayışlarından birisi, ilkin bu ikircimin gerçek felsefi bir sorun olduğunu fark etmesidir. İkinci olarak, temellendirmenin temeldenci modellerini, iki geleneksel bilgi modeli (scientia ve historia) ile birlikte bir kenara atmasıdır; üçüncüsü ise bu ikircimin ne olağan, ne bilimsel ne de felsefi bilgi kuşkuculuğunu haklı kılmadığını farketmesidir.[39] Bunun yerine Hegel'in vargısı, Ölçüt İkirciminin, Kant'ın ussal yargı özerkliği görüşünün (yukarıda 5) önemini ve daha önemlisi onun ussal ilkelerin tanımlanması ve temellendirilmesine (8) dair kurucu görüşünün önemini vurguladığı şeklindedir. Hegel'in Ölçüt İkircimi çözümü 9'da özetlenecektir.

8. KANT'IN KURUCU USSAL TEMELLENDİRME GÖRÜŞÜ

Kant'ın temellendirme görüşünün kurucu karakteri, ussal yargıya, onun için merkezi olan dördüncü bir özerklik boyutu katar. Kant'ın bilgisel ilkelere dair kuruculuğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonunda "Yöntem Öğreti"sinde görülür gibidir. Burada bizim bilgisel yetilerimizin doğru bir listesinin, kendimizin ve başkalarının sonuçlarının incelenmesi ile ilgili yalnız toplama üstüne çaba olması gerektiğini fark eder. Kant'ın pratik ilkeler konusundaki kuruculuğu onun koşulsuz buyruğu evrenselleştirme testlerinin parçaları olarak, Onora O'Neill'in (2000, 2002, 2003, 2004a, 2004b) vurguladığı biçimdedir -nitekim bu testler aynı şekilde Hegel tarafından da tanımlanmış, benimsenmiş ve uyarlanmıştır da. Kurucu

yaftası bu aralar ahlak teorisinde almış başını gidiyor. Kant'ın kuruculuğu kendine özgüdür ve ben ileri sürüyorum ki kendine özgü şekilde güçlüdür de. Ne yazık ki, O Neil'in üstün yapıtına karşın hala büyük ölçüde tanınmaz. Hegel'in Kant'ın modelini ussal temellendirmeyi genel olarak açıklayacak şekilde nasıl genişlettiğini (9) belirtmeden önce, Kant'ın pratik normları tanımlama ve temellendirme yaklaşımının bazı ana noktalarını özetleyeceğim (bu bölümde). Rızadan ziyade, Kant'ın normatif temellendirme kuramı, insan maksimlerinin veya dışsal eylem biçimlerinin olanaklı tutarlılığına bağlıdır. Kant'ın doğru eylem ve onun çeşitli örnekleri için temel ölçütü, ne belirtici ne de varsayımsaldır, *kipseldir* (modal). Kant'ın temel ölçütünün kipselliği O'Neil tarafından iyi bir şekilde formüle edilmiştir:

Başkalarının benimseyemeyecekleri, daha ziyade onaylamayacakları bir ilkeye öyle yapmaları için nedenler veremeyeceğimizi düşündüğümüzde.[40]

"Benimsemek" burada aynı ilkeyi düşüncede ve eylemde tutarlı bir şekilde izlemeyebilme anlamına geliyor. Bu bir kabiliyet ve yetenek sorunudur, kişinin neye kendini inanıp inanmaya zorlayacağı hakkında psikolojik bir fikir değildir. Bu yüzden bir ilkeyi benimseme olanağı, onu "kabul etmek"ten ve sözleşme ve sözleşmeci çözümlemelerde merkezi konuma sahip "inanma" "onaylama" ve "katılma"nın bilindik felsefi anlamlarından özünde farklıdır. O'Neill'in burada tanımladığı anahtar düşünce Kant'ın evrenselleştirme testlerinin merkezi noktasıdır. Kant'ın testleri başkaları tarafından herhangi bir şekilde benimsenemeyecek her maksimi dışarıda bırakır. Başkalarının bizim kendi maksimimizi benimseyip benimseyemeyecekleri üzerine odaklıdır, bizimle aynı türden bir maksimi benimseyebilirler mi, bununla ilgili değil. Kant'ın testlerinde paylaşılan maksimlerin sayısal (soysallıktan ziyade) özdeşliği Kant'ın yazılarında merkezi öneme sahiptir; evrenselleştirilecek olanın senin kendi maksimin olduğunu söyler açıkça.[41] Hangi maksimin benimsenip benimsenemeyeciği, davranışın biçimi ve onun kılavuz ilkesi (maksim) bakımından, bizim ussal eylemimizin sonlu biçimine dair temel olgular ve bizim dünyevi eylem bağlamımıza dair temel özellikler bakımından kısıtlanır. Bu son söylenenler, Kant'ın evrenselleştirme testlerine, Hipotetik Buyruklar İlkesini kullanılarak getirilmiştir; yani "Amacı isteyen, aynı zamanda (eğer usuna uyarsa, zorunlu olarak) gücüne sahip olduğu araçları da ister" (Gr. 4:417: tr.Paton)[42].

Asgari de olsa, Kant'ın testleri baskı, aldatma, hile ve istismar maksimlerini doğrudan dışarıda bırakır. Prensipte, bu maksimler düşüncede ve eylemde bu maksimleri izlemeyi (ya da bunların kılavuzluk ettiği eylem güzergahını) temellendirecek yeterli derecede nedeni ilgili diğerlerine –özellikle kurbanlara- önermeyi *engeller* (O, Neill 1989, 81-125). Buna, yasaya aykırılığın ölçütü olarak hizmet eden, onayın olanağının noksanlığı tarafından işaret edilmektedir. Onayın kendisi, örtülü bariz veya varsayımsal olsun, ne Kant'ın testlerinde ne de testlerin sonuçlarının temellendirilişinde rol alır. Kant'ın testi, onayın olanağını, bütün ilgili taraflara yeterli temellendirici nedenin sağlanması biçimindeki can alıcı temellendirici olanağa işaret etmek için kullanır. Herhangi birisinin tarafında onayın olanağı önlenirse, bütün ilgili taraflara yeterli temellendirici nedenler vermenin olanağı da önlenmiş olur. Çünkü herhangi bir maksim'in (veya eylem güzergahının) evrenselleştirme testlerinden geçmesi için, o maksim veya eyleme dair yeterli temellendirici nedenin bütün ilgili taraflara verilebilmesi koşulu gerekir. Kant'ın kuruculuğu özünde, özgür ussal eyleyenler olarak – yani durumu ussal biçimde değerlendirerek ne düşünülmesi veya yapılması gerektiğine karar verebilecek- bütün kişilere eşit derecede saygı biçimini alır. Evrenselleştirme testini geçemeyen maksimleri dışarıda bırakmak, kamusal yaşamı idare edecek normatif ölçütler koyma konusunda modern doğa yasası ile ilgili asıl kaygıları karşılamakta, iyi veya dinsel yaşamın içeriği ve nasıl sürdürülmesine dair çeşitli gruplar arasında süregelen fikir ayrılıklarına rağmen, asgari gerekli koşulları sağlıyor.[43]

Kant'ın temellendirme stratejisi kurucudur çünkü hiçbir öncül biçimindeki normatif otorite türüne veya kaynağına başvurmaz. Bu yüzden Kant'ın pratik ilkelerine dair kurucu temellendirmesi özünde usun özerkliğini temsil eder, çünkü meşru normları tanımlamak, temellendirmek ve böylece onları gerçek biçimde kurmak için hem zorunlu hem de yeterli bir dayanaktır. Bu, ussal yargının özerkliğinin dördüncü ana boyutudur: Kant'ın temellendirme stratejisi ussal temellendirmenin temel sadece bir ilkesine başvurur; yani bir ilkeyi, politikayı, inancı, kuruluşu ya da eylemi temellendirmek, bunların savunucusunun diğer bütün ilgili taraflara yeterli temellendirici nedenler verebilmesini gerektirdiği ilkesi, böylece bu taraflar tutarlı bir biçimde aynı öneriyi düşüncede ve eylemde izleyebilsin veya benimseyebilsin. Bu yüzden Kant'ın pratik ilkelerini kurucu temellendirişi özünde esasen toplumsal,

esasen öznelerasıcıdır çünkü *bütün* ilgili taraflara hitap eder. Kant'ın stratejisinin cüretkarlığı, onun ilgili taraflara temellendirici nedenler sağlamaya yarayan kipsel kapasitesinin oldukça sıkı bir gereklilik olduğunu göstermesidir. Kant'ın asgarici temellendirme stratejisinin büyük bir getirisi, uyuşma ve onaylama ile ilgili bilindik sorunlardan kaçınabilmesidir; bunlar örtük, belirtik, varsayımsal olsun veya olmasın.[45]

Bu kipsel ilkeyi temel alarak Kant, normatif kuramda çok kuvvetli türden bir kuruculuk geliştirmiştir; Rawls (1971) tarafından yaygınlaştırıldığı biçimde değil, O'Neill'in belirttiği şekildedir bu kuruculuk.[46] Kant'ın kuruculuğu bir doğa yasası kuramının içeriğini açıkça ifade eder; ama aynı şekilde doğa yasası kuramlarını zor duruma sokan nedenleri ve ontolojik sorunları (ahlaki gerçekçilik) tartışmaya da açar. Kant'ın kuruculuğu, pratik, eylemlere kılavuzluk eden ilkelerin nesnelliğini ve meşruiyetini, doğal veya yapay olsun ahlaki olgulara başvurmadan temellendirir. Kant'ın kurucu ilkesi, ne normlarıyla herhangi bir topluma (komüncülük), ne çoğulcu bir toplumun "kesişen fikir birliğine" (Rawls), ne bir "ideal konuşma durumu"nun gereklerine uygun bir şekilde iletişim sağlamayı isteyen çok sayıdaki sese (Habermas) ne de olanaklı sözleşme taraflarının çoğunluğuna (Gauthier ya da Scanlon) hitap eder. Bu söz ettiğimiz düşünceler önemli olsa da, insan düşüncesinin ve eyleminin en temel ussal ilkesini belirten, Kant tarafından tanımlanan ve temellendirilen adaletin ana yapısına ilişkin ilkelere göre ikincil öneme sahiptir. Meşru bir sözleşme için gereken ilkelerin kendileri bir sözleşme tarafından konulamaz, çünkü (Hume'un da zaten fark ettiği gibi, t331-2) böyle bir sözleşme bu ilkeleri önceden varsayar. Bağlantılı olarak temel normlar koymak için onaya gerek duymak, çok kolay şekilde onayın reddedilmesi sonucunda kayıtsızlığa ve caymaya yol açabilir ki bu ilgili hususları ve yükümlülükleri onanmayı ve reddetmeyi de içerir.[47] Bizim bağlı olduğumuz ana normları, Kant'ın kuruculuğu, sevsek de sevmesek de, bir yandan temellendirilmiş eylemin ussal gerekleri diğer yandan da insani eylemimizin sonlu biçimi ile sınırlandırarak koyar (Westphal 2002). Kant'a göre, bu kurucu ilkeler olmadan usun kamusal bir kullanımı yoktur. İdeolojik, dinsel, sosyo-tarihsel ya da kişisel olup olmadığına bakılmaksızın, herhangi bir otoriteyi, bu ilke, kendine has şekilde önceden varsaymaktan kaçınır.

Kant'ın kuruculuğunun ahlaki olgulara başvurmadığını söylemek bir yanlış anlamaya yol açabilir. Çağdaş "kurucu" programların çoğundan farklı olarak, Kant'ın kuruculuğu yalnız deneysel olgulara ve ahlaki olmayan ilkelere başvurarak ahlaki alanın bütününü yaratmaya veya "kurmaya" çalışmaz. İnsan sonluluğuna dair olgular, mesela yaralanmaya, baskıya, aldanmaya karşı savunmasız oluşumuz deneysel olgulardır. Ussal eylemimizin sonlu biçiminin kısmi oluşturucusu durumundadırlar. Ahlaki olarak *alakalı* olgulardır çünkü temsilciler olarak onları ortaya çıkarmak, önlemek veya desteklemek, onlardan kaçınmak ve yararlanmak için yapmamız veya yapmamamız gereken o kadar çok şey vardır ki. Kant'ın kuruculuğunun hareket noktası başkalarının sözüm ona hakları değil, hepimizin özgür, ussal ve sonlu olduğumuz açık olduğundan, başkalarına (ve kendimize) olan kendi *yükümlülüklerimizdir. Ab initio* (baştan beri) kuruculuğun bu biçimi ahlak alanının sınırları içindedir, çünkü kendimizi bütün ilgili taraflara yeterli temellendirici nedenler sağlama hususunda bu ilkelerle sınırlandırmak, ahlaki bir ilke olduğu kadar *per se* (özünde) bir ussal temellendirme ilkesidir de. (Genel olarak) ahlaki bir ilkedir, çünkü bizim sadece ussal bir biçimde temellendirilebilen ilkeler üzerinde eylememizi gerektirir, çünkü kendimize ve diğer kişilere ussal eyleyiciler; anlayan, gelişen, değerlendiren ve ussal temelli ilkeler üzerinde eyleyebilen eyleyiciler olarak saygı duymamızı gerektirir; çünkü biz onların temellendirici dayanaklarını tanırız ve anlarız.

Kant "saygıyı" esasen ahlak yasasına saygı olarak formüle etmiştir.[48] Ahlak yasasına saygı, koşulsuz buyruğun esas ahlaki ilke olduğunu ve ahlakın esas ilkesi *olduğundan* koşulsuz buyruğun istediği şeyi izlemek gerektiğini fark ederek oluşturulur. Kant'ın koşulsuz buyruğu ahlakın temel ilkesidir çünkü yasak, hoş görülebilir veya zorunlu eylem türleri arasında ayrım yaparak meşru ve gayri meşru eylem türlerini ayırt etmeyi olanaklı kılan temel değerlendirici yordamı sağlar. Kant'ın koşulsuz buyruğunu kullanmak ve onun emrini takip etmek, meşru maksimleri temellendirmek ve tanımlamak için gerekli olan burada çözümlemiş olduğumuz kurucu yöntemi kullanmayı gerektirir. Kant, koşulsuz buyruğu kullandığımız ve onun emrini takip ettiğimiz sürece, her bir kişiye onu sadece araç edinerek değil amaç edinerek davranmamız gerektiği hususunda ısrarcıdır. Bunu yapmak, bizim temellendirilebilen, daha doğrusu ussal temelli, ilkelere göre düşünüp eylememizi gerektirir. Ussal biçimde temellendirilebilen ya

da temellendirilmiş ilkelere dair zorunlu ve yeterli bir ölçüt şudur: Herhangi biçimde eylememizi veya düşünmemizi (veya bunları önermeyi) temellendirecek yeterli nedenleri bütün ilgili taraflara verebiliyor muyuz. Kant sadece ahlak yasasına saygıdan bahsetmez, kişilere karşı saygıdan da söz eder; bu onun "insanlık buyruğu"nu formülleştirmesinde merkezi öneme sahiptir: "Öyle eyle ki, kendindeki veya başkasındaki, insanlığa asla yalnız araç olarak değil, her zaman amaç olacak biçimde de davranabilesin"(Gr 4:429) Bu yüzden Kant'ın görüşünde kişilere saygıdan bahsetmek doğrudur, ama insanların sadece "kişilik"lerinden (KpdpV 5:87) dolayı, onların koşulsuz buyruğu kullanarak ve onun emrine uyarak görevlerini yerine getirme kabiliyetlerinden dolayı, onların kişi olarak saygıya layık olduğu hususunda da açıktır.[49]

Kant'ın koşulsuz buyruğu usun bir ilkesidir. Koşulsuz buyruğu kullanmak her birimizin kendi kapasitemizi ussal yargı için kullanmamızı gerektirir. Bu yazıda geliştirdiğimiz nedenlerden ötürü, kendi kapasitemizi ussal yargı için kullanmamız, kurucu öz-eleştiriyi ve karşılıklı eleştirel değerlendirmeyi gerektirir. Kant'ın bireysel kapasitemizin ussal yargı için kullanılışına toplumsal bir fenomen olarak baktığı onun "Düşünmede kendini kendini değerlendirmek nedir?" ve " Aydınlanma nedir?" denemelerinde açıkça belirtilmiştir (O'Neill 1989, 1-50, 2004a). Aynı zamanda, Kant'ın ussal ve bilgisel yeterliliğimizin doğru bir kaydını çıkartmanın bu çabada herkesin sonucunun herkes tarafından değerlendirilmesi ile ilgili toplayıcı bir işlem olduğunu söylediği *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Yöntem Öğretisi'nde de vardır (O'Neill, 1992).

9. KANT'IN KURUCU TEMELLENDİRME MODELİNİ HEGEL'İN GENELLEMESİ

Hegel, Kant'ın "Birleştirme Savı"nın bu türden bir ussal yargının (yukarıda, 7) temel özelliğini örneklendirdiğini fark ettiğinde, aynı zamanda Kant'ın pratik ilkeler konusundaki kuruculuğunun gerçekte bütün ussal ilkeler için temellendirici mahiyetinde olduğunu da fark etmiştir. Buna bilgisel ilkeler ve dolayısıyla *inter alia* deneysel kanıt ilkeleri ve bilgisel temellendirmenin dışsal etmenlerini yöneten ilkeler de dahildir.[50] Ussal temellendirme konusunda, yalnız Kant'ın ve Hegel'in kurucu yaklaşımları, Sextus'un ölçüt ikirciminden kaçınabilir. Sextus'un ikircimi asimetrik, ilk öncüllerden tek tek sonuçlara giden (*scientia* ve *historia*) "çizgisel" temellendirme kuramlarına karşı geçerlidir.[51] "Tutarlıcı" "döngüsel" veya "diyalektik" temellendirme kuramlarına karşı, Sextus'un ikircimi hemen kısır döngü kinayesini kullanır. Nitekim Hegel'in kurucu öz ve karşılıklı eleştirinin olanağını göstermesiyle, bu ikircimin boynuzu kırılmıştır ve bunun sadece bir *andırım* olduğu anlaşılmıştır Karşılıklı eleştiri bu bölümün sonraki kısımlarında tartışılacaktır (9.3); Hegel'in öz-eleştirinin olanağı hakkındaki karmaşık tanımı (9.1) ile başlayıp onu kısaca özetleyeceğim.[52]

9.1 Dikkatli metinsel bir çözümleme, *Tinin Görüngübilimi*'ne girişte Hegel'in bir nesnenin bilincini altı ana görünüşe çözümlediğini açığa çıkartır. Hegel nesnenin kendisini, bizim o nesnenin kendisi hakkındaki kavramımızdan ayırır. Aynı şekilde edimsel bilişsel uygulamamızda edimsel bilişsel özne olarak biz, ile bizim ilişik bilişsel özne olarak *kendi hakkımızdaki kavramımızı* da ayırır. Daha da önemlisi, bizim bir nesne hakkındaki *deneyimimizin*, ve benzer şekilde bilişsel özneler olarak *kendimize dair* deneyimimizin, bizim onların "özneleri"ni bilmeye çalışırkenki kavramlarımızın kullanılışından *kaynaklandığını* çözümler. Bu şu demektir, bizim nesne hakkındaki deneyimimiz, nesnenin kendisini bilmeye çalışırken kullandığımız o özneye dair kavramımızın sonucudur. Benzer şekilde, bilen olarak kendi hakkımızdaki deneyimimiz, bilişsel ilişikliğimizde kendimizi bilmeye çalışırken kullandığımız kendimize dair bilişsel kavramın sonucudur.

Hegel'in ayrım yaptığı görünüşlerin şu tablosunu inceleyin:

A: Nesneye dair kavramımız	1. Kendimize dair bilişsel kavramımız.
B: Nesneye dair deneyimimiz	2. Kendimize dair bilişsel deneyimimiz.
C: Nesnenin kendisi	3. Bilişsel yapımızın ve ilişikliğimizin kendisi.

Hegel'in çözümlemesinde, bizim nesneye dair deneyimimiz (B) hem o nesnenin kavramı (A) *hem de* nesnenin kendisi (C) yoluyla kurulur. Benzer biçimde bilen olarak kendi hakkımızdaki deneyimimiz (2), hem kendi hakkımızdaki bilişsel kavrayışımızdan (1) *hem de* bizim edimsel bilişsel yapımız ve

ilişikliğimiz (3) yoluyla kurulur. Hegel'in çözümlemesi, bir yandan bizim kavramdan bağımsız deneysel bilgimizin olmadığını ve aynı şekilde kavramdan bağımsız kendi hakkımızda bilgimizin de olmadığını doğrudan belirtir.[53] Diğer yandan ise kendi kavramsal düzenimiz içinde sıkışmış da değilizdir. Olumlu şekilde ifade edersek, eğer bizim nesneye dair *kavramımız* (A) nesnenin kendisiyle (C) örtüşüyorsa, sadece nesne hakkındaki deneyimimiz (B) nesnenin kendisi (C) ile örtüşür. Aynı şekilde, sadece eğer bizim kendi hakkımızdaki bilişsel kavramımız bizim edimsel bilişsel yapımız ve ilişikliğimiz (3) ile de örtüşürse, kendi hakkımızdaki bilişsel deneyimimiz (2) (3) [Bilişsel yapımızın ve ilişikliğimizin kendisi] ile örtüşür. Olumsuz ve eleştirel biçimde ifade edildiğinde; nesne hakkındaki kavramımız (A) veya aynı şekilde bizim kendi hakkımızdaki bilişsel kavramımız (1) "nesneleri"(C,3) ile örtüşemediği surette; "nesneler"imizi (C,3) kavramak için yaptığımız sürekli ve anlamlı çabalar yoluyla ve deneyimimizde bulunan nesnelere (B, 2) dair kavramlarımızı (A, 1) kullanmak suretiyle sadece ve sadece örtüşmenin noksanlığını tespit edebilir ve düzeltebilir. Kavrayışlarımızın (A, 1) nasıl onların "nesneleri" (C,3) ile olan örtüşüklüğünü arttırmak için gözden geçirilebilir olup, bunun gerektiği konusunda bu girişimler bizi haberdar edebilir.

Dahası, bizim nesneye dair kavrayışımız (A) ve kendi hakkımızdaki bilişsel kavrayışımız (1) karşılıklı biçimde örtüşmelidir. Bu ise kendi hakkımızdaki bilişsel kavramımıza uygun olarak nesneyi kavradığımız ve kendi hakkımızdaki bilişsel kavramımıza bu tür nesneleri biz kavrarken bilebilen bir öznenin sahip olduğu anlamındadır. Bu kavrayışlar sadece tutarlı olmak zorunda değil, aynı zamanda olumlu bir şekilde birbirlerini desteklemek de zorundadır. Aynı şekilde, bizim nesne hakkındaki deneyimimiz (B) ve bizim kendimize dair bilişsel deneyimimiz (2) birbirini desteklemelidir. Sonucunda, nesne hakkındaki kavramımız (A) öyle olmak zorundadır ki, bizim kendi hakkımızdaki bilişsel deneyimimizi (2) bilinebilir kılsın, aynı şekilde kendi hakkımızdaki bilişsel kavrayışımız (1) da nesneye dair deneyimimizi (B) bilinebilir kılsın. Özetlersek, dört görünüşün (A, B, 1, 2) birbirlerine dayanak olup birbirlerini temellendirmesi manasında, karşılıklı şekilde birbirleriyle örtüşüp birbirlerini desteklemek zorundadır. Nitekim, bu görünüşler bunu sadece kavrayışlarımız [(A) ve (1)] nesneleriyle [(C) ve (3)] örtüştüğü sürece yapabilir. Deneysel bilginin nesnelerine dair farklı kavrayışların (ya da modellerin) deneysel bilgiye dair farklı kavrayışları (ya da modelleri) gerektirdiği, insani deneysel bilginin anahtar kavrayışları konusunda yapılan eleştirel incelemelerin genel düzeyinde, bu örtüşmeler ağı yeterli bir hakikat ölçütü ve bu yüzden bir bilgikuramının temellendirilmesidir de.

Özetle Hegel'in döngüsellik kinayesine verdiği yanıtın anahtarı, biz kurucu öz eleştiri yapma kabiliyetine sahip olduğumuz için herhangi bir temellendirici uslamlamanın herhangi bir parçasını değerlendirirken veya yeniden değerlendirirken onun temel kanıtını, çıkarım ilkelerini ve bunların yararını gözden geçirerek, söz konusu olan temellendirici uslamlamanın parçaları arasındaki herhangi bir bağlantıyı veya parçayı yenilemenin, gözden geçirmenin ya da teyit etmenin bizim elimizde olduğunu göstermesindedir (Westphal 2003a, 10. Bölüm).[54] Öz eleştiri ve kurucu karşılıklı değerlendirme hem yanılabilir hem de düzeltilebilir (iyi ki) olduğundan, Hegel'in ussal temellendirme görüşü özünde yanılmacıdır. Mantıklı şekilde Hegel, temellendirme konusundaki yanılabilirliğin, deneysel bilginin nesneleri bakımından gerçekçilikle, pratik ilkeler bakımından ise nesnelcilikle tutarlı olduğunu farketmiştir (Westphal 1989, 1993, 2003a, 2003 b, 2007b).

9.2 Hegel'in felsefi kuram ussal temellendirme ve doğruluk ölçütünün neden olağan tutarlılıkçı temellendirme kuramlarının bir çeşidi olmadığını anlamak önemlidir. Tutarlılıkçı temellendirme kuramlarının, tutarlılık ile doğruluğu özdeşleştirmeden, hakikat ölçütlerini yani "tutarlılık"ı, olabildiğince tutarlı herhangi bir kuramın nesnelerinin doğruluğu ile bağlantılayamadığı uzun zamandır bir şüphe konusu olmuştur. Bunun nedenlerinden biri, temeldenci kuramlar gibi tutarlılıkçı kuramların da içe kapalı temellendirme kuramları olmasıdır. Buna göre, herhangi temellendirici bir dayanak, alakalı herhangi bir temellendirme ilkesi ve onların arasındaki temellendirici bağ, kuramcının farkında olduğu bir şey olmak zorundadır. 19. ve 20. yüzyılın tutarlılık kuramlarının ana özelliklerinin bağlantısında bu nokta kısaca incelenmeye değer.

19. yüzyıl tutarlılık temellendirme kuramları, sonradan maddi konuşma kipi diye adlandırılmış bir kipte anlaşılıp yazılmıştır; tutarlılığın içlerinde arandığı cümleler ve ilkelerle birlikte deneyimleri de kapsar. Bu tür görüşlerle ilgili hep karşımıza çıkan bir sorun şudur: Temeldenci temellendirici kuramlardan,

tutarlılığı farklı kılma çabalarında, tutarlılık kuramcıları, "deneyimler"i öyle bir şekilde ele almışlardır ki nesnel olgu durumları ile -yani alakalı deneysel doğruluk sağlayanlar ile- ilgili ilişkileri, eğer anlaşılmaz değilse de kafa karıştırıcı bir biçime dönüşmüştür.

Yirminci yüzyılın başlarında tutarlılık kuramları konuşmanın biçimsel kipinde yeniden formüle edilmiştir, böylece "deneyimler" protokol cümleleri yerlerine geçecek şekilde görüşten çıkarılmıştır ve tutarlılık, mantıksal tutarlılığa dönüşmüştür çoğu zaman. Bu, tutarlılık kuramlarının içsel sıkıntılarını daha da kötü bir duruma sokmuştur, çünkü Von Juhos (1934)un da belirttiği gibi, "Bu cümleler dizgesi en tutarlı olanıdır ve bu yüzden doğrudur" veya " Bu protokol cümleleri dizgesi bizim kültürel çevremizin bilim adamları tarafından sağlanmıştır ve bu yüzden tek alakalı olanıdır" cümlelerini her tutarlı cümleler dizgesi içerebilir. Ne zaman ki alakalı protokol cümleler dizisi mesela "kültürel çevremizin bilim adamları"na sınırlandırılır, o zaman ölçüt ikircimi kasıtsız da olsa hemen yeniden ortaya çıkarılır. "Kültürel çevreye" eşdeğer bir şeyin, Van Fraassen'in felsefi duruşlara[55] yaptığı vurguyla yeniden ortaya çıktığı da fark edilmemiştir. Ben, "kültürel çevre" veya " duruş" gibi düşüncelerin ilgisini görmezden gelmiyorum, fakat Hegel'in geçmişte onların çözümlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda *tek* usta olduğu da söylenmelidir. Çözümleyici felsefe, Hegel'in bilgikuramında derin ve hala devrimsel olan başarılarını görmezden gelerek kendisini büyük ölçüde fakirleştirmiştir.[56]

Hegel'in temellendirme kuramının ana getirilerinden biri onun içselci-dışsalcı karma bir görüş olmasıdır.[57] Duyumsal farkındalığın güvenirliği ve bununla birlikte (tasarımsal veya "dolaylı" olmaktan ziyade) doğrudan bir algı kuramı, Hegel'in temellendirme kuramının iki dışsalcı bileşenidir. Önemli bir şekilde, Hegel bu iki savın, deneysel bilgiye temellendirici bir katkı sağlamak için, doğru olduklarının *bilinmek* zorunda olmadığını, yalnız doğru *olmalarının* gerektiğini fark etmiştir (Kant gibi Hegel de "K-K savı"nı reddetmiştir, ki bu sav, x'i bilmek için kişinin x'i bildiğini bilmesi gerektiği şeklinde oldukça içselcidir). Karma içselci-dışsalcı bilişsel temellendirme kuramı *için* verdiği temellendirici uslamlamasında, Hegel, çevremizdeki zihin dışı nesnelere gönderme yaparak yalnız bazı zihinsel içeriklerin tanımlanabileceğini savunan zihinsel içerik dışsalcılığının (-dan değil) gerçek aşkınsal bir kanıtını geliştirir. Hakikaten de, Hegel'in bu türden kısaca bahsedilebilecek iki uslamlaması vardır. Bunlardan birisini ilk denemelerinde (1801,1802) geliştirmiştir. Burada, bize yeterli asgari düzeyde tanımlanabilecek düzenlilikler sağlayan doğal bir dünyada yaşadığımız sürece kendimizin bilincine varabileceğimizi tartışır; buna duyumlarımızın içerikleri ve (benzer şekilde) farkındalığımızın uzaysal zamansal nesneleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar da dahildir.[58] Daha önce de bahsedildiği gibi Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nde, insanın bireysel kendilik bilincinin insan deneyiminin bütün içeriğini açıklamaya (aşkınsal şekilde tabi) yettiğini söyleyen Fichte'nin "kendine yeterlilik savına" karşı gelir. Hegel bu sava "Kendilik Bilinci"nin tümü boyunca içsel eleştiri yoluyla sık sık geri dönerek karşı çıkar ve insanın Kendilik Bilincinin hiç de böyle kendine yeterli olmadığı, bu yüzden (tikel önermeli tasım yoluyla) de insanın Kendilik Bilincinin sadece "dışsal" doğal bir dünyanın bilinci temelinde olanaklı olduğu vargısına varır. Bunların ikisi de, zihinsel içerik dışsalcılığının aşkınsal kanıtlarıdır.

Mevcut hiçbir tutarlılık temellendirme kuramı zihinsel içerik dışsalcılığı için kanıt sunamaz. Gerçekten de hangi türden olursa olsun, tutarlılığın – Davidson'un anlambilimi de dahil[59]- nasıl olup da zihinsel içerik dışsalcılığını kanıtlayacağını anlamak çok zordur. Bu bakımdan, Hegel'in epistemeci temellendirme kuramı tutarlılıkçı bileşenler içerse de, onun kuramı tutarlılık temellendirme kuramı değildir. Dahası, mevcut tutarlılıkçı temellendirme kuramları Ölçüt İkircimine cevap vermeye çalışmaz, öz eleştirinin olanağını da çözümlemeyi denemez; herhangi bir konuya dair mevcut, en doğru tutarlılık kuramının "doğru içerik"inde olumlu artışların tanımlanması için kısır döngü, kurucu eleştiri ve değişim arasında ayrım yapmaya yarayan yeterli yordamları ya da ölçütü de sağlamaz (inanç sistemlerinde sırf değişiklik yapmaktan farklı olarak). Gerçekten de, mevcut tutarlılıkçı kuramlar, tutarlılığı, temellendirmenin doğası ve doğruluğun ölçütü olarak çözümlerler; ama bunu tutarlılığın desteklenen biçiminin nasıl tanımlanacağı ve ortaya konulacağı konusunda bir şey söylemeden yaparlar. Ne de bilgisel temellendirmenin toplumsal boyutlarını çözümlerler.

Goodman tarafından ileri sürülen ve Rawls (1971) tarafından yaygınlaştırılan sözde "düşünümsel denge" yöntemi, aslında bir yöntem bile değildir; çünkü ilkeler ve görüler arasında eşit bir dengeye ulaşılması için farklı filozoflara rehberlik etmede hiçbir faydası olmaz ya da çok az olur bu (hatta bunların

aynılarını paylaşıyor olsalar da).[60] Görüler sabit bir denge sağlamak için yeterince iyi düzenlenmemişlerdir (Perlmutter 1998) ve çünkü filozoflar ve (okulları)[61] arasında "görüler" konusunda görünüşte derin bir uyuşmazlık vardır. Reflektif denge (alt) kültürel ya da tarihçi görelilikten zar zor kaçınabilir; hatta onun yerine göreliliğin bir kaynağı (eğer bir çeşidi değilse) bile olabilir.[62]

Eğer bilindik terimlerle Hegel'in ussal temellendirme kuramını sınıflandırmak konusunda ısrar edersek, buna en uygunu Haack'in "Foundherentizm"i olur. Bu algının nöröpsikolojik doğru işleyişi ile ilgili doğrudan (tasarımsal değil) bir algı kuramını; karma bir içselci dışsalcı kuramı ve "kısır döngü ile meşru karşılıklı destek arasındaki farkın daha iyi bir kavrayışını" içerir.[63] Ayrıca, zihinsel içerik dışsalcılığına dair kanıtlarıyla, kurucu öz eleştirinin olanağı görüşü sayesinde ölçüt ikircimine verdiği çözümle ve ussal temellendirmenin toplumsal ve tarihsel boyutlarına yaptığı güçlü vurguyla Hegel, Haack'in foundherentismini iyice güçlendirir.[64]

9.3 Hegel'in, öz eleştirinin olanağının açıklamasındaki yanılmacı öğe, Kant'ın ussal temellendirme içinki kurucu stratejisi için de geçerlidir. Çünkü kurucu ussal temellendirme yanılmacıdır, temellendirmenin temeldenci modellerine yerleşik olan gayri meşru bir eğilimle tek yanlı yargılar vermekten ve özellikle de kesinlik hakkında yanılmazcı iddiaları içeren modellerden kaçınır. Doğruluğu kavramak, ve böylece onun hakkında emin olmak, ile, onun hakkında görünüşte "emin" olmak ve böylece onun doğru ve kendiliğinden açık olduğunu (haksız bir şekilde) düşünmek arasında bir ayrım yapabilecek yeterli kaynağı sağlamak konusunda temellendirmenin yanılgısız modelleri devamlı başarısız olur.[65] İşte, kurucu ussal temellendirme yanılmacı olduğundan, ussal yargı vermenin hususlar hakkında şöyle yargı vermek olduğunu vurgular:

Benim şu anki yeteneklerim, anlama yetim ve bilgime göre bu vargı şu şu nedenlerden dolayı şu şu bakımdan temellidir – sen ne düşünüyorsun?

Ussal yargı yanılabilir olduğundan ve alakalı delilleri, ilkeleri ve bunların arasındaki ilişkileri, kendi ("bakış açımızdan" bir bakıma) değerlendirmemizi içerdiğinden, ussal yargı aynı zamanda özünde toplumsaldır da. Hepimiz, kendimizin ve başkalarının ussal yargılarına dair eleştirel değerlendirmelerimiz bakımından sorumluyuzdur. Gerçek ussal yargı, kurucu öz eleştiriyi ve bütün herkesin yargılarının karşılıklı eleştirel bir değerlendirmesini gerektirir. Bu yolla ulaşılan herhangi bir fikir birliği temellenmiş olarak kalır – ve onun üzerine temellenmiş vargılar konusunda temellendirici olmaya devam eder- çünkü mevcut ilkelerin, delillerin ve vargıların en iyilerini tanımlar, ve çünkü gelecekteki eleştirel yeniden değerlendirmelere her zaman açık olmaya devam eder.

9.4 Karşılıklı eleştiri, öz eleştiriyi kolaylaştırır; bilgimizin kavramları ile bilgimizin nesneleri (1, A, yukarıda 8.1) arasındaki, bildiğimiz nesnelerinin deneyimi ile kendi bilişsel yapımız ve onun etkinlikleri hakkındaki deneyimimiz (2, B) arasındaki, bilgimizin kavramları ve onun nesneleri (1,2) ile nesnelerimiz hakkındaki deneyimi ortaya çıkartan kendi bilişsel etkinlerimize dair deneyimlerimiz (A, B) arasındaki uyuşmazlığı tanımlamamamıza yardım ederek onu toplumsal bir fenomene dönüştürür. Kurucu öz eleştirinin temel toplumsal boyutu iki hususta görülebilir. İlkin, yargıyla alakalı normlar ve ilkelerin o anki bağlamdan çok daha öte etkileri vardır ve bunlar tabi ki tek tek kişilerin görüş alanlarının çok ötesindedir. Sonuç olarak, bu normların ve ilkelerin incelenmesi kendimizin dışındaki taraflara düşer. Doğal olarak, bu normlar ve ilkeler içeriklerine sahiptirler ve şimdi, geçmişte ve gelecekte bütün ilgili taraflar tarafından yalnızca eleştirel bir incelemeye tabi tutularak bir dereceye kadar temellendirilir. İkincisi, yanılabilir olmamızdan dolayı herhangi birisinin verdiği bir yargı, yargı verenin o konuda elinden gelen en iyi şekilde olgun yargısını kullandığı ve yargının bütün ilgili tarafların eleştirel incelemesinden sağ kalarak geçtiği ölçüde temellidir. Olgun yargı toplumsal temelli olduğundan ussal temellendirme de öyledir.[66]

10. HEGEL'İN KÖTÜLÜK VE BAĞIŞLAYICILIK ÇÖZÜMLEMESİNDE KARŞILIKLI ELEŞTİREL DEĞERLENDİRME

Hegel'in " Kötülük ve Bağışlayıcılık"da bahsettiği iki ahlaki yargıcın vardığı nokta tam da budur (PhdG, VICc). Hegel'in "vicdan" çözümlemesini sonlandıran bu alt bölümde, Hegel, bireysel vicdanın, kendi başına her şey için neyin doğru olduğuna karar vermede yeterli olduğunu söyleyen Fichte'nin "Kendine

Yeterlik Savı"nın pratik uyarlamasını eleştirir (Fichte 1798, 202, 204, 205, 208/2005, 148, 149, 150, 152). Bu sav tamamen bireycidir. Hegel'in çözümlemesini sonlandıran bu alt bölümde, bir gözlemci ve eyleyen, eyleyenin davranışlarını yargılama konusunda kimin asıl gerçek yetkeye sahip olduğunu tartışır. Çeşitli yollarla bu sorunla boğuştuktan sonra, bu iki ahlaki yargıç sonunda önceki kanılarının ve bakış açılarının farzedilen egemenliğinden feragat eder, her ikisi de eşit derecede yanılabilir *ve* tek tek eylemleri yargılamak konusunda ise eşit derece yeterli olduklarını farkederler. Herhangi bir eylem hakkındaki yargılarını inceleyerek değerlendirmek ve temellendirmek için birbirlerinin değerlendirmelerine ihtiyaç olduğunu görürler.[67] Bu kavrayış ile bu iki yargıç birbirleriyle ve gerçek ussal yargının temel toplumsal boyutlarıyla uzlaşır.

Açık bir şekilde, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki tek gerçek karşılıklı onanma örneğidir bu.X68 Önemli olarak, Hegel ayrıca bu başarının "Mutlak Tin"e varmakolduğunu belirtir.

[İki yargıç arasında] uzlaşma kelimesi kadim Tindir, [Tin] kendinin saf bilgisini karşıtında evrensel öz olarak görür, kendinin saf bilgisinde kendi başına varolan mutlak bireyselliği görür ki bu *Mutlak Tin* şeklindeki karşılıklı onanmadır.[69]

Hegel'in burada bahsettiği "evrensel öz", bir toplumsal grubun üyeleri tarafından ortaklaşa paylaşılan bilgiler, ilkeler, pratikler ve eylem bağlamlarıdır (hem toplumsal hem doğal). Sade " yargı veriyorum" kelimelerini söyleyerek ussallık taklidi yapmaktan ziyade, ussal biçimde "yargı veriyorum" hakkında *yargı vermek* için bunların hepsini anlamak gereklidir. Bu yüzden, Hegel'in karşılıklı onanma savının önemi şudur:

Kişinin kendisinin ussal yargı verici olduğuna dair gerçek ussal bir yargı vermesi için (i) kişi kendi ussal yanılabilirliğini fark etmesi (ii) başkalarının da gerçek ussal yargı vericiler olduğuna hükmetmesi (iii) hepimizin kendimizin ve başkalarının yargılarını değerlendirmede eşit derecede yeterli ve sorumlu olduğunu (iv) ve kendi yargılarımız hakkında diğerlerinin değerlendirmelerine, kendi yargılarımızı inceleyerek onları en iyi şekilde temellendirmek ve düzeltmek için ihtiyacımız olduğunu fark etmesi gerekmektedir.

Kendilik Bilincinin bu zengin ve felsefi bakımdan önemli biçimi başkalarının da benzer bilinçlerini gerektirir. Bu bilinç, ussal yargı verme kabiliyetimiz, ussal yargıyı kullanmamız ve ussal şekilde yargı vermemizi sağlayan yeteneklerimiz için birbirimize muhtaç olduğumuz şeklindedir. Bu gereksinim aşkınsaldır, çünkü yanılabilir yargı vericiler olarak birbirimize olan kritik muhtaçlığımızı fark etmeden, ussal biçimde yargı veremeyiz; çünkü yargısal birbirimize muhtaçlığımızı onanmadan ve onaylamadan, kendi bireysel ussal yargımızın yanılabilir ve sınırlı gücünü büyük ölçüde yanlış anlar, onu yanlış kullanır ve abartırız. Bu yüzden kendi yanılabilirliğimizi ve ussal yargı vericiler olarak birbirimize karşılıklı muhtaçlığımızı fark etmek, tamamen ussal ve özerk ussal yargı vericiler *olmamızı* belirleyen ana etmendir. Sadece yargısal muhtaçlığımızın farkına vararak, biz insani yanılabilirliğimizi ve sınırlı bilgimizi kurucu olarak eşit insani düzeltilebilirliğimiz ve öğrenme yeteneğimiz ile bağlantılayabiliriz - özellikle kurucu eleştiri sayesinde. Hegel'in karşılıklı onanma savı karşılıklı biçimde ulaşılan onanmayı kapsar, bireysel karakter erdemleri (*a la* dostluk konusunda Aristoteles) ile ilgili değil hepimizin paylaştığı yanılabilir ussal yetkinliğimiz ile ilgilidir. Kendimizin ve başkalarının ussal yargılarını karşılıklı şekilde değerlendirmede yardım severliğin, hoşgörünün, sabrın ve tam bağışlamanın önemli rollerine vurgu yapmak için, Hegel bu sorunu "bağışlama" ile bağlantısında ele alır.[70]

11. KARŞILIKLI ELEŞTİREL DEĞERLENDİRME VE USSAL TEMELLENDİRMENİN TARİHSEL BOYUTLARI

Yukarıda (6.) Hegel'in, *Görüngübilimi*'ndeki, ana kaygılarından birisinin, değer vermek ve değerlendirmek için gerekli türden "yargı veriyorum"u anlamak olduğunu belirttim (örneğin Kant'ın "İdealizmin Reddi"). Tabi ki, bunu veya bu uslamlamanın başka bir kısmını değerlendirmek alakalı konularda önemli ölçüde bir eğitimi gerektirir. Nitekim, böyle bir eğitim bile söz konusu uslamlamayı değerlendirmeye yetmez. Değerlendirme uslamlamanın bu kısmı tarafından ortaya konulan durumun özellikleri hakkında özerk bir yargıyı gerektirir. Burada belirttiğimiz nedenlerden dolayı, Kant'ın gerçek ussal yargının öznelerarası temeli ve özerkliği hakkındaki görüşlerini, Hegel tanımış, benimsemiş ve

genişletmiştir. Us (yukarıda tanımladığımız dört biçimde) özerk olduğundan ve Sextus'un ikircimine cevap vermek için, önemli herhangi bir görüşü temellendirmek, bulabildiğimiz alakalı karşıt görüşlerin tümünün kurucu iç eleştirilerini gerektirir ve onların üzerine kurulur; tarihsel, çağdaş ve mantıksal olarak olanaklı olsunlar ya a da olmasınlar. Bu Hegel'in "belirlenmiş olumsuzlama"[71] kavramına ve yöntemine yedirilmiştir. Eski görüşlerin yeni çeşitlerini geliştirerek ve bunu yeni türden koşullarla karşı karşıya geldiğimizde yaparak, alakalı alternatif görüşlerin listesini her zaman genişletilebildiğimizden ussal temellendirme yanılmacıdır ve özünde geçicidir. Sonuç olarak, ussal temellendirme esas olarak tarihseldir çünkü geçicidir ve alakalı alternatiflerin ve enformasyonların listesi gittikçe genişlemektedir.

12. SONUÇ

Hegel'in ussal temellendirmenin karakteri ve gerekleri hakkındaki engin ve önemli olan görüşleri felsefi beylik laflar olmaktan çok çok uzaktır. Aynı şekilde Hegel'in, üretken öz eleştirinin ve karşılıklı eleştirel değerlendirmenin nasıl olanaklı olduğu ve onların neden ussal temellendirme için merkezi bir öneme sahip olduğu konusundaki gelişmiş görüşleri de yine böyledir. Sextus'un Ölçüt İkircimine çok az felsefi ilgi gösterilmiştir ve son zamanlardaki onu çözme girişimleri ikircimi sürekli olarak aşırı basitleştirmektedir (Westphal 1998). Sık sık kurucu karşılıklı eleştiriye katıldığımız olgusu hiç de yeni bir şey değildir. Bunun yerine onu sık sık engellediğimiz ise de yeni bir haber değildir. Böyle bir etkinlik ile neye nasıl ulaşacağımız açık olmaktan çok uzaktır ve çoğu temellendirme kuramında bununla ilgili bir açıklama varsa da pek açık değildir bunlar.[72] Bu çözümleme doğruysa, biz kurucu öz ve karşılıklı eleştiri türlerine katılabiliriz ki katılmalıyız çünkü sadece bu yolla gerçek ussal temellendirmeye ulaşabilir, sadece bu yolla onu isteyebilir ve bunu başarabiliriz.

Öz eleştiri ve karşılıklı eleştirel değerlendirme yoluyla ussal temellendirmeye nasıl ulaşabileceğimizi göstermek önemlidir. Bununla birlikte, daha güçlü bir savı savunarak, Ölçüt İkircimine, ussal temellendirmeye dair her makul kuramın değinmesi gerektiğini söyledim ve Hegel'in ussal temellendirme kuramının kendine has şekilde bu ikircimi çözdüğünü savundum. Ussal temellendirme, temellendirme için çeşitli dayanakları kullanmayı içerdiğinden, gerçek veya alakalı temellendirici dayanakları, yanlış veya alakasız olanlardan ayırabilmek zorundayızdır. Böyle yapabilmek ölçüt ikircimini çözmeyi gerektirir. Eğer Hegel'in ussal temellendirme kuramı bu sorunu çözüyorsa (tabi ki kendine has şekilde), onun ussal temellendirme kuramında merkezi konuma sahip olan öz eleştiri ve karşılıklı eleştirel değerlendirme türlerine katılarak gerçek ussal bir temellendirmeye ulaşabileceğimiz hususunda o zaman Hegel haklıdır.

Benim çözümlememin Hegel'in *Görüngübilimi*'nin içeriğini veya yöntemini bir yargı kuramına indirgemediğine dikkat çekmek yararlı olabilir. Bunun yerine, benim çözümlemem, ussal temellendirme ve ussal yargı bakımından bireyciliğin içsel bir eleştirisini sağlar. Ussal yargının ve eleştirinin burada tanımlanan toplumsal etkenleri kabul edildiği vakit, insan bilgisi ile ilgili (hem deneysel hem felsefi) yeni toplumsal ve tarihsel boyutlar ortaya atmaya daha fazla itiraz edilemez. Zira Bildung (eğitim) olmadan ne tam anlamda ussal ne de en iyi şekilde temellendirilmiş yargının olamamacığını da aynı şekilde savundum.

Eğer filozoflar Hegel'in ussal temellendirme kuramını ciddiye alıp onu daha da geliştirselerdi, birkaç özel türden ussal temellendirme kuramını bir arada kapsayan bir tür kuram tanımladığı gösterilebilirdi. Bu Hegel'in başarısının son derecede önemli olduğuna işaret eder, çünkü *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel insan bilgisine dair makul bir kuramın ana hatlarını çizmeyi amaçlamıştır ki buna temellendirmenin makul bir kuramı da dahildir - özellikle, bazı noktaları da felsefi sisteminin çeşitli dallarına bırakmıştır. Hegel'in felsefi sistemi açıkça "temellendirilişi" ve "tümdengelimi" için yalnız *Görüngübilimi*'ne ihtiyaç duyar. Kısmen bunun nedeni, *Görüngübilim, inter alia*, ölçüt ikircimini çözerek ve ussal olarak tamamen temellendirilebilir olduğu için felsefi bilginin olanaklı olduğunu göstererek felsefi kuşkuculuğu çürütmeyi veya ona son vermeyi başardığında sadece dizgesinin temellendirilmiş olacağındandır. Bu bakımdan, sonradan o *Görüngübilimi*'nin onun felsefi bilgi kuramının doğru düzgün bir başlangıcı olmadığını söylese de, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* hala onun felsefi sisteminin başlangıcıdır (GW 9:475, 21:9.14-18)[73].

Bu sorunların iç içeliği açıkça dikkat gerektiriyor; aynı şekilde felsefi ussal yargı ve temellendirme kuramlarımızı olabilecek en yalın şekilde tutmayı da. Bu sorunların can alıcı önemleri, bizim,

Einstein'ın(2000, 134) Ockham'ın usturasına yaptığı önemli eklentiyi hatırlamaya çağırıyor: "Herşey olabildiğince en yalın hale getirilmelidir; daha yalın değil". Ussal yargı ve temellendirme hakkındaki olağan çözümlemeler her iki uyarıya dikkat etmek konusunda başarırız olmuştur. Bu, prensipte, filozofların ussal temellendirmenin toplumsal ve tarihsel boyutlarını görmek konusundaki süreğen direnişlerine yansımıştır. Pratikte ise, hala çok yaygın olan, ussal temellendirmeyi, birisinin görüşünü ne pahasına olursa olsun savunmak ile karıştırma eğilimine yansır.[74]

Bu bakımdan Paul Teller'in daha ılımlı bir "epistemeci bağlamcılık" çeşidi iddiasına bakın; bu sav, temellendirmenin gereklerinin kısmen hangi soruların sorulduğuna bağlı olduğu şeklindedir. Bu görüş hakkında Teller şöyle der:

Bilgi arayışı son derece toplumsal bir çabadır; ve çoğumuz, güvenle, eğer, bizle muhatap olmaya layık gördüklerimizin karşıt fikirlerini bir kenara atmazsak, daha iyi olacağını kabul ederiz (Teller 2001, 125).

Teller tartışmak için bu ılımlı bağlamcı görüşleri öne sürer ve şuna dikkat çeker:

.... Bizi ussal olarak hiçbir şey zorlamasa da, akranlarımızın çoğunun hem fikirlerine hem de değerlerine biraz önem vermek... (Teller 2001, 125)

Teller'in, akranlarımızın fikirlerine ve değerlerine önem vermeye "bizi ussal olarak hiçbir şeyin zorlamadığı" iddiası, insani bilgi arayışımızın aslında toplumsal bir çaba olduğunun artan farkındalığına rağmen, çağdaş bilgikuramına hala hakim olan bireyciliğin bir yansımasıdır. Dahası, Teller'in "muhatap olmaya layık gördüklerimiz" ve daha genel olarak "akranlarımızın çoğu" biçimindeki ihtiyatlı tanımlaması, hangi çizgiden olursa olsun yirminci yüzyılda ortaya çıkan çoğu felsefenin başka bir karakteristiğine işaret eder: mantıkçı pozitivistlerin "kültürel çevreler" dediği şeylere bölme eğilimi.[75] Bu fenomen Bas Van Fraassen'in yakın zamanda yayınladığı deneyci manifestosu *Deneysel Duruş*'un (2002)[76] hem içeriğinde hem de başlığında görülür. Aynı kafadan olan düşünür gruplarına çekilmek, aynı zamanda ayrı görüşte olan yeterli ve bilgili muhataplar ile olan ciddi karşılaşmalardan da kaçmayı gerektirmiştir. Bu talihsiz fenomenlere bakarak, felsefeciler Kant ve Hegel tarafından geliştirilen ve soruna derinlemesine yönelen alternatif ussal temellendirme görüşünü dikkatlice yeniden incelemelidirler.

KAYNAKÇA

Alcoff, Linda, 1996. *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*. Ithaca, Cornell University Press.

Allison, Henry, 1990. *Kant's Theory of Freedom*. New York, Cambridge University Press.

———, 1997. 'We can act only under the Idea of Freedom'. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71.2:39–50.

Alston, William P., 1988. 'An Internalist Externalism'. *Synthese* 74.3:265–283.

Alston, William, 1989. *Essays in Epistemic Justification*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Ameriks, Karl, 1978. 'Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument'. *Kant-Studien* 69.3:273–87.

Aristotle, 1999. *Nichomachean Ethics*, 2 ed.. T. Irwin, tr., Cambridge, nd Mass., Hackett Publishing Co.; designated'*EN*'.

Beiser, Frederick C., 2002. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

———, 2005. *Hegel*. New York, Routledge.

Bender, J., ed., 1989. *The State of the Coherence Theory*. Dordrecht, Kluwer.

Burge, Tyler, 1979. "Individualism and the Mental." *Midwest Studies in Philosophy* 4:73–121.

———, 1992. "Philosophy of Language and Mind: 1950—1990." *The Philosophical Review* 101.1:3–51.

Brinkman, Klaus, 2003. 'Hegel on Forgiveness'. In: A. Denker & M. Vater, eds., *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Amherst, NY, Humanity Books/Prometheus), 243–264.

Chireghin, Franco, 2008. 'Freedom and Thought: Stoicism, Skepticism, and Unhappy Consciousness'. In: K. R.

Westphal, ed., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (London, Blackwell), chapter 4.

Cooper, John M., 1980. 'Aristotle on Friendship'. In: A. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, University of California Press), 301–340.

Descartes, René, 1964–1976. C. Adam and P. Tannery, eds. *Oevres de Descartes*. Rev. ed., Paris: Vrin/C.N.R.S..

———, 1985, 1991. *The Philosophical Writings of Descartes*. J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, trs. Cambridge: Cambridge University Press, 3 Vols.

Einstein, Albert, 2000. A. Calaprice, ed., *The Expanded Quotable Einstein*. Princeton, Princeton University Press.

Elgin, Katherine Z., 1999. *Considered Judgment*. Princeton, Princeton University Press.

Ferrini, Cinzia, 2008. 'Reason: Certainty, Truth, and Observing Nature'. In: K. R. Westphal, ed., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (London, Blackwell), chapter

Fichte, Johann Gottlieb, 1798. *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena & Leipzig, Gabler.

———, 2005. *The system of Ethics, according to the principles of the Wissenschaftslehre*. D. Breazeale & G. Zöller, trs. Cambridge, Cambridge University Press.

Goodman, Nelson, 1965. *Fact, Fiction, and Forecast*. Indianapolis, Bobbs-Merril.

Griffin, James, 1996. *Value Judgment: Improving our Ethical Beliefs*. Oxford, Clarendon Press.

Haack, Susan, 1993. *Evidence and Inquiry*. Oxford, Blackwell.

———, 1998. *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago, University of Chicago Press.

———, 2002. 'A Foundherentist Theory of Empirical Justification'. In: M. Huemer, ed., *Epistemology: Contemporary Readings* (New York: Routledge, 2002), 417–31.

Harris, Henry S., 1997. *Hegel's Ladder*, 2 vols. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.

Hegel, G. W. F., 1968–. H. Buchner & O. Pöggeler, eds., *Gesammelte Werke*. Hamburg, Meiner; designated '*GW*'.

———, 1980. *Phänomenologie des Geistes*. *GW* 9; designated '*PhdG*'; cited by volume:page.line numbers.

———, 1986. *The Philosophical Propaedeutic*. M. George & A. Vincent, eds., A. V. Miller, tr. Oxford, Blackwell.

———, 1991. A. Wood, ed., *Elements of the Philosophy of Right*. H. B. Nisbet, tr. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2000. *Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1823/24*. Nachschrift von K.G.J.v. Griesheim. G. Marmasse, ed. Frankfurt/Main, Lang.

———, 2006. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*. *GW* 10.

Hempel, Carl, 1935. 'On the Logical Positivists' Theory of Truth'. *Analysis* 2.4:49–59.

——————, 'Some Remarks on Empiricism'. *Analysis* 3.3:33–40.

Herman, Barbara, 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Houlgate, Stephen, 2003. 'Desiderio, riconoscimento e morte nella *Fenomenologia* di Hegel'. In: Luigi Ruggiu e Italo Testa, eds, *Hegel Contemporaneo. La ricenzione americana di Hegel a confronto con lat tradizionne europea* (Istituto Italiano per gli Studie Filosofici, Napoli; Edizzioni Angela Guerini e Associate SpA, Milano), 597–616.

Hume, David, 1975. P. H. Nidditch, ed., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3d ed.. New York, Oxford University Press.

—————, 2000. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton & M. J. Norton, eds., Oxford, Oxford University Press; cited as '*T*'.

Juhos, Béla von, 1934. 'Empiricism and Physicalism'. *Analysis* 2.6:81–92.

Kant, Immanuel, 1902–. *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische [now Deutsche] Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, now De Gruyter; designated 'Ak'.

Kettner, Matthias, 1992. 'Kant als Gesinnungsethiker'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5:524–540.

Locke, John, 1975. P. H. Nidditch, ed., *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, The Clarendon Press.

Longino, Helen E., 1994. 'The Fate of Knowledge in Social Theories of Science'. In: F. Schmitt, ed., *Socializing Epistemology* (Lanham, Md., Rowman & Littlefield), 135–57.

Lucas, Hans-Christian, 2004. 'Das Problem der Einleitung in Hegels Enzyklopädisches System. "Vorreden," "Einleitung" und "Vorbegriff" der Logik zwischen 1817 und 1830'. In: H.-C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, eds., *Hegels Enc.yklopädisches System der Philosophie. Von der "Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes* (Stuttgart-Bad Cannstatt), 41–70.

McDowell, John, 1994. *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press.

Meyers, Robert, 1988. *The Likelihood of Knowledge*. Dordrecht, Kluwer.

Neuhouser, Frederick, 2008. 'Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord'. In: K. R. Westphal, ed., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (London, Blackwell), chapter 3.

Neurath, Otto, 1931. 'Soziologie im Physikalismus', *Erkenntnis* 2.1:393–431; 'Sociology and Physicalism', M. Magnus & R. Raico, trs., in: A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1959), 282–317.

------, 1934. 'Radikaler Physikalismus und „Wirkliche Welt"'. *Erkenntnis* 4:346–362.

O'Neill, Onora, 1989. *Constructions of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 1992. 'Vindicating Reason'. In P. Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, Cambridge University Press), 280–308.

———, 1996. *Towards Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2000. 'Kant and the Social Contract Tradition'. In: F. Duchesneau, G. Lafrance & C. Piché, eds., *Kant Actuel: Hommage à Pierre Laberge*. Bellarmin, Montréal, 185–200.

———, 2002. 'Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§7–8, 30–41)'. In: O. Höffe, ed., *Kritik der praktischen Vernunft* (Berlin, Akademie Verlag), 81–97.

———, 2003. 'Constructivism in Rawls and Kant'. In S. Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge, Cambridge University Press), 347–67.

———, 2004a. 'Autonomy, Plurality and Public Reason'. In: N. Brender & L. Krasnoff, eds., *New Essays in the History of Autonomy* (Cambridge, Cambridge University Press), 181–94.

------, 2004b. 'Self-Legislation, Autonomy and the Form of Law'. In: H. Nagl-Docekal & R. Langthaler, eds., *Recht, Geschichte, Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Berlin, Akademie Verlag), 13–26.

Perlmutter, Martin, 1998. "Moral Intuitions and Philosophical Method." In Westphal 1998g, 203–18.

Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press.

Reidy, David, 1999. 'Rawls's Idea (1) of Public Reason'. *Polis* 6:93–113.

———, 2000. 'Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough'. *Res Publica* 6:1–25.

Savigny, Eike von, 1991. 'Self-conscious Individual versus Social Self: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following'. *Philosophy and Phenomenological Research* 51:67–84.

Schneewind, Jerry, 1989. *The Invention of Autonomy*. New York, Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid, 1963. *Science, Perception and Reality*. London, Routledge & Kegan Paul.

Sextus Empiricus, 1934. Rev. R. G. Bury, tr., *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge, Mass., Harvard University Pres (Loeb Library); designatd '*PH*'.

Teller, Paul, 2001. 'Whither Constructive Empiricism?' *Philosophical Studies* 106:123–150.

Van Fraassen, Bastian, 2002. *The Empirical Stance*. New Haven, Yale University Press.

Vasilyev, Vadim, 2005. *100 Et'udov o Kante*. (International Kantian Inverview.) In: *Istoriko-Filosofsky Almanach*, Vipusk 1 (Moskva, Sovremennie Tetradi), 3–116;

http://www.philos.msu.ru/community/staff/vasiliev/Kant_Interview/Kant_Interview.htm

Wallgren, Thomas, 2006. *Tranformative Philosophy*. Lanham, MD, Lexington Books/Rowman & Littlefield.

Westphal, Kenneth R., 1987–88. 'Sextus Empiricus *Contra* René Descartes'. *Philosophy Research Archives* 13:91–128.

———, 1989. *Hegel's Epistemological Realism*. Philosophical Studies Series, vol. 43. Dordrecht, Kluwer.

———, 1993. 'The Basic Context and Structure of Hegel's *Philosophy of Right*'. In: F. C. Beiser, ed., *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press), 234–69.

———, 1996. 'Kant, Hegel, and the Transcendental Material Conditions of Possible Experience'. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 33:23–41.

———, 1997. 'Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?' *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 5: 141–94.

———, 1998. 'Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion'. Revised version in: J. Stewart, ed., *The Phenomenology of Spirit Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays* (Albany, SUNY Press), 76–91.

———, 2000a. 'Hegel's Internal Critique of Naïve Realism'. *Journal of Philosophical Research* 25:173–229.

———, 2000b. 'Hegel, Harris, and Sextus Empiricus'. *Owl of Minerva* 31.2:155–72.

———, 2002a. 'Rationality and Relativism: The Historical and Contemporary Significance of Hegel's Response to Sextus Empiricus'. *Esercizi Filosofici* (Dipartimento di Filosofia, Universitá degli Studi di Trieste) 6:22–33.

———, 2002b. 'Razionalità e relativismo: Il significato storico e contemporaneo della risposta hegeliana a Sesto Empirico'. *Etica e Politica* 4.1 (2002), tr. C. Ferrini;

http://www.units.it/~etica/2002_1/index.html (Italian translation of previous item).

———, 2002c. 'A Kantian Justification of Possession'. In: M. Timmons, ed., *Kant's Metaphysics of Ethics: Interpretive Essays* (New York, Oxford University Press), 89–109.

———, 2003a. *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.

———, 2003b. 'Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem. Hegels kantischer Konstruktivismus in der praktischen Philosophie'. *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 11:177–98.

———, 2004. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2005a. 'Kant, Wittgenstein, and Transcendental Chaos'. *Philosophical Investigations* 28.4:303–23.

———, 2005b. 'Kant, Hegel, and Determining Our Duties'. In: S. Byrd & J. Joerden eds., *Philosophia practica universalis. Festschrift für Joachim Hruschka. Jahrbuch für Recht & Ethik/Annual Review of Law & Ethics* 13 (2005):335–354.

———, 2005c. „Von der Konvention zur Sittlichkeit. Humes Begründung einer Rechtsethik aus nach-KantischerPerspektive". In: D. Heidemann & K. Engelhardt, eds., *Ethikbegründungen Zwischen Universalismus und Relativismus* (Berlin, DeGruyter), 153–180.

———, 2006a. 'Science and the Philosophers'. In: S. Pihlström, *et al.*, eds., *Science: A Challenge to Philosophy?* Proceedings of the XV Internordic Philosophy Symposium. Frankfurt/Main: Lang, 2006.

———, 2006b. 'Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell'. *The European Journal of Philosophy* 14.2:274–302; rpt. in: Jacob Lindgaard, ed., *McDowell: Experience, Norm and Nature* (Oxford: Blackwell, 2008).

———, 2007a. 'Consciousness and its Transcendental Conditions: Kant's Anti-Cartesian Revolt'. In: S. Heinämaa,V. Lähteenmäki, & P. Remes, eds., *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* (Dordrecht, Springer), 223–243.

———, 2007b. 'Normative Constructivism: Hegel's Radical Social Philosophy'. *SATS – Internordic Journal of Philosophy* 8.2:7–41.

———, 'Hegel's Phenomenological Method and Analysis of Consciousness'. In: K. R. Westphal, ed., *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (London, Blackwell), chapter 2.

———, forthcoming a. 'From "Convention" to "Ethical Life": Hume's Theory of Justice in Post-Kantian Perspective'. *The Journal of Moral Philosophy*.

———, forthcoming b. 'Urteilskraft, gegenseitige Anerkennung und rationale Rechtfertigung'. In: H.-D. Klei , ed., *Ethik als prima philosophia*.

———, forthcoming c. 'Hegel's Anti-Cartesian Analysis of Consciousness and Self-Consciousness'. In: Stephen Houlgate, ed., *A Companion to Hegel*. Oxford, Blackwell.

Wildt, Andreas, 1982. *Autonomie und Anerkennung : Hegels Moralitaetskritik im Lichte seiner FichteRezeption*. Stuttgart,Klett-Cotta.

Will, Frederick L., 1997. K. R. Westphal, ed., *Pragmatism and Realism*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Williams, Robert, 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany, SUNY Press.

———, 1998. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley, University of California Press.

------, 2003a. 'Forme mancati di interosoggettività nella concezionen hegeliana della conscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*. In: Luigi Ruggiu e Italo Testa, eds, *Hegel Contemporaneo. La ricenzione americana di Hegela confronto con lat tradizionne europea* (Istituto Italiano per gli Studie Filosofici, Napoli; Edizzioni Angela Guerini e Associate SpA, Milano), 563–586.

------, 2003b. 'The Concept of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*'. In: A. Denker & M. Vater, eds., *Hegel's Phenomenlogy of Spirit* (Amherst, NY, Humanity Books), 59–92.

Wright, Crispin, 1986. 'Does *Philosophical Investigations* I.258–60 Suggest a Cogent Argument against Private Language?' In P. Pettit & J. McDowell, eds., *Subject, Thought, and Context*. Oxford, Clarendon Press, 209–66.

Wylie, Alison, 2003. 'Why Standpoint Matters'. In: Robert Figueroa & Sandra Harding, eds., *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, (New York, Routledge), 26–48.

Zöller, Gunter, 1998. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge, Cambridge University Press.

Şiddet Olarak İktidar? Hegel ve Ötesi

Önay Sözer

I

Andre Gide'in Vatikan'ın Zindanları romanının bir kahramanı dünya ve Tanrı bağlamında şunu söyler: " Eğer devlet olsaydım kendimi hapse atardım". Bu özdeyişsel tümce, Andre Gide'in acte gratuit (nedensiz eylem) kuramını kendine çıkış noktası olarak alan anarşistik devlet eleştirisini dile getiriyor. Fakat, tümce aynı zamanda bu kuramla içerden ilgili olarak iktidar ve şiddet arasındaki ilişkiyi de birdenbire ortaya çıkarmaktadır: Genel anlamında bir iktidar olacaksa, devletin iktidarı "total" olmalıdır (eğer devletin üzerinde iktidarını kullanamayacağı tek bir alan varsa, bu durum onun iktidarı ile çelişir), fakat tutarlı olmak için aynı zamanda iktidarı, başkalarına karşı kullandığı aynı araçlarla kendisine uygulamalıdır. Bu araçlar (alışılmış ve tarihsel olarak bize gelmiş biçimiyle) şiddetten başka bir şey olamayacağına göre, devlet bu durumda şiddeti kendisine karşı kullanacak ve her şeyden önce kendisini hapse atacaktır. Bu aykırı sonuç bugün devlet dediğimiz şeyi karikatürleştirir gibi görünüyor (çünkü devletin şiddete eğilimini abartılı bir biçimde sunuyor), fakat aynı sonuç bir eleştiri olarak ciddiye alınmayı beklemektedir: bu eleştiri iktidarın belli bir oranda dizginlenemez bir şiddeti açığa çıkardığı ve bu şiddetin de devletin ussal amaçlarıyla bağdaşmadığıdır. Hemen belirtelim ki bu sonuç (özellikle ikinci bölümüyle) iktidarı tanrısal usla –ona karşı herhangi bir şiddet uygulamasını olanaksız kılacak biçimde- özdeşleştiren Hegel'in felsefesine bütünüyle ters düşmektedir.

Andre Gide'in romanında devlet Tanrının yaratıcı gücünün bir örneğidir. Büyük bir kesinlikle devletin kendine şiddet uygulaması onun iktidarını gösterir. "Que tout ce qui peut être soit" ("Olabilecek her şey olmalıdır") der Lafcadio; yaradılış açısından Tanrı (ya da devlet) kendi kendisi için bir örnektir. Hegel ise tanrısal yaratmayı ters yönde anlar: Tanrının kendisini bir örnek olamaz, o bize yalnızca örnekler verebilir: "Bu durumun en yüce örneğini Tanrının doğası verir, aslında o örnek değil, kendisi için başka her şeyin örnek sayıldığı genelin, doğrunun kendisidir. (Beispiel [örnek] ile Bei-her-spielen [boş vakitte oynanan oyun] arasında sözcük oyunu – çn)"[1].

Tanrının zihni ile özdeşleştirilen İyi aynı zamanda, şiddetin karşısında yalnızca "bir ideal" olarak kalamayan mutlak iktidardır. Hegel şöyle yazar: "Tanrı söyler; ne derse kendini söyler, kendini söyleme, kendini bildirme (sich vernehmlich zu machen) onun gücüdür."[2] Tanrının doğruluğu dediğimiz şey, Tanrının zihninde olanın betimlenmesinden başka bir şey değildir, bu betimlemeyi yapmak için de ondaki usun sesine kulak kabartmamız gerekir. Fakat Tanrının zihni ile aklının bu iç birliğinden sapan bir şiddet söz konusu olur ise ne olacaktır? O zaman insanlık tarihi, yalnızca Tanrının zihnindekinin usa uygun bir betimlemesi olmayacak, fakat bundan başka bir şey olacak değil midir? Kendisi için şiddetin daha çok "olumsuz" bir örnek oluşturacağı başka bir şey? Ne olursa olsun tarihte (olumlu veya olumsuz) örnek vardır ve iktidar-şiddet kavramı çifti ile ilerde "örnekleme" diyeceğim şey arasında bir ilişki söz konusudur.

Şiddetin iktidar için bir örnek oluşturup oluşturmadığı tarzındaki can alıcı soruya burada bir yanıt vermeye çalışacağım. Fakat bu soruyu yanıtlamak için, her şeyden önce bir "örnek" ya da "bir şey için örnek olma"nın ne anlama geldiğinin (ve Hegel'in bunun anlamını tam olarak anlamış ve değerlendirmiş olup olmadığını) ve ikinci olarak insanlık tarihinde örneklerin rolünün ne olduğunu bilme gereksinimindeyiz.

II

Almancada örnek anlamına gelen "Beispiel" sözcüğünü şimdilik bir yana bırakacağız. Örneğe karşılık olan İng. "example", Fr. "exemple", İt. "esempio" sözcüklerin hepsi Latince exemplum' dan gelmektedir. Bu sözcük de bağlama göre "benzer bir şey", "kopya", "tarz", ya da "kılık", "numune", (ahlaksal anlamında) "model" ve aynı zamanda "betimleyen ya da açıklayan şey", "kanıt" anlamlarına gelebilir. İlk anlamı "dışarıya almak" ya da "götürmek" olan eximo fiilinden türemiştir. Buna uygun olarak exemplum "aynı çeşitten olan belli sayıdaki şeyler arasından seçilmiş" anlamına gelir. Bu ilk anlamı yanında eximo'nun

"ertelemek" ve "serbest bırakmak" anlamları da vardır. Ne olursa olsun bu sözcüğün çok anlamlığında bize örnek kavramının çözümlenmesinde (fakat bu bir çözümleme olduğu kadar bir bireşim de olacaktır) yardımcı olabilecek bazı ipuçları görmekteyim.

İlk olarak örnek, aynı çeşit ya da türden olan şeyler arasından alınan, seçilen tekil bir şeydir; fakat onlardan alınmış olmasına karşın yine de onlarla belirli bir ilişki içindedir. Hangi ölçüte göre seçilmiştir ve seçilmeyen ötekilerle olan ilişkisi nedir? Bir örnek olarak tekil şeyin aynı türün öteki üyelerini (ya da daha doğru olarak onların niteliklerini) en iyi bir biçimde temsil eden bazı niteliklerine sahip olması gerekir.[3] Bu anlamda örnek bir bütün ya da sınıf oluşturan şeyler için bir numunedir. Örnek ayrıca bağlamına göre izlenecek bir model oluşturabilir ("örnek" sözcüğünün sıfat olara kullanılışının da gösterdiği gibi). Numune ve model aynı ilişki doğrultusu üzerinde ters iki yön gibidir: numune bizi ayrım gözetmeksizin kendisinden çekip alındığı grubun üyelerine gönderirken, model söz konusu olduğunda o grubun üyeleri kendilerinden çekip alınan bireye ideal bir örneğe göndermede bulunurlar. Bu açıklamanın da gösterdiği gibi, örnek olma değerini edinen tekil şey yalnızca benzer şeylerin grubundan çekip alınmamıştır, fakat bunun bir sonucu ve devamı olarak, o grupla altlama ilişkisinden (bireyin türün ve türün de cinsin altına konulması) bütünüyle ayrı olan (onun dışına çıkan) bir ilişki geliştirir. Bir birey olarak, örneğin kurduğu mantıksal ilişki ("mantıksal"ı geniş bir anlamda kullanıyorum) onun türü ile kurulan bir ilişki değildir, fakat bir tür olduğunu varsaydığımız aynı grubun öbür bireyleri ile olan bir ilişkidir. Onlar için, onlardan bağımsız bir numune ve modeldir aynı zamanda. Örneğin kurduğu ilişki yatay bir ilişkidir, dolayısıyla da düşey olan altlamanın seçici ilişkisinden de bağımsızdır ve daha başka bir seçiciliği gerektirir.

İkinci olarak, bir örnek bir sınıf oluşturan şeyler için bir numune olmanın da ötesinde genel doğrunun, tümelin bir defalık hali olarak onun betimidir. Özel bir durum, bir birey, benzer durumların grubundan çekilip alınır, fakat bu çekilip alınma onu tümelle doğrudan doğruya bir ilişkiye sokmak içindir. Örneklemenin anlamı budur. Şimdilik tümeli cinsle özdeşleştirecek olursak, bireysel bir şeyin türün üzerinden atlayarak onu cins ile doğrudan doğruya ilişkilendirmek için bir örnek olarak seçildiğini söyleyebiliriz. Örnek tümelin genel doğruluğuna bir kanıttır ve ona açıklık getirir, bu açıdan örneğin tümelle olan ilişkisi intentional (yönelimsel) bir ilişkidir. Verilen örnek tümelin, yani özün içeriğini açık kılmaya yönelir, fakat yine de özel bir biçimde. Her ne kadar bir örnek verme ediminin anlam intentionu genel içeriğe ya da öze (ilkin belirsiz ya da karanlık bir biçimde denilen ya da kastedilen şeyi açıklamaya) yönelirse de, buradaki belirsizliğin içinin doldurulması ya da doğrulanması kendi uygun yerinde, yani tümelde gerçekleşmez. Bir örnek verme ediminin anlam intentionu kendi intentional doğrulamasını daha çok –deyim yerindeyse- bir örnek olarak alınan tikel şeyin bize sunduğu resim ya da ana çizgiler üzerinde gerçekleştirir. Charles S. Pierce'ün ("tip"in "örnek"te –"token"- vücutlaşması), Edmund Husserl'in (örneklerle gerçekleştirilen eidetik çeşitleme), Nelson Goodman'in (örneklemede nominalist bir yaklaşımla bireyin rolünün vurgulanması) de dikkatini çeken nokta budur. Bu noktayı ayrıntıları ile ele almak benim buradaki amacımı aşıyor. Burada yapacağım tek gözlem şudur: Bir konu için örnek verdiğimizde, genel anlam intentionu kendi belirlenmesini örneğin tekil anlamına bırakır, ona doğru kaydırır. Intentionalitenin bu yerinden edilmesi, iki şeyin üst üste gelmesinden oluşan intentional bir nesneye yol açar, yani bireysel olan kendi özsel ana çizgisine göre tümel olarak göz önünde bulundurulur, işte bu da örnek dediğimiz şeydir. Bu kaydırmaca –zaman açısından bakıldıkta – altlama mantıksal ediminin bir geciktirilmesi ya da ertelenmesi anlamına gelir. Kant, örnekleri yargı gücünün "yürüteci" ("der Gängel- Wagen der Urteilsrkaft")[4] diye adlandırdığında, bu mecazla onların yararlılığının da ötesinde ortaya çıkan bu yönlerini kastetmiştir. Örnekler ön plana çıktığında, örneklerin (sağduyu için) her türlü us yürütme karşısında belli bir öncellik kazandığını biliriz, böylece yukarıda adı geçen kaydırma olayının farkındayızdır.

Üçüncü olarak, örnekleme yalnızca altlamayı yerinden etmez, fakat aynı zamanda onun yerine geçer. Bir numune tümelin içine aldığı şeyleri geçici olarak gölgede bırakırken genel doğrunun böyle örnek yoluyla betimi tam da tümelin özüne dokunur. Altlamadan serbest kalan örneklerin oyunu böylece özü betimleme özgürlüğü ile tamamlanır. Altlama mantığının yerine geçen şey, aslında örnek yaratmak için başvurduğumuz çağrışımların serbest oyunudur. Örnek iyi seçilerek verilmişse, o özü yakalar ve özün üzerinde yaratıcı bir biçimde düşünme fırsatı verir. Ama bu seçim yerinde değilse, örnekler tümelin cilveli, gevşek ve zayıf bir tasarımını vermekten öteye geçemezler ve altlama mantığının otoritesi

karşısında tikele yaptıkları göndermede güçsüz kalırlar.

III

Örneğin yukarıda açıklamaya çalıştığımız üç belirlenimin (ya da üç anlamın) karşısında Hegel'in tavrı ne olabilir? Bu soruya bir yanıt denemesine Tinin Fenomenolojisi ile başlayacağım, çünkü bu yapıtın "Duyu Deneyimi Düzeyinde Kesinlik –"Bu" ve "Anlam" başlıklı birinci bölümde Hegel'in örnek konusunu ele alışı son derece tipiktir ve örneklerle ilgili benzer sorunları Tarihte Akıl ve Mantık Bilimi'nde ele alışını belirlemektedir.

Tinin Fenomenolojisi'nin ilk bölümü insan bilgisinin içi asla boş olmayan –adı üstünde- duyu izlenimleri ile başladığını anlatmaktadır. Salt anlatımında bireyler olmadığı için, bireyler ("bu" ve "şu", "gün" ve "gece") kullanıldıkları anda aydınlığa kavuşturamadıkları belli bir tümellik içerdikleri için, diyalektik sürece boyun eğmelidirler. Bu sürecin sonu (tümellik) zaten başındadır (duyu kesinliği).[5]

"Bu" ya da "şu" sözcüklerinin anlamlarının salt olmasını engelleyen şey, bunların örnekleri göstermesidir. Duyusal şeyler kendi kendilerinin örnekleridir, bu nedenle de bütünüyle de bireysel şeyler değildirler. Örneklerle gerçek bir devinim başlar: bu devinim de onların bütünleyici gücünden gelir. Duyu kesinliği için verilen örnekler ("şimdi gecedir", "şimdi öğledir" vb.) tekil olgu ile ilgili intentional anlamı, buradaki "deme"yi tümel bir önerme yoluyla dolayım içine sokarlar; örnekler tümel anlamın dolayımıdır. Bu noktada yukarıda örnek kavramı ile ilgili saptadığımız üç belirlenimi devreye sokarak aşağıdaki gözlemleri yapabiliriz. İlk olarak bu örnekler, ilk bakışta Hegel'e göre de numune olarak ele alınabilirler, duyusal şeyler bu anlamda kendi kendilerinin örnekleridir; duyu deneyiminin kesinliği "kendisi için örnek"tir. İkinci olarak Hegel örnekler yoluyla tümelin tekil olgulara kaydığını varsaymaktadır çünkü ona göre biz bireysel şeyleri söylemek isterken bile yalnızca tümeli dile getiriyoruzdur. Fakat bu kaymayı başka türlü, yani diyalektik olarak açıklamaktadır, bunun da anlamı bireyin tümele doğru kaydırılmasıdır, kayma bireyin yükselmesi anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak, Hegel bir yandan bizim örneklerin özgür oyunu dediğimiz şeyi (Beiherspielen neolojizmi altında) tanımakta ve tam olarak betimlemektedir. Beri yandan da bu oyunu diyalektik altlamanın sıra düzenine kurban etmektedir, çünkü bu oyun ona göre tümelin kendini bireyle dolayımlamasını içermektedir. Bu dolayım duyusal şeyin kendisi için bir örnek yani bir numune olarak görülmesinde de oradaydı, bundan sonra her örneğin kendisi de başka örnekler için bir dolayım oluşturacaktır. Genel olarak bakıldıkta Hegel'de örnekler hiçbir zaman diyalektik sürecin yerini alamazlar ya da ona alternatif oluşturamazlar: tam tersine Aristoteles'ten gelen fakat aynı zamanda diyalektik mantığın taşıyıcı sütunlarından biri olan altlama mantığının kuralına boyun eğip ona itaat ederler.

Şimdi Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde örneklere tanıdığı role –ana çizgileri ile- Tarih Felsefesi'nde de sadık kaldığını göstermeye çalışacağım. Bu da Hegel'in tarihinin, aklın bize kendi iktidarını kanıtlamak için gösterdiği örneklerle dolu olduğu tezi ile ilgilidir.

IV

Usun dünya tarihinin yasası olduğunu iddia eden tüm Hegelci sav aslında her şeyden önce bu yasanın kuvveti için tarihte örnekler (ya da gerçekleşmesinin araçları) olduğundan başka bir şey söylememektedir.

Bu biçimiyle bu sav bir sav bir varsayımı içerir. Tarihte "İyi"nin gerçekleşmesi en yüksek tinsel öge-aşama olarak kahramanları ve onların eylemlerini gereksediği ölçüde, bu eylemlerin örnek alınacak belirlenimi kabul edilir, fakat aynı zamanda bu belirlenim Hegel tarafından spekülatif mantığın becerisi ile yeniden yorumlanır: bu eylemlerin bir kanıt ya da açıklık getirmelerindeki dolayımlayıcı gücü onların özgür oyun gibi olan yönüne meydan okur.

Tarihte kahramanlar eylemleri ile usun gücünü örneklendirirler. Fakat konu şiddete gelince ne oluyor? Hegel'e göre tarihteki iktidar ile şiddetin dağılımı öyle bir biçimde gerçekleşir ki bununla dünya tarihinin o büyük adamları kendi özgür seçimleri ile ulusun kendi yaşamında daha genel bir tin biçimine varmasındaki zorunluluğu temsil etmeye başlarlar, bu da tinsel yaşamda tümelin daha önceki bir aşamadan daha sonraki ve daha yüksek bir aşamaya geçişi demektir. Eğer bu temsili başarabilirlerse o zaman gelişmenin

gücü onların yanındadır. Fakat aynı zamanda bu gelişmenin zorunluluğu eski dünyaya acı verir. Alın yazısı kahramanların kendilerine bile belli bir şiddet uygular. Hiç kuşkusuz iktidar gelecekteki tümelliğe ve bunun bir sonucu olarak usa aittir; buna karşıt olarak şiddet bireysel durumu ilgilendirir. Hegel iktidar ile şiddetin ilişkisine iki örnek veriyor: ilk örnek kişisel öç nedeniyle bir başkasının evini ateşe verip istemeden büyük bir yangına neden olan, böylece ceza hukukunu ihlal eden bir adamın örneğidir. İkinci örnek Sezarla ilgilidir: onun Roma eyaletleri üzerindeki şiddet kullanarak kurduğu egemenlik bütün Roma İmparatorluğunu ele geçirip mutlak bir iktidara sahip olmasına yol açmıştır.[6] Kendi şiddetleri ve sonunda kendilerine olan şiddetleriyle bu insanlar yalnızca kaderin elindeki oyuncaklar ya da araçlar olarak görülebilirdi, fakat Hegel araçlar ve kaderle ilgili bu savı yeniden tanımlayarak dünya-tarihinin bireylerini "tözsel tinin organları" olarak görür.[7] Daha ilerde böyle bir bireyin aynı zamanda kendisi için bir erek olduğu, yani kendi eylemleriyle usun bilinen ereğine katkıda bulunduğunu ve dünyada İyi'yi (moral, etik, din) gerçekleştirmeye çalıştığını kabul eder. Bu yoldan birey kendini zorunlulukla şansın şiddet dolu ilişkisinin üzerinde bir yere yükseltir.[8] Tekil bir varlık olarak birey tanrısal plana katılabildiği ve katılması gerektiği ölçüde onun böylece yüksek örnek bir değer kazandığını da söyleyebiliriz. Hegel iki noktada tarihsel eylemlerin örneklendirici belirlenimini göz önünde bulundurmaktadır. İlkin bireylerin geliştirdiği tutkular felsefede ne ruhbilimsel olarak ne de bilinen insani özellikleri olarak değil, fakat daha çok tarihsel yaşamda daha tümel ve genel bir düzey temsil eden eylemelerin niçinleri ve etmenleri olarak ele alınmaktadır. Bu niçin ve etmenler kendi iç bağlamlarına göre gerçek anlamındaki eylemlere açıklık kazandırmak için bir öykü anlatırlar.[9] Bu öykü adı geçen özelliklerin, eylemlerin genel belirlenimlerini temsil etmeleri koşulu altında değişik biçimlerde anlatılabileceklerdir. İkinci olarak ise dünya tarihinin bireyleri birbirlerinin yerine geçebilirler, çünkü örneğin Sezar orada olmasaydı başka bir lider onun işlevini üzerinde alacak ve gerçekleştirecekti. Kısacası Hegel'de şiddet, ilkece gücü ve iktidarı örneklendirir, onlar için verilmiş birer örnek gibidir; özgürlük ise şiddetin zorunlulukla olan yazgısal ilişkisini örneklendirir.

V

Fakat Hegel, iktidar ile şiddet arasındaki ilişkilerin özgün, örneklendirici doğasını yanlış yargılamakta ve çarpıtmaktadır, hem de doğru bir yoruma en yakın olduğu yerlerde. Yukarıda belirttik: bireyler tümel için örnek olarak verilirse burada bireylerin tümel karşısında belli bir önceliği söz konusu olur. Hegel bu saptamanın sağlıklı anlamını çarpıtmaktadır, çünkü örneklerin var olmaları için par excellence bir tümeli gereksediklerini düşünür. Oysa örnekler oldukları gibi kalırlar, yani kendi aralarında serbest bir oyun içindedirler. Hegel şunu söylemek ister: iktidar ve güç vardır, onun için de şiddet patlak verir. Peki ya şiddet iktidarı kayırıyor, onu bilinmeyen bir geleceğe doğru erteliyor ve geciktiriyorsa ne olacak?

Hegel'in ünlü kavramı "usun hilesi"nin bu noktayla ilgili konumu ilginçtir. Hegel şöyle yazar: "Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına "usun hilesi" denilebilir, böylece usun kendisini kendisi aracılığıyla ortaya koyduğu şey yiter, zarar görür. Çünkü görünüşlerin bir yanı olumsuz, öbür yanı olumludur: bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir."[10]

"Usun hilesi" kavramında bir bütün meydana getiren üç öğe vardır. İlkin, birey kendi amacı yolunda, yani tutkusunun kendisinde yarattığı özel ilgi yolunda gider. İkinci olarak ve aynı zamanda bilmeden usun ya da tanrının amacına hizmet eder. Bu usun hilesinin can alıcı noktasıdır: birey kendi ilgisinin ötesinde yatan bu amaca onu kendi ilgisi sanarak hizmet eder.

Üçüncü olarak, bireyin eylemi bir yanıyla olumlu bir yanıyla olumsuzdur (birey kendi eylemlerinin bir sonucu olarak yok olup gider). Fakat usun hilesi bu eylemin yalnızca olumlu yanıyla değil, olumsuz yanıyla da usun hizmetinde olduğunu söylemektedir. Bu hizmet bireyin işlevinin sona erip yok olmasıyla, ancak o zaman tamamlanır. Böylece o, tarihin önceki aşamasını bitirir ya da sona erdirir ve bu sonla birlikte o da biter. Bu yoldan şiddet ve bireyin kendine uyguladığı şiddet, usun gücü için bir örnek oluşturur. Bir örnektir, çünkü tümel çatışmanın arka planında dokunulmadan kalır ve aynı zamanda kendisi bu çatışmanın özel olanın yok olup gitmesinin bir sonucudur. Hem dokunulmadan kalma hem de çatışmanın bir sonucu olma biçimindeki bu iki yön bize örnek verme intentional ediminin

içinde bulunduğu yerinden durumunu hatırlatmaktadır; burada da tümel özele kaydırılmış ve bu yoldan onun gerçekleştirilmesi (intentional edimin içinin doldurulması, yani belirlenmesi) geciktirilmiş ya da ertelenmiştir. Ancak bu yerinden olma ya da kayma nedeniyle bireylerin özel tutkuları hem olumlu hem de olumsuz yanlarıyla tümel için bir örnek olma geçerliliğini kazanırlar.

Fakat Hegel'e göre göz önünde bulundurulan birey yalnızca bir örnek değil, aynı zamanda bir araç, bir dolayımdır. Dolayım ise diyalektikte ancak olumsuzlama bağlamında anlam kazanır. Bu olumsuzlanmanın açıklaması ise altlamanın diyalektik mantığına aittir. Tümel ile özel arasındaki diyalektik, bir yandan "altlama" ögesini, öbür yandan da "olumsuzlanma" ögesini içerir; ancak bu iki öge-aşama sayesinde tümel kendini özelde gerçekleştirir. Tam da kendi temelini bu olumsuzlanmada bulan spekülatif mantık açısından Tarihte Akıl'da araçlarla tarihin akışına egemen olan ereklerin ve dolayısıyla idenin ilişkisi önemli bir sorun oluşturmaktadır. Bu erekler ve ide gerçekten de bireylerin kendileri için koydukları amaçların üstünde midir? Birey kendi için bir erek değil midir? Buradaki sorun Mantık Bilimi'nde doğrudan doğruya ve daha kökten bir şekilde halledilmiştir. Çünkü araçlar burada "dışsal yararlılığın sonlu ereklerinden daha yüksek" bir yere konulmuştur: "doğrudan doğruya olan zevk alır geçer ve unutulurken alet korunarak kalır."[11] Bu noktada şiddet ve kendinin- bilincinin uyguladığı şiddet usun hilesi kavramı ile haklı çıkarılır: "erek nesne ile dolaylı bir ilişkinin içine girerek onunla kendisi arasına başka bir nesneyi sokarsa [einschiebt], bu usun hilesi olarak görülebilir."[12] Böylece usun emrindeki araçların sıradan araçlar olmadığı, ötesinde onların üstünlüğü vurgulanarak araya giren nesne kavramı ile erekler için somut bir bağlamın olanağı düşünülmüş olur. Burada araya girme kavramı bence yukarıda anılan, tümelin tarihteki çatışmaların dışında kalası, fakat aynı zamanda onun bir sonucu olması tarzındaki ikili yönün karşıtlığını bir ölçüde hafifleterek açıklamaktadır: tümel bir erek olarak ertelenmiştir, fakat onun bıraktığı boşluk yine de araya giren bir şeyle doldurulmuştur ve bu dolduran şeyin kendisi idenin kendi kendini geliştirmesinde önemli bir eklem yeri oluşturmaktadır.

VI

Bir sonuca varma yolunda, şiddetin iktidarın yerini alması olgusuna, Hegel'in de reddetmediği bu olguya yeniden bakalım. Yukarıda örnek kavramı ile ilgili olarak başlıca ele aldığım noktalardan, bizim için şöyle bir vazgeçilmez tablo ortaya çıkmaktadır: tarihteki amaç ve ereğin tekliği karşısında ona hizmet eden hatta birbirinin yerini alabilen birçok birey söz konusu olduğuna göre, tek bir örnek yoktur, örnekler, bir konuyu desteklemek veya karşı çıkmak için verilen örnekler çoğulluk gösterirler, böylece örnek vermek serbest bir çağrışım oyununu gerektirir. Ancak bu oyun asla mantıkdışı değildir, her örnek (eğer o örnek, örnek olma gücüne sahipse) özle, genelle, kavramla –altlama mantığının sıralama kuralları ötesinde- doğrudan doğruya bir ilişki içinde bulunur. Şimdi bu açıdan soruyu soralım: şiddet iktidar için bir örnek oluşturmakta mıdır? Günümüzdeki şiddet olaylarının başını çeken terörizm edimlerinin her biri bizde geçmişteki böyle başka edimlerin anısını canlandırdığı gibi gelecekte de benzer edimler olacağı yolunda karanlık kuşku ve beklentilere yol açmaktadır. Ama kuşkusuz salt bu nedenle bu şiddet örneklerinin arka planındaki bu iktidarı ya da kutsal bir gücü temsil ettikleri iddia edilemez. Burada da bireyler saldırganların yöneldikleri kişiler olarak ya da saldırganların o doğrudan doğruya kendileri olarak yok oluyorlar. Fakat bütün bu tek olaylar birer örnek olarak tümel ya da erek dediğimiz şeyle doğrudan doğruya bir ilişki içinde bulunmamaktadırlar. Çünkü teknolojinin desteğindeki topyekun bir şiddet olarak iyi/kötü ayrımını yapmayarak bireyi ortadan sildiği ölçüde bireyselin tümelle herhangi bir ilişkisi söz konusu değildir. Terörist saldırı şok etkisi yapar ve belli bir zaman ve mekan noktasındaki bütün insanları yok ya da en azından tehdit eder.

Şiddetin iktidar için bir model oluşturamaması, onu örneklendirememesi durumu yalnızca terörizm olayında değil, fakat aynı zamanda "nazi davranışı" dediğimiz olayda da görülebilir. Melanie Klein'ın tanımına göre bu davranış bir "bozma ya da daha çok ters çevirme"de ortaya çıkar: "burada saldırgan ve saldırı, sevilen ve hayran olunan nesneler haline gelmiştir ve saldırılan nesneler kötü olmuştur ve bu nedenle yok edilmelidirler."[13] Buradaki ters çevirmenin getirdiği karmaşıklık şiddetin örnekleme konusundaki çokanlamlı yapısı ile açıklanabilir: tam da saldırılan nesneler aşk ve saygı duyulacak nesneler için uygun örnekler olabilirdi ama bu durum onların sevgi değer nitelikleri nedeniyle "aşk" başlığı altında toplanabilmelerinden ve böylece özdeşleşebilmelerinden çok, bu konu için verilecek bir dolu örnek

olmasından ve bu örneklerin sonsuz çeşitliliğinden ileri gelir, burada birçok etik, estetik, dinsel, mistik ve başka niçinler işin içine karışır. Eğer nazi davranışı sevilebilen nesnelerin örnek olma belirlenimi tersine çevirebiliyorsa o, bunu örneklerin serbest oyununu durdurarak ve başka örnekleri yasaklayıp iyinin bir "yansıtmacı özdeşleştirmesini" (projective identification) –bir sürü başka nesneyi onun karşısına koyarak- gerçekleştirmesi koşuluyla yapılabilir. Böylece iyi olan yalnızca saldırı ve saldırgandır. Örneklerin tabanını oluşturan tekil bağımsız varlıklar böylece kaybolmuştur; sonuç iyi nesnelerin kötü nesnelerle karıştırılmasıdır. Bu, Hegel'in tarih felsefesi ile açıklanabilir bir davranış değildir. Çünkü Hegel İyi'yi şiddetin üstüne yükseltmekte ve tarihi aynı zamanda bir "mezbaha" gibi görerek bundan sonuçlar çıkarmakla yetinmektedir. Fakat Hegel en azından bir noktada haklıdır: şiddet kendinin- bilincinin tarihe takılıp dolanmasıdır. Ne olursa olsun Hegel bu şiddeti us adına, tanrısal bir İyi adına, çoktan hazırlanmış bütün kötülüklerin üstüne çıkmış tanrısal bir plan adına bir alet olarak kullanmayı denemiştir. Hegel'den beri edindiğimiz tarihsel deneyim tanrısal ustan daha başka bir şeyi gereksediğimiz konusunda bizi uyarmaktadır. Usun tarihteki topyekun güçleri yerine genel olarak ayrımlaşmış bir ustan belki de çok daha fazla memnun kalabilirdik. Böyle bir us tarihsel dünya ile kendinin-bilinci, özelle tümel arasında gidip gelecek (böylece her türlü altlama ediminden önce gelecek) ve sonuçta olaylara yukarıdan bakmak yerine onların arasında yer alacaktı. Bu aradaki us aranın usu olarak İyi'yi en son varılması gereken bir erek olarak değil (kuramla eylemin mutlak bir birliği olarak değil) fakat bizi kendisine yönlendirilen bir tarz ve yol olarak görecekti: İyi bir "ne" olmayacaktı, fakat özsel bir "nasıl" olacaktı. "Nasıl?" sorusuna verdiğimiz yanıt genellikle bir örnek olma değerindedir. Ara bu nedenle örneklerin alanıdır, örnekler ise altlamanın dikeyliğine karşı yatay olarak gerçekleşen serbest oyunlarla iş görebilirler ve bu yoldan bizim İyi'ye doğru dümen tutmamızı sağlayabilirler. Örnek ne duyusal olarak var olan bireydir, ne de ontolojik bir özdür, fakat aradaki bir şeydir. Örnek vermek demek bir şeyi genelle özel arasına sokmak demektir: bu araya girme genelin özele kaymasını sağlar ve onu arada yorumlar (bu kaymanın örnekleme intentional ediminin ayrılmaz bir parçası olduğunu gördük). Bu da sözünü ettiğimiz usun hilesinin araya girmelerinden büsbütün uzak bir şey değildir, fakat burada vurgu Hegelci bir son erek üzerinde değil "ara" üzerindedir.

VII

Kuşkusuz bu düşünce, bizim bugünkü şiddet fetişizmimiz ve yine bu fetişizmin getirdiği, şiddet olayları karşısındaki kayıtsızlığımız önünde yalnızca ayrım getiren bir mitos olarak kalmaktadır. Şiddet fetişizmi çağdaş teknolojinin dünya ile bizim aramızda gittikçe artan bir şiddetle aracılık eden alet ve aygıtları ile ilgili fetişizmimizin bir parçası olarak karşımıza çıkıyor. Kayıtsızlık ise aynı zamanda doğa ve tarih karşısında kayıtsızlık ve hatta sorumsuzluk anlamına geliyor. Bizi bu durumdan ancak "mitos" dediğimiz şey kurtarabilir.

Dipnotlar

1 G.W.F.Hegel: Tarihte Akıl (çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 203 (İkinci basım), s. 63.

2 A.g.y., s. 82.

3 Örneklerin kültür ve iletişim konularıyla ilişkisi için bkz. Ö. Sözer: Felsefenin ABC'si, Kabalcı, İstanbul 1995, s. 102-108

4 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, Hamburg 1956, B 173.

5 G.W.F Hegel: Phänomenologie des Geistes. (yay. Hz. W. Bonspien ver H. Heede). Felix Meiner. GW 9. Hamburg 1980. s. 64.

6 G.W.F.Hegel: Tarihte Akıl .... S. 92.

7 A.g.y., s. 102.

8 A.g.y., s. 109.

9 A.g.y., s. 107, 93.

10 A.g.y., s. 108.

11 G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. (2. Cilt) Der Subjektive Logik. (yay. Hz. F. Hogemann- Jeschke Felix Meiner, Düsseldorf 1981, GW 12. s. 166.

12 A.g.y., s. 166.

13 M. Klein: "Some Psychological Considerations: A Comment 1942". Envy and Gratitude and Other Works 1946- 1963, WMK, Cilt 3, Londra 1

Hegel'de Nicelik

Ahmet Sosyal

1. Diyalektik

Hegel'in Mantık Bilim'inin Giriş'inde, düşüncesinin ağırlık merkezlerinden birkaçı güçlü bir biçimde vurgulanmaktadır. Konumuza doğru yaklaşımı sağlamak için ilk önce bunları anımsatmalıyız. Kaldı ki, bu Giriş'teki kimi değinmeler, konumuza dolaysız olarak göndermektedir. (Biz burada, yapıtın Birinci Kitabının – Varlık başlıklı – ancak 1966'da yeniden basılan, 1812 tarihli ilk baskısının metnini ve sayfa numaralarını esas alıyoruz.)

Hegel'in bu metinde fark (ya da çoğul olarak: farklar) ile Şey arasında kurduğu ilişki temel bir öneme sahiptir: "Ama bundan başka, tutarlığın zorunluğunun ve Şeyin kendisinin sunumuna ve kavramın kendi belirleme devinimine giren farkların içkin belirişinin var olması [vorhanden: verilmiş anlamında var olması] gerekir." (s. 22) Hegel'e göre, kavram kendi kendini öne doğru devindirir. Bu öne doğru devinmenin aracı, negatif'tir. Bu negatif'i kavram, içinde taşımaktadır. Hegel'e göre, "bu, hakikaten diyalektik olanı oluşturmaktadır" (s. 22). Artık, diyalektik, mantığın ayrı bir bölümü olmayıp, "bambaşka bir konuma sahip olmaktadır". Hegel, devam eder: "Alışılmış olduğuna göre, diyalektik, dışsal ve olumsuz bir etkinlik (ein Tun) olarak görülmekteydi – Şeyin kendisine ait olmayan ve temeli basit boşunalık olan (...)" (s. 23) Oysa Hegel, açıkça, bu geleneksel bakışı tersine çevirmektedir: diyalektik, şeyin kendisine ait bir etkinliktir.

Hegel'in temel felsefî yaklaşımını bir taslak biçiminde ortaya koymak istersek, söz konusu metinden yola çıkarak şöyle bir kurgu gerçekleştirebiliriz: "Önce", farkların "sezgisi" gelmektedir. Bu sezgide "fark", "Şey"in dışındaki bir olgu değildir. "Şey"in sezgisiyle örtüşen bir sezgidir. Öyleyse "Şey", öyleyse "var olan", "fark" olarak sezilmektedir. Öyleyse, yine, düşüncenin çalışması onu (Şeyi, var olanı) fark olarak ele alacaktır. Böylece, Hegel'in ilk alıntıladığımız formülasyonuna dönersek, şunu öne sürebiliriz: Şey düşünsel olarak ele alındığında (onun sunumu yapıldığında), demin değindiğimiz örtüşmeden dolayı (Şeyin sezgisiyle farkın sezgisinin örtüşmesi), bu ele alış farkların "içkin belirişini" "bulacaktır"; ama, ve bu nokta çok önemli, düşünsel devinim, farkların "içkin belirişini" – diyalektiği kendinde bir öznitelik olarak içerdiği anlamda – her zaman önceden kendinde "bulmuş" olarak "bulacaktır", öyleyse bir bakıma "yeniden bulacaktır". Şeyin düşünsel ele alınışı, kavramın devinimidir. Yukarıda gördüğümüz gibi, kavramı, içinde taşıdığı, barındırdığı, sahip olduğu negatif devindirmektedir. Aslında negatif, Şey ile farkların örtüşen sezgisinin temelini oluşturmaktadır. Başka türlü söylersek: düşünceye ait olan negatif, Şey ile farkların örtüşen sezgisinin koşulu, dolayısıyla kaynağıdır (böylelikle, burada, sezgisel, koşul olmayıp, koşulu olandır; bu anlamda, onun önceliği göreceli, hatta görünüşte bir önceliktir; koşulu ise geleneksel olarak onun "üstünde" konumlandırılan bir katmandır: düşünsel; bu da paradoksal bir durumdur). Düşünceye ait negatif, demin gördük, "hakikaten diyalektik olanı oluşturmaktadır". Bu sözü, bu koşulsal ve kaynaksal anlamda anlamak gerekir. Şey ile farkların örtüşen sezgisinin, dolayısıyla bu sezgiye bağlanan, diyalektik bakış açısını ekseni durumuna getiren düşünsel ele alışın kaynağı, düşünsel devinimin yapısal özniteliği olan diyalektiktir yine (bu anlamda: "hakikaten diyalektik olan"). Böylece, Şey ile farkların örtüşen sezgisine, böyle bir kaynağı da bitiştirmek gerekir: negatif'e sahip anlamda düşünceyi. Yine böylece, Şey, farklar ile düşünce, ortak bir yapısal özelliğe sahip görünüyor: bu ortak özellik, diyalektik'tir. Bu, Hegel düşüncesinin belli bir döngüsel niteliğine de işaret ediyor. Şeyden ve farktan yola çıkan düşünce, bu yola çıkışın kaynağına dönüyor, kendisine. Bu döngü saptamasını yaptığımızda, ona, aslında hiçbir zaman Şeyden ve farktan yola çıkmamış diyebiliriz (İdealizm yorumu). Ayrıca, ortak yapısal özelliğin belli bir öncelik sırasını yok etmediği savunulabilir: öncelik düşüncede, sonra farkta, en sonda da Şeyde denilebilir. Oysa önceliğin farkta olduğu da iddia edilebilir. Farkın Şey (ya da şeyler) ile düşünce arasındaki ortaklığın anahtarı olduğu belirtilebilir.

Aynı metnin devamında, Kant'a gönderiliyor: "Kant, diyalektiği daha yükseğe yerleştirmiştir ve bu, onun en büyük başarıları arasında sayılmalıdır, alışılmış temsile göre sahip olduğu keyfî görünüşten

onu kurtararak ve onu aklın zorunlu bir etkinliği olarak sunarak" (s. 23). Bizi burada ilgilendiren nokta, Hegel için, Kant'ın diyalektiği bu yüceltmesinin salt aklın antinomilerinin "diyalektik sunumları"nda odaklanmasıdır. İşte tam da bu antinomiler, Mantık Bilim'inin bizim ele alacağımız bölümünde merkezî bir konumda bulunmaktadır.

2. Niceliğe giriş

Nicelik konusu, Mantık Bilimi'nin Birinci Kitabının (Varlık) İkinci Seksiyon'unu kaplamaktadır. Bu Seksiyon'un başlığı Büyüklük'tür. Nicelik, bu başlığın altında parantezle belirtilmiştir. Bundan önceki Seksiyon'un başlığı ise Belirlilik'ti (altında parantez içinde Nitelik). Varlık'ın Üçüncü ve son Seksiyon'unun başlığı ise Ölçü'dür. Büyüklük (Nicelik), bu Seksiyon'ların en uzunudur. Onu ilginç kılan, onda diyalektiğin – dolayısıyla Hegel'in düşüncesinin odak noktasının – eşsiz bir biçimde sergilenmesidir. Ayrıca, Hegel düşüncesinin alışılagelmiş yorumlarının kıyısında, hatta ötesinde ya da dışında yorum olanaklarını barındırmasıdır. Bazen bir felsefî bakış, kimi metinlerin yeniden ve kendileri için okunmasından değişebilir (hiç değilse çeşitlenebilir). Hegel'i Nicelik üstüne metinlerinden yeniden okumak, onu ilginç bir biçimde çağdaş, günümüzden biri kılmaktadır. Niçin? Bunu görmeye ve göstermeye çalışacağız, ama şimdiden diyebiliriz ki bu metinler, bugünün diline yabancı değildir; dahası, bugün düşünülmüş gibi durmaktadırlar. Bugünün dili derken de başkalığa ve dışsallığa açılan düşüncenin dilini kastetmekteyiz. Hegel, belki felsefede bu açılmayı başlatan (ya da Yunanlı'lardan sonra yeniden başlatan) düşünür olmuştur, ama belli bir aşınma, belli bir yıpranma ve yıpratılma, bunu unutturmuştur, onu nerdeyse ters bir konuma, başkalığın düşmanı konumuna sokmuştur. Oysa yeniden okununca – belki en beklenmedik yerden, en az güncel ya da çağdaş görünen yerden – birdenbire karşımıza yeni bir düşünür çıkmaktadır, Hegel'in yazılarını yayımladığında olmuş olduğu yeni düşünür. Amacımız Hegel'i herhangi bir şekilde kurtarmak ya da "rehabilite" etmek değildir. Ama şunu belki gösterebiliriz: büyük düşünce yapıtları, tıpkı büyük sanat yapıtları gibi, konumlandıkları bağlamı ve içine yerleştirildikleri çerçeveyi sürekli olarak kırabilmektedirler. Hep yeniden doğabilme niteliğine sahiptirler. Bu anlamda, dekonstrüksiyon'a da ihtiyaçları yoktur. Okunmak ve etki yaratmak (hakikat etkisi, soru etkisi, inanma ya da kuşku etkisi) içindirler.

Hegel, İkinci Seksiyon'a niceliğin, hemen önce ele almış olduğu niteliğe göre farkını belirterek başlıyor: "Nitelik, dolaysız ilk belirliliktir; nicelik, varlığa aldırışsız [kelimesi kelimesine: fark-sız] olmuş belirliliktir, bir sınır ki aynı zamanda bir sınır değil" (s. 130). Metnin az ötesini de eklemek gerekli: "Bu alanda yeniden belirdiği ölçüde başka-oluş ve belirlilik, buna göre artık dolaysız, süregelen belirlilik değildir, ama aşılmış belirlilik olarak, kendisiyle basit bir ilintide olmayan birşeydir, kendisine salt ve basit olarak bir dışsal'dır. Nicelik, kendisine sonsuzca dönmüş belirliliktir; başka-şey'e ilinti olarak ve bir başka'nın var-olmayış'ı olarak varlık değildir artık; belirlilik, kendi başka-oluş'unda kendini aşmıştır ki onunla birlik durumundadır ve nicelik, belirliliğin farksızlığıdır" (s. 130).

Metin yorumlarına girmeden önce, kısaca, Hegel'in bu Seksiyon'da izlediği yola bir göz atmakta yarar var. İlkin, salt nicelik ele alınacak. Bunun henüz içinde hiçbir belirliliği yoktur. Sonra, salt nicelik belirliliğe geçmektedir (yalnızca dışsal olan bir belirlilik): quantum olmaktadır o. Quantum, farksız belirliliktir, kendini yadsımaktadır. Buna göre, "başka-oluş'un bu başka-oluş'u olarak [als dies Anderssein des Anderssein], sonsuz olmaktadır" (s. 131). Oysa sonsuz quantum, "aşılmış farksız belirliliktir ya da niteliğin yeniden kurulmasıdır" (s. 131). Üçüncü aşama ise, niteliksel biçimdeki quantum'un niceliksel ilişki olduğunu ortaya koyacaktır.

3. Antinomiden diyalektiğe

İkinci Seksiyon'un Nicelik başlıklı Birinci Bölüm'ünün A maddesi "Salt Nicelik"i ele almaktadır. Biz hemen bu bölümün 2. Not'una gidip, Kant'çı antinomilerin Hegel tarafından bu yapıttaki ele alınışına değinmek istiyoruz. Salt Aklın Eleştirisi'nde ortaya konulan dört kozmolojik antinomiden ikincisine değinir burada Hegel. Bu antinomi, "niceliğin anlarını oluşturan karşıtlık ile ilgilidir" (s. 139; bkz. Kant, Salt Aklın Eleştirisi, s. 300, 3. Berlin baskısı). Bu antinomide söz konusu olan, "uzayın, zamanın, maddenin vs. sonsuz bölünebilirliği"dir (s. 138). Antinominin tezi, kısaca, dünyanın basit parçalardan oluştuğudur.

Antitezi ise dünyada hiçbir şeyin basit parçalardan oluşmadığını söyler. Hegel'e göre antinominin Kant'çı çözümü – akıl, duyusal algıyı aşmamalıdır ve fenomeni olduğu gibi almalıdır – "antinominin içeriğini kenarda bırakmaktadır, kavramın doğasına erişmemektedir ki o, özsel olarak, karşıtların birliğidir (herbiri, kendisi için yalıtılmış olarak, boş olan ve ancak, kendi içinde, kendi başkasına geçme edimi olan karşıtların birliği); burada, örneğin, niceliktir bu birlik ve bu anlamda, o, antinomiyi oluşturan iki belirlemenin hakikatidir" (s. 150). Hegel'in Kant'a hem borcu hem de eleştirisi bu noktada iyice ortaya çıkmaktadır. Değindiğimiz İkinci Not'un girişinde, henüz antinomi ele alınmadan, bu eleştiri kapsamlı bir anlatım bulmaktadır. Ayrıntılara giremeyeceğiz, ama, kısaca, Hegel, hem Kant'çı antinomilerin "önceki metafiziğin çöküşüne yol açtığını" (öncelikle) (s. 139), bu yüzden onlarda "kayda değer bir şey" olduğunu öne sürmekte hem de, tam da bu yüzden, "daha doğru bir eleştiriyi hak ettiklerini" öne sürmektedir (s. 139). Eleştiri, Kant'ın antinomileri statik olarak ele alışına yöneliktir. Ayrıca, Kant'ın kendi kategoriler şemasından türettiği dört kozmolojik antinomisi, antinomileri tüketmemektedir. Hegel'e göre, her kavramı "karşıt anların birliği olarak" kavramak ve bu karşıt anlara "antinomik afirmasyonlar biçimini vermek" olanaklıdır (s. 139). Böylece, "kavram kurulduğu kadar antinomi kurulabilir" (s. 140).

Hegel, birazdan üstünde duracağımız İkinci Bölümün C maddesinde niceliksel sonsuzluğu ele alırken de, bu maddenin 2. Not'unda Kant'ın antinomilerine göndermektedir. Bu kez, dört kozmolojik antinominin birincisi incelenmektedir. Bu antinomide, "daha çok niceliksel sınır, kendi çatışmasında ele alınır" (s. 195). Antinominin tezi şudur: "Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır; uzay ise, o da sınırlar içine kapatılmıştır" (s. 195). Antitezi: "Dünyanın uzayda başlangıcı ve sınırları yoktur, o, hem zaman açısından hem uzay açısından sonsuzdur" (s. 198). Hegel'e göre tez ve antitez, yalnızca karşıt afirmasyonları sunmaktadır, "bir sınır vardır, ve sınır aynı zamanda yalnızca aşılmış bir sınırdır; sınırın, gerçekte, ilintide olduğu bir ötesi vardır, yalnızca geçilerek gidilebilen bir ötesi; ama orada yeniden böyle bir sınır ortaya çıkmaktadır, bir sınır ki bir sınır değildir" (s. 200). Hegel için, hem bu antinominin hem de diğerlerinin Kant'çı çözümü transendental'dir, uzayın ve zamanın (sezginin form'ları olarak) idealliğini öne sürmekten oluşmaktadır. Buna göre, Kant için, kendisiyle çelişen, kendisini aşan birşey olan dünya değil, bilinçtir.

Böylece, Kant ile olan bu tartışma, Hegel'in Kant'a göre konumunu açığa vurması bakımından büyük bir öneme sahiptir. İki düşünür arasındaki ayrım, burada, Hegel'in diyalektiğe yüklediği yeni anlamda ortaya çıkmaktadır. Hem bu tartışmanın yapıldığı, hem de tartışmanın konusu olan çelişkinin ve diyalektiğin anlamının açıklık kazandığı yer olarak Varlık kitabının Büyüklük (Nicelik) başlıklı İkinci Seksiyon'unun önemi böylece belirginleşmektedir.

4. Sonsuzun konumu

Hegel'in niceliği tematize eden çabası, sonsuzluk ile ilgili analizlerinde bir çeşit doruğa ermektedir. Önce, düşünürün bu konuya nasıl ulaştığını kısaca belirtmeliyiz. İkinci Seksiyon'un Nicelik başlıklı Birinci Bölüm'ü, sırasıyla: A. Salt Nicelik'i (yukarıda bu maddenin Kant'çı antinomiler ile ilgili 2. Not'una değindik), B. Sürekli Büyüklük ile Belirgin-Olmayan Büyüklük'ü (Continuirliche und discrete Grösse), C. Niceliğin Sınırlaması'nı konu edinmektedir. Quantum başlıklı İkinci Bölüm, sırasıyla: A. Sayı'yı, B. "Extensive" ve "intensive" Quantum'u ve nihayet C. Niceliksel Sonsuzluk'u ele almaktadır (yine yukarıda, bu maddenin Kant'çı antinomilere yeniden yönelen 2. Not'una değindik). Biz burada, bu maddenin öncelikle 1. bölümünün üstünde durmak istiyoruz. Bölüm, "Onun [Niceliksel Sonsuzluk'un] kavramı" başlığını taşıyor.

Bu bölümde, Hegel'in diyalektik tasarımının çarpıcı bir sunumuyla karşılaşmaktayız; ayrıca, bu tasarımda nicelik analizlerinin oynadığı temel rol de gözler önüne serilmektedir. Bütün bunların yanı sıra, bu metin bize, Hegel'in kullandığı "başkalık dilinin" yetkin bir örneğini vermektedir. Öyle ki bu dil, Hegel'in haklı ya da haksız yere bütün modernlik boyunca maruz kaldığı indirgemeleri bize unutturabilmekte, bugün için bile "yeni", hiç değilse "çağdaş" bir tını vermektedir.

Metin, quantum'un değiştiği saptamasından yola çıkmaktadır. Bu değişimde, quantum "başka bir quantum olur" (s. 182). Ve hemen sonsuzluk söz konusu olur: "(...) ama bu değişimin sonraki bir

belirlemesi vardır: onun sonsuza kadar ilerlemesi" (s. 182). Önemli bir tümce başka ile ilgilidir: "Oysa başka, aynı zamanda, yalnızca bir quantum'un başkası değil, quantum'un kendisinin başkasıdır" (s. 182). Bu tümce, söz konusu bütün diyalektik süreci ortaya koyar. Hegel'in diyalektik tasarımının temel bir kavramı, yadsıma, devreye girmektedir: "Demek ki quantum'un kendisi, kendisiyle çelişmektedir ve böylece kendisinde erimektedir; onun kendisi böylelikle kendisinin yadsımasıdır; değişim yalnızca bir quantum ile ilgili olmayıp, quantum ile ilgilidir (...) Öyleyse o [quantum], kendisine göre bir başkadır ve bir dışsaldır; şunu içerir: sonlu olmak ve sonluluktan öteye geçmek, bir başkada belirlenmiş-oluş'tan öteye geçmek ve sonsuz olmak" (s. 182-183).

Metnin son paragrafı, niteliksel sonsuzluk ile niceliksel sonsuzluk konusunda çok önemli bir ayırımı açıklığa kavuşturmaktadır. Bu ayırım, bize, aynı zamanda, Hegel'in diyalektik tasarımında niceliksel sonsuzluğun (dolayısıyla nicelik tema'sının) nasıl ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğunu göstermektedir: "Niteliksel belirlilik önce dolaysızdır, o vardır [ist seiend]; ve o, başka-oluş'la özsel olarak kendisine başka birşeyle gibi ilintidedir; o, kendi yadsımasına, kendi başkasına kendinde sahip olacak tarzda konulmamıştır. Oysa, büyüklük, aşılmış belirliliktir; yadsıma olacak, kendisine eşitsiz olacak, ve değişken olacak tarzda konulmuştur. Böylece, niteliksel son ve sonsuz, birbirine mutlak karşıtlık durumunda durmaktadırlar (...) Buna karşın, niceliksel sonlu, kendi sonsuzuyla kendinden ilintidedir. Onların ilişkisi, böylece, sonsuz ilerleme'dir" (s. 183).

C. maddesinin 2. bölümü bu "sonsuz ilerleme"yi ele alacaktır, 3. bölümü ise "Quantum'un sonsuzluğu"nu. İşte bu bölümün bir yerinde, "yadsımanın yadsıması" belirlemesi karşımıza çıkmaktadır: "Böylece sonsuz ilerlemede, kendinde olduğu gibi quantum'un kavramı vardır ve ilerlemede mevcut olan, quantum'un aşması'dır, ama aynı zamanda onun varoluşunun aşma'sıdır; ya da quantum'un yadsıması, bu yadsımanın yadsıması kadar" (s. 202).

Hegel'in zengin analizlerini burada ayrıntılı olarak ele almamız olanaklı değil. Duyurmak istediğimiz, Hegel'in diyalektik tasarımının temel bir anlatımıdır. Gördüğümüz gibi, nicelik konusu bu anlatımın çerçevesini oluşturmaktadır. Okuduğumuz son bölümleri yeniden gözden geçirmek, Hegel'in diyalektik tasarımını sergilemek bakımından bize yardımcı olacaktır. Kimi sözcükleri, beliriş sırasıyla vurgulayalım: değişim, başka, çelişme, yadsıma, aşma (Aufhebung), yadsımanın yadsıması. Hegel'in diyalektik tasarımının anahtar terimleridir bunlar. Birbirine bitişik anlamlara sahip olarak, birlikte söz konusu diyalektik tasarımı tanımlarlar. Bir sözcük daha – birleşik bir sözcük – apaçıklığı ve gizemiyle karşımızdadır: Anderssein (başka-oluş). Hegel'in diyalektik tasarımı için anahtar bir sözcüktür. Ve Hegel metinlerinin bağlamından kolaylıkla kopup bugüne – günümüze – gelebilmektedir. Oysa onu bize Hegel'in yolladığını artık bilmemekteyiz. Ya unutmuşuz, ya da bilmiş olduğumuzu yadsımaktayız. Bundan başka, "sonlu olma" ile "sonsuz olma"nın yukarıdaki metinde kurulmuş olan birliği derin anlamını rahatlıkla bağlamından öteye taşıyabilmektedir.

5. Hegel'in ötesi

Elbette, biz bu bağlamda – Hegel'in metinlerinin bağlamında – kalamayız artık. Bu bağlamda kalışa, sonsuz yoruma ve sonsuz tapınmaya, önce Hegel gülerdi. Biz, hem değişime sadık kalmalıyız hem de onu aşmalıyız. Hem Hegel'den beri süregelmiş ve her alanı (dolayısıyla felsefeyi de) kapsamış değişimi hesaba katmalıyız ve onu bir bakıma olumlamalıyız. Hem de bu değişimi başka bir şeye dönüştürmeye çabalamalıyız, yetersiz değişim olarak, olumsuz değişim olarak, eksik değişim olarak. Hegel'in terimleriyle düşünmesek bile, bu çelişik çabamızda Hegel'in eskiden söylediği sözler yeniden karşımıza çıkabilecektir: Hegel'in sadece bugüne değil, her zamanın geleceğine de yolladığı sözler. Ancak bu yolculuğa eşlik olarak bir anlamı vardır Hegel'in (ve bütün büyük düşünürlerin) sözlerinin. Ve şunu da, bir soru olarak, bir giz olarak unutmamalıyız: felsefe tarihinin en büyük anlarından birini – Marx'ın Hegel'in sonuçta Logos merkezli çerçevesinden dışarıya, Praksis eksenine çıkma çabasını. Marx, Hegel düşüncesinin dışarıya çıkmış ikizidir. Oysa Hegel'in kurmuş olduğu "başkalık dili", artık Hegel'in bağlamının ötesine geçtiği için, bugünlere kadar ve geleceğe kadar geldiği için (ve bu da Hegel'in dehası sayesinde), biz Marx'ın dışarıya çıkışını bu "başkalık dili" ile tanımlayabiliriz (dolayısıyla yine de bir bakıma Hegel ile tanımlayabiliriz).

Us, Sınırlar ve Kültürel Görecelilik

Alper Türken

Farklı kültürel arkaplanlardan gelen birey ve toplulukların aynı durumu farklı algıladıkları, yargıladıkları ve değerlendirdikleri oldukça yaygın kabul gören bir olgudur. Bu durum kültürün toplumların yaşam biçim ve geleneklerinin ötesinde bilişsel yönelimlerinde de belirleyici bir unsur olduğunu düşündürür. Örneğin, belirli bir tarihsel olay bir grup tarafından insan haklarının evrenselleşmesi sürecinde yeni bir aşama olarak anlaşılırken, aynı olay diğer bir toplum tarafından kendisinin siyasal özne olarak dünya tarihinden tasfiye sürecinin yeni bir safhası olarak anlaşılabilir. Burada aynı olayın farklı şekillerde yorumlanmasını ya da değerlendirilmesini aşan bir durum olduğu görülmelidir. Gerçekleşen olay sözü geçen iki farklı grup için özü itibariyle faklıdır. Farklı neden-sonuç ilişkileri içerisinde değerlendirilmekte ve farklı tarihsel süreçlerin bir aşaması olarak görülmektedir. Olayla ilgili varılan değer yargılarını aşan, olayın ne olduğuyla ve de anlamıyla ilgili bir görelilik söz konusudur. Kısacası farklı gruplar açısından, farklı şekillerde değerlendirilen tek bir olay değil iki ayrı olay vardır.

Yukarıda değinilen örneğin tarihsel ve siyasi boyutu önplana çıkmaktadır. Fakat bu örnek üzerinden vurgulamaya çalıştığımız görelilik ahlaksal, bilimsel ve giderek deneyimin tüm alanlarına dek genişletilebilir. Farklı genel bilimsel kuramların (Newton Mekaniği, Einstein'ın Görelilik Kuramı gibi) birbirinden radikal olarak farklı gerçeklikler ortaya koyduğu ve bu genel bilimsel kuramların varlıkbilimsel önkabulleri düzeyinde birbirlerinden ayrıldıkları bilinen bir durumdur. Bu genel kuramlar arasındaki geçişler, ki Kuhn bunlara bilimsel devrimler adını veriyor, ve bunların çalışılmasından ortaya çıkan göreci sonuçlar 20. yüzyıl bilim felsefesinin temel konularından biri olmuştur.

Burada "bilimsel devrim" ifadesindeki "devrim" kelimesi, metaforik bir kullanımın ötesinde anlam taşımaktadır. Nasıl Fransız Devrimi siyasi tarih yönünden yeni bir dünya kurmuşsa bilimsel devrimler de bilim tarihi yönünden yeni bir dünya kurmaktadır. Belirli olgularla ilgili yorum ve değer yargıları değil, olguların kendileri özleri itibariyle değişmektedir. Bu yönüyle "devrim" kelimesi derinlere nüfuz eden bir tür göreci tinin taşıyıcısı konumundadır. Temel kavramlar ve anlamlarındaki kapsamlı bir değişmenin sonuçları kralın tahttan indirilip hakimiyetin sınıflar arasında el değiştirmesindeki siyasi dönüşüme paraleldir. Zira kullanmakta olduğumuz kavramlar bilişsel dünyamızın hakim sınıfıdır. Özellikle 20. yüzyıl felsefesinin ikinci yarısında belirleyici olmuş Kantçı tin, kendini bu örnekte güçlü ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Burada yapmak istediğim kültürleri, kavramsal çerçevelerle (conceptual framework ya da conceptual scheme) ilişkilendirmek ve kültürel göreciliği bir tür kavramsal görecilik olarak ele almaktır. Bu çözümleme doğal olarak kültürlerin yukarıda değinilen bilişsel ve bilgikuramsal yönleri açısından geçerlidir, ki aslında bilişsel ve bilgikuramsal unsur kültürün çelik çekirdeğini oluşturmaktadır. Kavramsal çerçeveler genellikle genel bilimsel kuramlar ya da dil ile bağlantılı olarak ele alındı (Örnek: Carnap, Quine, Davidson). Dilin kültürün temel unsuru olduğu gözönünde tutulduğunda kültürün kavramsal çerçevelerle ilişkilendirilmesinin doğal bir yaklaşım olduğu görülecektir.

Bununla birlikte, bu ilişkilendirme soyutlamanın bir üst seviyeye çıkarılmasını gerektirir ve "kavramsal" kavramının dönüşmesi sonucunu da doğurur. Bu yönüyle kültürlerin kavramsal çerçevelerle ilişkilendirilmesinin tartışmaya açık varsayımlar içerdiğini ve önemli sonuçlar yarattığını da söylemek gerekir. Bunların herbirini burada ele almak mümkün olmamakla birlikte birkaç temel noktaya değinmek yerinde olacaktır.

İlkin kültürün temel bir bilişsel ve bilgikuramsal çekirdek taşıdığı varsayılmaktadır. Kültürün dünyayı algılamak, anlamak ve değerlendirmekteki rolü bu çekirdek sayesindedir. Bu bilişsel ve bilgikuramsal çekirdek kültürün kavramsal çerçevesi tarafından belirlenir. Farklı kültürler yakınlıkları oranında daha genel kültürel çerçeveleri paylaşıyor olabilirler.

Diğer bir temel nokta, kültürün kavramsal çerçeveyle ilişkilendirilmesinin kapsayıcı bir kavramsal bütüncülüğe (conceptual holism) kapıyı açmasıdır. Burada gözönünde tutulması gereken konu bu kavramsal bütüncülüğün bilimsel kuramları kavramsal çerçevelerle ilişkilendirdiğimizde ortaya çıkandan daha genel ve kapsayıcı olduğudur.

Bilimsel kuramların kavramsal çerçevelerle ilişkilendirilmesinin sonucu bilimsel kuramın genel olarak kavramsal kategorisi altına alınmasıdır. Bu yaklaşımın mantıksal sonuçlarına kadar götürülebilmesi bilimin Mantıksal Görgücülük (Empiricism) tarafından idealize edildiği şekliyle gözlem tarafından dolaysız olarak doğrulanabilecek önermelerle temellendirilebileceği savından vazgeçilmesiyle mümkün olabilmiştir.

Quine'ın analitik/sentetik ayrımını reddedişinin genel kabul görmesi bu süreçte önemli bir kırılma noktasıdır. Analitik/sentetik ayrımından vazgeçilmesi bilimsel kuramın içerisine işleyen gözlemsel/kuramsal ya da kavramsal/kavramsal-olmayan ayrımının ortadan kalkmasıdır. Buna rağmen kavramsal/kavramsal-olmayan ikiciliği (dualism) tümüyle ortadan kaldırılmış değil, farklı bir boyutta devam etmektedir. Buna göre, bilimsel kuram deneysel verilerden bilimsel öngörüler üretmeye yarayan kavramsal bir araç olarak düşünülmektedir. Kavramsal çerçeve ya da bilimsel kuram bizimle dış dünya arasında bir aracı (mediator) konumunda bulunmaktadır. Dolayımsız gözlem verileriyle karşı karşıya gelen bu kez tek tek önermeler yerine kuramın ya da genel olarak ele alındığında kavramsal çerçevenin bütünüdür. Kavramsal çerçeve ve dolayımsız olarak verili bulunan dış dünya, duyu verisi (sense-data), vb. ikiciliğin iki ayrı yanını oluşturmaktadır. Buna Davidson Görgücülük'ün üçüncü ve son dogması demektedir.

Bu ikiciliğin kökeni Kantçı kavram anlayışımızda yatmaktadır. Kant'a göre sezgiden (intuition) yoksun kavram boştur. Kavram biçim, sezgi ise içeriktir. Bilgi ise bu ikisinin bir sentezini içermektedir. Dolayısıyla, kavram kendi başına boş ve içeriksizdir. Bu görgücü kavram anlayışı çağdaş felsefenin en temel Kantçı miraslarının başında gelir ve etkisi derinlere işlemiştir. Bu yüzdendir ki kavramsal-kavramsal olmayan ikiciliği ve bilginin bu iki bileşeni içermesi gerekliliği genel bir kabul olarak sürekli farklı düzeylerde karşımıza çıkar. Bu kabulden vazgeçilmesi görgücülükten vazgeçilmesi demektir.

Kavramsal çerçevenin belirleyiciliğini bilimlerden deneyimin tüm alanlarına kadar genişletilebilecek olan kültürel ile ilişkili düşünmenin kavramsal bütüncülüğün kapsamını da genişlettiği ortadadır. Bu durumun yukarıda değinilen kavramsal çerçeve ve verili olan dış dünya, duyu verisi vb. ikiciliği üzerinde de dönüştürücü etkisi olduğu görülecektir. Zira kavramsal çerçeveyi kültürün geneliyle ilişkili düşündüğümüzde kavramsal çerçeve deneysel veriyi düzenleyen bir araç olma ya da içeriksiz bir aracı olmanın ötesine geçer. Eğer görgül bilimlerin içeriği dolayımsız duyu verisine indirgenemiyorsa, bunun kültürel alan için başarılamayacağı açıktır. Burada Kantçı içerikten yoksun, saf biçim ve boş olarak düşünülen kavram anlayışı tekrar temel bir eleştiriye tabi tutulmalıdır. Kanımca, çıkış yolu içeriğin de biçim gibi kavramsal olduğunun kabul edilmesidir. Buna göre, bilgi tümüyle kavramsaldır. Burada Kantçı kavram anlayışından Hegelci bir kavram anlayışına geçişin önerildiği dikkat çekecektir. Böylece kültürel olanın tamamını kapsayan bir kavramsal bütüncülük elde edilir. Bir diğer önemli sonuç ise bilimsel bilgi ile deneyim ile daha az ilişkili bilgi alanları arasında bilgikuramsal yönden olduğu düşünen ayırımın bulanıklaşmasıdır. Bilginin içeriği kavramsal ise görgül bilimlerin bilgikuramsal yönden sahip olduğu düşünülen ayrıcalıklı konumunun bir dayanağı kalmayacaktır. Fakat, burada varılan sonuç görgül bilimlerin bilgikuramsal dayanaklarının zayıflatılması değildir. Aksine, bilginin içeriğinin kavram olduğu varsayımından hareketle bir bilgikuramı ortaya konulabilirse, buradan çıkacak açılımın sağın bilgimizin sınırlarının genişlemesi olması şiddetle muhtemeldir.

Kant'a göre kavram kendi başına boştu ve bilgi için sezgi ile sentezine ihtiyaç vardı. Bu ilke Kant'ın Us'un sınırlarıyla ilgili tezinin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu ilkeden vazgeçilmesi Us kavramının kendisi ve sınırlarıyla ilgili yeni bir değerlendirmeye olanak sunacaktır. Eğer bilgi tümüyle kavramsalsa ve bilgi için kavramsal olan ötekisi olan bir içeriğe muhtaç değilse bu usun uygulanabilirliğinin deneyim ile sınırlı olduğu tezini temelsiz bırakacaktır. Diğer yandan da, kavramsal olan bilgiyi oluşturan temel

bileşen olacaktır. Burada yapılması gereken kavramsal olan ile ussal olanın ilişkisinin de ele alınmasıdır.

Özetle; kültürleri kavramsal çerçevelerle ilişkili olarak ele aldım. Bunu yaparak kültürel göreciliğin bilgikuramsal arka planını daha iyi anlayabilmeyi hedefliyordum. Bu ilişkilendirmeyi etkin bir şekilde gerçekleştirebilmek için daha genel ve kapsayıcı bir kavramsal bütüncülüğe ihtiyaç duyulduğu görüldü. Kant'tan miras aldığımız ikici kavram anlayışımızın terk edilmesi ve bilginin içeriğinin kavramsal olduğunun kabul edilmesiyle bu kavramsal bütüncülüğün elde edilebileceğini savundum. Bu yaklaşımın us ve sınırlarıyla ile ilgili yeni açılımlara imkan tanıyacağını umut ediyorum.

Genel olarak stratejim ve varmak istediğim sonuç şöyle özetlenebilir; kültürleri kavramsal çerçevelerle ilişkilendirmek yoluyla kültürel göreciliği bir tür kavramsal görecilik olarak ele alıyorum. Hegelci us ve kavram anlayışının imkanlarından faydalanarak kavramsal göreciliğin genel bir eleştirisine yönelmeyi hedefliyorum. Eğer bilginin içeriğinin de biçimi gibi kavramsal olduğundan hareketle bir bilgi kuramı geliştirilebilirse, bunun kavramsal göreciliğin temel dayanaklarıyla çelişeceğine ve köklü bir eleştirisine imkan tanıyacağına inanıyorum.

Kaynakça

1. Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 2001

2. G.W.F. Hegel, Hegel's Science of Logic, A.V. Miller (çev), Amherst, New York: Humanity Books, 1969

3. G.W.F. Hegel, The Encyclopedia Logic, T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris (çev.), Indianapolis, Cambridge: Hacket Publishing Company, 1991

4. Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Paul Guyer, Allen W. Wood (çev.), Cambridge University Press, 1998 Robert B. Brandom, Making It Explicit, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001

5. Robert Brandom Making It Explicit. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1998

6. Rudolf Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology". Meaning and necessity : A study in semantics and modal logic içinde. (Chicago : University of Chicago Press, 1956)

7. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1996

8. Wilfred Sellars , Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2000

9. W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" From a logical point of view : 9 logico-philosophical essays içinde. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1980

Dipnotlar

1 T. Kuhn, Structure of Scientific Revolutions Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1996

2 Rudolf Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology". Meaning and necessity : A study in semantics and modallogic içinde. (Chicago : University of Chicago Press, 1956)

3 W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism" From a logical point of view : 9 logico-philosophical essays içinde. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1980

4 Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford, Clarendon Press, 2001

5 Burada Kant'a göre sezginin dolayımsız veri olduğunu göz önünde bulundurmak önemlidir. Sezgi verili olandır.

6 Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Paul Guyer, Allen W. Wood (çev.), Cambridge University Press, 1998 Robert B. Brandom, Making It Explicit, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2001, s.147 7 a.g.e, 193-194

Hegel'in Felsefe Kavramı Üzerine Kısa Bir Deneme

Doğan Göçmen

O halde diyalektik bir öznel düşüncenin *dışsal* etkinliği değildir, tersine içeriğin organik dallarını ve meyvelerini meydana çıkaran *kendi ruhudur.*

G. W. F. Hegel

G. W. F. Hegel (1770-1831), Karl Marx'ın deyimiyle 'en büyük düşünür', dilinin ve üslubunun bütün zorluğuna ve sisteminin her unsurunu birbiriyle ve bütün ile ilişkilendiren kompleksliğine, yani ilk bakışta bütün 'dışsal iticiliğine' karşın, dostunun ve düşmanının kelimenin gerçek anlamında boğuşmak zorunda kaldığı bir düşünür. Karşıtları ona 'maceracılık' suçlamasında bulunmak; düşmanları ya onu 'açık toplum düşmanı' ilan etmek, ya da kendi karşı-felsefeci emelleri için öğretisinin içini boşaltmak; dostları, bütün eleştirilerine karşın onun mirasına sahip çıkmak amacıyla; kısacası, yaşamı, tarihi, toplumu, siyaseti ve düşünceyi devrimci emeller veya muhafazakar kaygılarla ciddiye alan herkes, Hegel ile hesaplaşmayı bir zorunluluk olarak görüyor. Bundan dolayı Hegel'i tartışmak, son yıllarda moda olan 'tarafsız' bir bakış açısından yapılamaz. Böyle bir deneme, Hegel'in felsefesinin 'ruhuna' aykırı olduğu gibi, baştan başarısızlığa mahkum, verimsiz bir çaba olacaktır. Hegel ile dile getirecek olursak, felsefe tarihine böyle bir yaklaşımla "fazla yol alınmaz".[1] Hegel, felsefenin ve felsefe tarihinin sorunlarına yaklaşırken belli bir bakış açısına sahip olunmasını bekliyor ve belli bir bakış açısına sahip olabilmek için ise ne arandığının bilinmesi gerektiğini düşünüyor; ele aldığımız konuda hem olumlu, hem de eleştirel bir tavır takınmamızı salık veriyor.

Bu, bize Hegel'in felsefesini yorumlama denemelerinde ortaya çıkmış temel duruşlar karşısında tarafsız ve kaygısız kalamayacağımızı gösteriyor. Ancak bu, onun felsefesine dair ortaya çıkmış denemeler karşısında sergilenecek tavrın keyfi olabileceği anlamına gelmemektedir. Peki ortaya çıkmış yorumlar karşısında bir duruş almaya çalışırken ölçü alınacak kriter ne olacaktır? Bu soruya verilecek yanıt, Hegel'in felsefesidir!, olabilir. Yani değişik yorum denemelerine Hegel'in penceresinden bakarak karar vermek gerekmektedir. Hegel, geliştirmiş olduğu felsefesiyle ne yapmak istemektedir? Geliştirmiş olduğu felsefi sistem Hegel'in kendi taleplerine yetmekte midir? Eğer yetiyorsa neden yetmektedir; yetmiyorsa neden yetmemektedir? Hegel'in bir bütün olarak sisteminin ve onun parçası olan değişik boyutlarının açmazları var mıdır? Eğer yetmezleri ve açmazları varsa değişik yorum denemeleri bunun karşısında nasıl davranıyor? Bu sorulara yanıt verebilmek için önce Hegel'in felsefesine bakmak uygun olacaktır. O halde, Hegel'e göre felsefe nedir? Bu kısa yazının amacı, yukarıdaki sorulara Hegel'in kendi eserlerine başvurarak bazılarına daha çok dolaylı, bazılarına dolaysız cevap vermek ve mümkün olduğu kadar Hegel'i konuşturmaktır.

I. Felsefe, Diyalektik ve Çelişki

1820 yılının sonuna doğru Hegel bir düşünür olarak artık ününün en doruk noktalarına tırmanmıştır. Bütün temel eserleri yayınlanmıştır. Bugün artık kendi başına bir araştırma alanı haline gelen *Tinin Görüngübilimini* (*Phänomenologie des Geistes*) 1806'da, Aristoteles'in *Metafizik*inin, Locke'nin *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (*An Essay concerning Human Understanding*), Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*nin (*Kritik derreinen Vernunft*) yanında ve onları da aşarak felsefe tarihinde en büyük felsefi eser olan *Mantık Bilimi* (*Wissenschaft der Logik*), 1812 ve 1816 yıllarında, *Felsefi Bilimlerin Çerçevesel Ansiklopedisi*ni (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), 1817'de *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) 1820'de yayınlamıştır. Böylece arkadaşı Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektupta duyurduğu "tahayyül uygarlığını devrimcileştirme"[2] amacıyla göstermiş olduğu çabaları 12 yıl sonra artık meyvesini vermeye başlamış ve etrafında ciddiye alınır uluslararası bir okul oluşturmuştur. Bunu memnuniyetle gözleyen Johann Wolfgang Goethe, Hegel'e yazdığı 7 Ekim 1820 tarihli mektupta gözlemler ve duygularını şöyle ifade ediyor:

> "Bazı çevrelerden, genç adamlar yetiştirmek için göstermiş olduğunuz çabanın meyve verdiğini öğreniyorum. Bu mucize dolu dönemde herhangi bir yerde bir merkezden teorik ve pratik yaşamı teşvik eden bir öğretinin yayılması elbette zorunludur. Tabi boş kafaların

müphem tahayyüller ve renkli boş laflar yaymasını engellemek mümkün değil. [Bundan] [i]yi kafalar da payına düşeni alıyor. Çünkü genç yaşlarından itibaren bulaştıkları yanlış yöntemlerden kurtulamadıkları için, içlerine kapanıyorlar, muğlaklaşıyorlar veya deneyim alanını tamamıyla terk edip salt düşünceyle uğraşıyorlar [transzendieren].

En değerli arkadaşım, bugün ve yarın için kazanımlarınız en güzel etkileriyle mükafatlandırılsın."[3]

Goethe'nin burada sisteme değil yönteme vurgu yapması son derece ilginçtir ki daha sonra Hegel, 'en büyük yöntemci' olarak tanımlanacaktır. Aynı mektupta biraz yukarıda gençlere bazı fikirleri aşılamak yerine onlara doğru yöntemin öğretilmesini salık veriyor. Bunun altında yatan düşünce şu olsa gerek: eğitim kurumlarından bazı fikirler aşılanarak mezun olan kişiler ileride kendi başına düşünmekten yoksun, aşılanan fikirleri tekrarlamaktan ileri gidemeyen dogmatik kişiler olacaktır. Buna karşın doğru düşünme (görme, algılama ve değerlendirme) yöntemiyle donanmış kişiler her koşulda kendi başına düşünmesini ve davranmasını bilecektir. Burada Goethe, Hegel'in felsefesinde doğru yöntemi gördüğünü ima ediyor ve bu yöntemin hem teorik, hem de pratik yaşamı teşvik edici olduğunu düşünüyor.

Nedir o halde Hegel'in yöntemi? Bilindiği gibi Hegel'in yöntemi en kısa bir şekilde *diyalektik* kavramına gönderme yapılarak betimlenir. 18 Ekim 1827 yılında Goethe bir yemekte Hegel'e diyalektikten ne anladığını sorar. Hegel, bu soruyu en kısa bir şekilde, diyalektik, temel olarak, düzenlenmiş, yöntemsel olarak şekillendirilmiş, herkeste olan çelişki ruhudur, diye cevaplandırır.[4] Görüldüğü gibi, Hegel, diyalektiği her şeyden önce çelişki kuramına gönderme yaparak açıklıyor. "Hegel'e göre felsefe nedir?", sorumuz şimdi: "diyalektik nedir?"; "çelişki nedir?" sorularına dönüşmüştür. Bu iki kavram Hegel'den sonraki burjuva düşünürleri tarafından felsefe tarihinden silinmeye çalışılacaktır. Bunun karşısında Rosa Luxemburg Hegel'in diyalektiğini ve çelişki kuramını ezilen sınıfların ve halkların elinde kurtuluş için gerekli bir "kesici silah" olarak tanımlar.[5] Şimdi, Hegel'in felsefesinin en temel unsuru olan diyalektik kavramına dönüp üzerinde biraz duralım ve bu kavramın felsefe ile bağını kuralım!

II. Felsefe, Bütünlük ve Gerçek

Burada önce Hegel'in, biri *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri*, diğeri *Tinin Görüngübilimi*nde olan ve birbirini tamamlayan ve açıklayan iki belirlemesine dönmek istiyorum. Hegel, önce anılan eserinde, felsefe "*dönemini düşüncede kavramaktır*" diyor[6] ve daha sonra gönderme yapılan eserinde "Gerçek bütündür"[7] belirlemesinde bulunuyor. Felsefenin konusu, gerçektir. "Gerçek nedir?" sorusu, felsefenin baş sorusudur bundan dolayı. Hegel, gerçek bütündür, derken değişik alanlarda kazanılan özgün bilgilerin yararsız, gereksiz ve dolayısıyla yanlış olduğunu söylemek istememektedir. Değişik alanlarda kazanılmış bilgiler birbiriyle ilişkilendirildiği ve dolayısıyla genel bilgi haline dönüştürülebildiği oranda gerçektir. Bunun düşünsel yolu ve yöntemi soyutlamadır. Soyutlama yöntemine başvurarak felsefe, özgün bilgiyi diğer alanlarda elde edilen bilgilerle ilişkilendirerek, onlara içsel olan genel yasaları yakalayıp açığa çıkararak genel veya gerçek bilgiye dönüştürür. Bu genelleştirme o bilgiyi bütün toplumun hizmetine sunmayı amaçlar ve bu gerçekleştiği oranda o bilgi pratik olarak da gerçek bilgiye dönüşür. Burada bahis konusu olan genel bilgiyi soyut (izole olmuş) bilgiyle karıştırmamak gerekir. Hegel genelleştirilemeyen belirli bilgiyi bir anlamda soyut, genelleştirilebilirin belirli bilgiyi ise somut bilgi olarak tanımlıyor. Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Okumaları*nda somut kavramını tartıştığı bir yerde şöyle diyor:

> "Alışılagelen önyargıya göre, felsefi bilim soyutluklarla, boş genelliklerle uğraşır; bunun karşısındaki görüşte, empirik bilincimiz, özduygumuz, yaşamduygumuz kendinde somuttur, kendinde belirlidir, zengindir. Gerçekten de felsefe düşünce alanında bulunmaktadır; felsefe böylece genelliklerle uğraşır, içeriği soyuttur; ama biçim, unsur açısından; ancak kendinde idenin kendisi öz itibariyle somuttur – farklılaşmış belirlemelerin birliğidir. Us-bilgi [Vernunfterkenntnis] ile sadece anlak-bilgi [Verstanderkenntnis] burada farklılaşır ve felsefe yapma işi, anlaka karşı, gerçeğin, idenin boş genellikte değil, tersine kendinde özgün, belirli olan genelde olduğunu göstermektedir. Gerçek, soyut ise, gerçek değildir. Sağlıklı insan usu somuta yönelir. Asıl, anlak yansıması soyut teoridir, gerçek dışıdır, sadece kafada doğrudur, - bu arada pratik de değildir. Felsefe soyuta karşı en çok düşman olandır, somuta geri götürür."[8]

Bu paragrafta Hegel'in hem en güçlü olan, hem de en sorunlu olan yanıyla karşı karşıyayız. Bir genel bilgi kuramı olarak felsefenin asıl konusu gerçekten de düşüncedir, kavramdır. Örneğin bir kırmızı ve bir sarı gülü aynı kategori altında toplayıp 'gül' diyebilmek için, düşünce ve tahayyül yetisinden yararlanmak zorunda kalırız. Ama Hegel öze gönderme yapan 'gül'ü idealist felsefe geleneği içinde kalarak "ide" olarak tanımlıyor. Yani öz, idedir Hegel'e göre, madde değil. Bu konuya aşağıda tekrar döneceğim. Önce yukarıda gerçek, bilgi, somut ve soyut üzerine söylenen şeyleri Hegel'in felsefe "dönemini düşüncede kavramaktır" belirlemesiyle ilişkilendirmeye çalışalım.

Hegel, felsefe "dönemini [veya çağını] düşüncede kavramak" derken, felsefesinin dönemiyle bir çok bakımdan ilişkili olduğunu, onun üzerinden atlayarak ne geri ne de ileri gidebileceğini belirtmek istiyor. O bize her iyi diyalektikçinin yapması gereken şeyin, kelimenin geniş anlamında geçmişe bugünün penceresinden ve geleceğe bugüne içsel olan temel çelişkileri ve eğilimleri yakalayarak bakmamız gerektiğini salık veriyor. Örneğin Hegel'e göre, modern çağda Platoncu veya Aristotelesçi olmak anlaşılır olmadığı gibi; hüküm süren gerçekliğe (Gegenwart) gözümüzü kapatıp gelecek üzerine fantaziler üretmek de anlaşılır değildir. Başka bir deyimle, çağımızın sorunlarına eski felsefelere dönerek cevap aramak verimsiz bir çaba olacağı gibi, felsefede 50 veya 100 yıl sonra insanlığın hangi bilgilerle donanmış olabileceği üzerine spekülasyon yürütüp bunu ölçü almak da bir nevi ahmaklık olacaktır. Hegel'in yukarıdaki belirlemesinin diğer anlamı, çağımızın ansiklopedik *mutlak* bilgisine ulaşabileceğimiz ve ulaşmamız gerektiğidir. Felsefenin dönemine, çağına ilişkin genel veya mutlak bilgi iddiasında bulunabilmesi için, dönemini düşüncede kavradığını kanıtlaması gerekir. Aksi takdirde çağımızın toplumsal formasyonu üzerine bilgiye sahip olduğumuzu iddia etmemiz mümkün değildir. Örneğin 'burjuva toplumu nedir?' veya 'kapitalist toplum nedir?' sorusunu felsefi açıdan, A veya B kapitalistinin üretim araçlarını elinde toplayıp kar ilkesine göre davranmasıdır, diye yanıtlamamız mümkün değildir. Kapitalist toplum hakkında bilgi iddiasında bulunabilmemiz için, 'kapitalizm, üretim araçlarının kapitalist(ler)in elinde tekelleşmesi – ki bu toplumun giderek üretim araçlarından yoksunlaştığı anlamına gelmektedir – ve üretim ilişkilerinin ve giderek bütün toplumsal ilişkilerin (ahlak, sanat, eğitim, sağlık vs.) kâr ilkesine göre düzenlenmesidir' diyebilmeliyiz. Bu ancak felsefeye başvurularak yapılabilir. Kısacası, Hegel bilginin bilgi olarak iddia edildiği anda hem mutlak, hem de göreceli olduğuna işaret etmektedir; mutlaktır – çünkü elde olan araç ve gereçlerle ve elde edilebilir en geniş bilgiyle 'bu şudur' diyoruz; görecelidir – çünkü bu bilgi şu şartlar altında mutlaktır diyoruz; bu bilgimizin gelecekte elde edilecek bilgilerin ışığında gerçek olduğu ya doğrulanacaktır, ya tam olarak veya bazı yanlarıyla yanlışlığı ya da eksikliği ortaya çıkabilir - ki çıkacaktır. (Hegel'in son derece sorunlu olduğunu düşündüğüm ve yukarıda andığım 'ide' sorunuyla da ilgili olan tarihte mutlak son öngörüsünü aşağıda ele alacağım). O halde, Hegel'e göre, felsefe veya diyalektik, her şeyden önce bütünü, tarihselliği içinde, mutlaklığı ve görecelliğiyle kavramaktır. Başka bir deyişle, Hegel, Immanuel Kant'ın transendental ve John Locke'un empirik felsefesi çerçevesinde geliştirdiği epistemolojik felsefeden farklı olarak, ontolojik bir felsefe kavramı önermektedir. Bundan dolayı doğa ve toplumu kapsayan tarihsel *varlık* ve onu bir bütün olarak kavramaya çalışan bilgi öznesinin düşünce ve bilincinin yasaları diyalektiğin ana konusudur.

III. Her Şeyin Özü Diyalektiktir

Felsefe, dönemini düşüncede kavramaktır, dedik ve ekledik: Hegel'in felsefe anlayışına göre bütünlük olarak kavradığımız dönemimizi, tarihselliği (süreklilik ve kopuş) içinde mutlaklığı ve görecelliğiyle (bütünlük ve tikellik) kavramamız gerekir. Tarihsellik, hareketi ve ilerlemeyi şart koşar. Hareket halinde olmayan şeyin tarihi olmaz; tarihi olmayan şeyin ise kendisinin varolması mümkün değildir. Hegel'e göre, olan her şey, "zamanda olmak"tır ("In-der-Zeit-Sein"), hareket halinde olmaktır.[9] Yukarıda da belirttiğim gibi, tarihsellik, sadece geçmiş ile ilgili olan değildir. Bugün ve gelecek de tarihseldir. Geçmiş, bugüne akmıştır; gelecek bugünün içinden doğmaktadır ve gelecekte gerçeklik olacaktır. Tarihselliğin, geçmiş ve geleceğin içinde olduğu, geçmiş ve gelecek arasında bir nevi bir düğüm noktası olan bugün olarak kavranması gerekir Hegelci felsefeye göre.

Hegel'e göre, varlık aynı zamanda çok türlülüktür ve hep hareket halindedir, gelip geçicidir. Varlığı sabit bir belirleme olarak anlamaya çalışan metafizikçilere karşı şöyle diyor Hegel:

> "Ama çokluğu bir mutlak sabit belirleme olarak anlayanlar, onun doğasını ve diyalektiğini bilmiyorlar. Çokluk akım halindedir. Onun, özü itibariyle gelişimin harekette oluşu – geçici

[değişken] bir an – olarak kavranması gerekir."[10]

Burada Hegel bize felsefenin, varlığı çok türlülüğü içinde birlik ve hareket olarak kavraması gerektiğini salık veriyor. Bilindiği üzere, varlığın çok türlü ve sürekli akım halinde olduğu gözlemi yeni değildir. Varlığın çok türlülüğü ilk Yunan düşünürlerinden ve onun sürekli akım halinde olduğu Herekleitos'tan beri bilinir. Ama bu çok türlülük ve akım, felsefeyi bilginin mümkün olup olmadığı konusunda şüpheciliğe götürmüştür. Hegel, bu şüpheciliği yukarıda işaret ettiğim mutlaklık ve görecellik ilkesinin diyalektik birlik halinde düşünülmesi gerektiğine dair önerisiyle aşmıştır. Bilginin edinildiği anda mutlak olduğundan hareket etmezsek, edinilen bilgiye dayanıp davranmamız mümkün değildir. Hegel'in bu ilkesi son derece günceldir. Onun bu ilkesi örneğin son yıllarda çok kültürlülük çerçevesinde yaşanan tartışmalara uyarlandığında, bugün hemen her devletin resmi siyaseti haline gelen ve her kültürün kendisini salt mutlak ilan ettiği 'kültürler çatışması' saplantısının karşısında daha verimli sonuçlar elde edilecektir.

Şimdi, değişimin kaynağına dair soruya geçmeden önce, Hegel'in eski Yunan felsefesinden, daha doğrusu Aristoteles'ten devraldığı yukarıda ima ettiğim iki kavramla tanışmamız yerinde olacaktır. Bunlar, kendinde-olmak (Ansichsein, potentia) ve kendi-için-olmak (Fürsichsein, actus). Hegel'e göre doğada ve toplumda her şey ve herkes kendi-için-olmasını gerektiren şeyi kendinde-olarak bağrında barındırır. Örneğin bir tohumun bitkiye dönüşüp meyve vermesi ve yine bir bebeğin yetişkin erkek veya kadın olmayı bağrında barındırdığı gibi. Her kendi-için-oluşun üst momenti aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Yani bir yığın nicel ve nitel yadsıma süreçlerini içinde barındırır. Hegel'in (ve Marx'ın da) gelişim kuramını bu şekilde yorumlaması ona karşı determinizm suçlamasında bulunulmasını getirmiştir. Ve suçlama yeni de değildir. Hegel, bu türlü suçlamaların arkasında özgürlük ve zorunluluğu beraber düşünememenin yattığını ileri sürmüştür. Özgürlüğü zorunluluktan bağımsız düşünmek Hegel'e göre 'kör' keyfilikten başka bir şey değildir. Şöyle diyor Hegel:

> "Özgürlük zorunluluksuz soyut özgürlük de olabilir; bu yanlış özgürlük keyfiliktir ve o böylece kendi kendisinin karşıtıdır, bilinçsiz bağımlılık, özgürlüğe dair boş fikir – yalnızca biçimsel özgürlük."

Birkaç cümle yukarıda da şöyle diyor Hegel zorunluluğun ve özgürlüğün birbirinden kopuk düşünülmesine karşı:

> "Gerçek, tin somuttur ve onun belirlemeleri özgürlük ve zorunluluktur. Tinin, kendi zorunluluğunda özgür olması ve sadece onda kendi özgürlüğünü bulması ve zorunluluğunun özgürlüğünde durması daha yüksek idraktır."[11]

Şimdi Hegel'in değişim kuramına dönebiliriz. Fark edileceği gibi, Hegel burada özgürlük ve zorunluluk bağlamında her şeyi karşıtların birliği olarak düşünmemiz gerektiğini söylüyor bize. Ona göre, doğada, toplumda ve düşüncede her şeyi zıtların birliği olarak kavramazsak her tarafta gözlediğimiz sürekli değişim ve gelişimi açıklamamız ya mümkün değildir ya da bunu ancak bir takım dışsal 'üst güçlere' gönderme yaparak (örneğin Aristoteles'in yaptığı veya varlığın teolojik açıklamalarında olduğu gibi) açıklamaya çalışmamız gerekir ki bu; bir, mutlak determinizmin (özgürlüğün mutlak yadsınmasının) ta kendisidir; iki, bu peşinden açıklanması mümkün olmayan çelişki dolu mantıki sonuçlar doğuracaktır. Kısacası, Hegel, doğa bilimlerinde gözlenen gelişmeleri takip ederek ve tarihsel araştırmalarına dayanarak soyutlama gücüyle şeylerin zıtların birliği, çelişkili bütünlüğü olarak tanımlanması gerektiği sonucuna ulaşıyor. Hegel'in bütünlüğü ve onun içinde genel yasalarını kavramaya yönelik felsefi ilkesi, Foucault ve Adorno gibi daha bir çok başka burjuva düşünürlerin saldırısına uğrayacak diğer bir ilkesidir.

Tabi Hegel'in çelişki kavramını genel olarak yapıldığı gibi, dar anlamda sadece antagonistik çelişki olarak ele almamamız gerekir. Hegel, *Mantık Bilimi*nde gösterdiği gibi, farklılık ve karşıtlığı da çelişkinin türleri olarak ele alıyor. Farklılık ve hatta bir oranda karşıtlık ilkesine dayalı çatışma sözkonusu olsa da ilişkilerde belirleyici ilke iletişimdir. Bu tür ilişkilerde, Hegel'in deyimiyle karşılıklı akım söz konusudur. Çelişki ilkesinin hakim olduğu ilişkilerde belirleyici olan, çatışmadır. Hegel, çelişki kavramıyla felsefe tarihinde yapılmış en büyük devrimlerden birisini gerçekleştirmiştir. Çünkü böylece değişimin kaynağını her şeyde içsel olarak kavrama olanağına kavuşmuş bulunuyoruz. Hegel'e göre diyalektik "hareket ettiren ruhtur, bütün doğal ve düşünsel yaşam etkinliklerin baş ilkesidir"[12] ve G. W. Plekhanov'un yerinde tanımlamasıyla Hegel'den yola çıkarak diyalektiği her türlü şeyin ilkesi olarak ele alabiliriz.[13]

Şeyleri çelişkili bütünlük, içlerinde farklılaşan aynılığın ve farklığın birliği olarak anlamak, Hegel'e göre iyi felsefeyi kötü felsefeden ayıran noktadır. *Felsefi Bilimlerin Ansiklopedik Çerçevesi*nde şu belirlemeyi yapıyor Hegel bu konuda:

> "Aynılığın gerçek anlamı konusunda iyiden iyiye anlaşmamız büyük öneme sahiptir. Bu her şeyden önce onun yalnızca soyut aynılık, yani farklılığı dışlayan aynılık olarak anlaşılmaması anlamına gelmektedir. Bu, bütün kötü felsefenin bu ismi hak eden felsefeden ayrıldığı noktadır."[14]

Şeyleri Hegel'in önerdiği gibi kavramamız hareketin onlarda içsel olarak kavranmasını mümkün kılıyor ve bundan böyle felsefi gözümüzü artık gerçekliğe döndürmemiz gerekir. Hegel'in, *Tinin Görüngübilimi*nde "gök yere indirilip dünyanın üzerine dikilmiştir" demesinin toplumsal ve siyasi arka planı kuşkusuz 1789 Fransız devrimidir. Ama felsefi arka planı, Hegel'in diyalektiğin düşünce de dahil her şeye uyarlanabilir evrensel içsel bir yasa olduğunu düşünmesidir.[15]

IV. Nesne, Yöntem, Mantık ve Bilgi Kuramı

Hegel'in bu yaklaşımının bilgi, yöntem ve mantık bilim için önemli içerimsemeleri bulunmaktadır kuşkusuz. Genel olarak toplumsal ve siyasal yapıda olduğu gibi, felsefe ve mantık bilimde de köklü bir devrim yapmayı amaçlamaktadır. Hegel, 1808 yılının başlarında arkadaşı Niethammer tarafından bir mantık kitabı yazmak için teşvik edilince o güne kadar hüküm süren geleneksel mantık bilim hakkında şöyle öldürücü bir hükmü de bulunur:

> "Bu eski mantıkla ne iş yapacağını hiç kimse bilmiyor. Gereksinimi genel olarak hissedilen bir yedeği olmadığı için, onu herkes eski bir miras parçası olarak peşinde taşıyor. Onun belirlemelerinden gerekli kılınabilecek iki sayfayı doldurabilir. İki sayfanın ötesine giden, bir ayrıntının devamıdır, tamamıyla verimsizliğe hizmet etmektedir, skolastik abartıdır – veya bu mantık daha kalın görünsün diye psikolojik miskinlikle (bkz. Steinbart, Kiesewetter, Mehmel) doldurulmuştur."[16]

Hegel'in bu sözlerini uzun uzun aktarmamın nedeni, onun mantık bilimde amaçladığı köklü devrimin boyutunu göstermektir. Burada Hegel açıkça skolastik ve psikolojik (öznelci) mantık kuramlarına saldırıyor. Hegel'e göre, Kantçı bilgi kuramı da bilgiye psikolojik yaklaşımın bir türüdür Geliştirmiş olduğu mantık kuramını özellikle gerçeğin bilinebilirlik sorusu karşısında tavır almaktan kaçınmasından dolayı 'düşünce tembelliğinin' yatağı haline geldiğini düşündüğü Kantçı transsendental epistemolojinin yerine geçirmek istemektedir.

Yukarıda Hegel'in felsefesinin, Locke ve Kant'ın felsefesinden farklı olarak, ontolojik temele dayandırılmış olduğuna işaret ettim. Felsefe, yani diyalektik bu şekilde kurgulanınca yöntemin ve mantığın şeylere dışarıdan empoze edilen onlara yabancı düşünce 'araçları' olmaktan çıkarılıp onların şeylere içsel olduğunu ve şeylerden kazanılması gerektiğini göstermek gerekir. Yöntem ve mantık çerçevesinde şeylerin hem dış (yansıyan) özellik ve biçimlerini, hem de özlerini yansıtmak durumundadır. Kısacası, bütün olarak (gerçek bütündür) kavraması gerekir. Bu durumda, mantığın cümlelerinin de varlık gibi akıp gitmesi, bu ilerlemenin varlıkta olduğu gibi, başlangıcı yadsıyıp belirli üst momentlere tırmanması ve sonunda bu üst momentleri de yadsıyıp (yadsımanın yadsıması) yeni başlangıçlara açık olması, dahası yeni başlangıçlar yapabilmesi gerekir. Daha da ötesi (ve önemlisi), kendi kendini de yansıtabilmesi, Hegel'in deyimiyle, kendisine dönüp kendisinde kendisine de bakabilmesi, kendi kendisine de ayna tutabilmesi gerekir.

Hegel'in varlık, düşünce, yöntem ve mantık sorunsalına bu bütünlüklü yaklaşımından dolayı onun *Mantık Bilimi*nde geliştirmiş olduğu sistemin aynı zamanda bir yöntembilim olarak okunup okunamayacağı ileriden beri tartışılagelir. Hegel, eski türden, şeylere dışsal *apriori* geliştirilen türden bir yöntembilim geliştirmek istememektedir (ve bu konuda Kant'a taban tabana zıt bir duruş sergiler). Ama bu onun yöntemsizliği savunduğu anlamına gelmez. Hegel, bu konuda çok açıktır. O, içsel bir mantık ve yöntembilim geliştirmek istemektedir. Geleneksel olarak diyalektiği şeyin kendisine ait olmayan, ona karşı dışsal olumsuz bir etkinlik olarak anlayanlara karşı Hegel yöntemin mantığa içsel olduğunu ve mantığın da şeylere içsel olduğunu belirtiyor. Şöyle diyor Hegel:

> "Felsefi bilimin tek gerçek yöntemi olabilecek şey, mantığın ele alınışının içine düşmektedir.

Çünkü yöntem, kendi içeriğinin kendi iç hareketinin biçimine dair bilinçtir."[17]

Ve devam ediyor:

> "Bu kendisini onun [yöntemin] nesnesinden ve içeriğinden hiç bir şekilde farklı olmamakla açıklıyor. Çünkü o kendinde içeriktir, içeriğin kendisini hareket ettiren *kendisinin sahip olduğu diyalektiktir*. Bu yöntemin gidişine ve basit ritmine uygun olmayan hiç bir temsil bilimsel olarak geçerli kılınamaz. Çünkü o şeyin kendi gidişidir."[18]

Bu son bölümde Hegel'in felsefesine dair sergilenmeye çalışılanı Lenin'in bir belirlemesiyle toparlayabiliriz. Mantık, diyalektik ve bilgi kuramı: "üç [ayrı] kelimeye gerek yok, bu bir ve aynı şeydir".[19] Hegel, yöntem ve mantık kuramı çerçevesinde bize başka bir çok şeyin yanında özellikle bunu anlatmaya çalışmaktadır.

V. Özne ve Nesne, Varlık ve Kavram

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak: önce, Hegel'e göre, "felsefe nedir?" sorusuna yanıt vermek için, onun diyalektik ve çelişki kavramlarına başvurduk. Hegel'e göre, diyalektik, ontolojik bir kavramdır ve bundan yola çıkarak biz de onun hem doğal, hem toplumsal ve hem de düşünsel soru ve sorunlara uyarlanabileceğini ileri sürdük. Diyalektik felsefenin, bütünü gerçek olarak kavradığını ve bütünün görecel mutlaklığı içinde çokluğun birliği olarak ele aldığını belirttik. Daha sonra diyalektiğin içsel gelişim ve ilerleme kuramı olduğunu ifade ettik ve son olarak da, diyalektiğin Hegel tarafından hem yöntem, hem mantık, hem de bilgi kuramı olarak kurgulandığını göstermeye çalıştık.

Şimdi, onun her insanda yeşertilebileceğini düşündüğü eleştirici 'çelişki ruhu'ndan yola çıkıp ve felsefeciden beklediği olumsuzlama ve olumlama yöntemine başvurup bu söylenenlerin ışığında Hegel'in felsefesinde sorunlu olduğunu belirttiğimiz yanlarına dönebiliriz. Hatırlatmak için yenileyelim. Yukarıda Hegelci felsefenin sorunlu olduğunu düşündüğüm iki boyutuna işaret etmiştik. Bunlar; bir, onun, özü, Avrupa idealist felsefesi çerçevesinde kalarak 'ide' olarak tanımlamasıyla ilgili; iki, tarihte mutlak son öngörüsüne gönderme yapmaktadır. Bu son bölümde amacım, bu iki sorunun aslında Hegel'in kurgulamış olduğu diyalektik felsefe kuramının 'ruhuna' aykırı olduğunu belirtip bir çözüm önerisine işaret etmektir.

Her çocuk gibi, felsefe de neden sorusunu sormadan edemez. Felsefe, "gerçek nedir?", sorusuyla neden uğraşıp durur? Bu soruya bütünlüklü cevap arayışı Yeni Çağ felsefesiyle başlar ve gündemimize Descartes tarafından getirilmiştir. Sorun, özne-nesne ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Hegel, antik felsefe ile çağdaş felsefe arasındaki ilişkiyi tartıştığı bir yerde, öznellik ile nesnellik arasındaki karşıtlığın Platon döneminde henüz felsefenin gündeminde olmadığını belirtiyor. Daha sonra aynı iddiayı bütün antik Yunan ve Roma felsefesiyle ilişkilendiriyor. Bunun altında yatan neden, Yeni Çağ'da kendi başına düşünebilen ve davranabilen BEN kuramının ortaya çıkmasıdır.[20] Yani çağdaş felsefeye göre, birey kendisine 16. yüzyıla kadar yasaklanan bilgi ve dolayısıyla gerçek iddiasında bulunabilir. Bu gelişme özne-nesne ilişkisine dair sorunların da felsefenin gündemine getirilmesine yol açıyor.

"Gerçek nedir?" sorusu, tam da bu bağlamda kapsamlı bir anlam kazanıyor ve kendi içinde bir amaç olmaktan çıkıp başka bir şeye hizmet eden amaç-araç sorusuna dönüşüyor. Nedir o halde felsefenin amacı? Bu sorunun cevabını epistemoloji çerçevesinde en açık bir şekilde Kant verdi. Kant'a göre, bütün epistemolojik çabaların nedeni, "nesneler bizim için"dir diyebilmektir.[21] Bu pratik amaç gözden kaçırılırsa bütün epistemolojik veya (genişleterek söyleyecek olursak) bütün felsefi çabalar anlamını yitirir. Ama nesneyi elde etmenin aracı nedir? Bu soruya verilen veya verilmeyen cevaplara bakarak felsefi bir sistemin sınırları ve niteliği belirlenebilir. Felsefi bilgi, nesne bizim içindir, diyebilmenin ilk ve gerekli şartıdır, ama bütünü değildir. Nesnenin nasıl elde edildiğine gösterebilmek için, felsefi bilgiyi de içeren ama kendi içinde pratik olan *emek* kavramına gönderme yapmamız gerekir.

Hegel'in ve aslında bütün klasik Alman felsefesinin sınırı burada yatmaktadır. Kant, nesneyi elde edişin aracı olarak tahayyül gücüne ve zamana gönderme yapar. Klasik Alman felsefesinin sınırlarını zorlayan Hegel olmuştur. Ama o da, emeğin bir türü olan sadece düşünsel emeğe gönderme yapmıştır ki bu onun gerçek bütündür ilkesine ters düşmektedir. Bu konuda Britanya felsefi geleneği daha ileri gitmiştir ve emeği daha çok pratik bir kavram olarak ele almıştır. Ama o gelenekte de emek sadece ücretli emek olarak ele alınmış ve emeğin özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkan ontolojik boyut daha çok bilinçsiz bir boyut olarak

kalmıştır. Bu gelenek içinde ortaya çıkan en büyük emek kuramcısı Adam Smith dahi yakaladığı emeğin ontolojik boyutunu en azından kendisinin yayınladığı eserlerinde sonuna kadar takip etmemiştir. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde bu boyutu yakalamaya çalışır ama o da kendi döneminin sınırlarını aşamaz. Bundan dolayı Hegel mantık kuramı çerçevesinde, açıkça belirttiği öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı yadsımaya ve varlığı düşünceye veya kavrama indirgemek zorunda kalır. İşte bu salt düşünceye dayalı yaklaşımından dolayı öz "ide"dir diyor Hegel.

Tarihte ortaya çıkmış Hegel yorumları içinde bu sorunu temel sorun olarak algılayan ve Hegel'in önerdiği özne-nesne karşıtlığından hareket ederek onun tanımlamış olduğu soruna çözüm üretmeye çalışanlar, Marx ve Engels ve onların takipçileri olmuştur. Marksist gelenekten farklı olarak Hegel'in Yeni Hegelci burjuva yorumcuları onun en verimli dönemini sistemleştirmek için adadığı diyalektiği ya bir yük olarak görmüş ve onu silkeleyip atmaya çalışmıştır, ya da Hermeneutikçi akım çerçevesinde bu kuramın merkezinde bulunan nicel ve nitel değişim kuramını törpüleyip nicel (evrimci) değişim kuramına indirgemeye çalışmışlardır. Buna karşın Engels'in başta Hegelci felsefe olmak üzere bütün klasik Alman felsefesinin açıkça mirasçısı ilan ettiği Marksist düşünürler ise Hegelci diyalektiği onun kurguladığından çok daha kapsamlı emek kavramından hareketle sürdürmeye ve geliştirmeye çalışmışlardır. Marksist düşünürler bunu yaparken kendilerinin Hegel'in gerçek bütündür ilkesinin sadık takipçileri olduklarını göstermişlerdir.

Bu çabanın başında Marx'ın henüz bir eleştiri girişimi niteliğinde olan *1844 Elyazmaları*nı ve daha sonra artık diyalektik kuramı elde etme ve uygulama aşamasında olan *Das Kapital*i görürüz. Lenin'in *Felsefe Defterleri* ve Georg Lukàcs'ın *Genç Hegel*i ve *Emeğin Ontolojisi* adlı devasa çalışması ve son olarak Hans Heinz Holz'un *Yeni Çağda Diyalektiğin Sorun Tarihi* ve *Dünya Tasarımı ve Refleksiyon* çalışmaları, Marx'ın kurduğu Hegelci diyalektikten esinlenen geleneğin neden ve nasıl devam ettirildiğinin birkaç önemli belgeleridir. Bu geleneğin temel amacı, bir taraftan burjuva yıkıcılığına karşı Hegel'in mirasını savunmak, onun tarihsel kazanımlarını öne çıkararak göstermek ve sorunlarına işaret edip felsefeye yeni çıkış yolları göstermektir. Örneğin Marx'a göre, Hegel, diyalektik yaklaşımından dolayı, emeğin özünü kavramıştır ve emek kavramı çerçevesinde emek sürecini insanın kendi kendini yaratma süreci olarak göstermeye çalışmıştır. Ama diğer taraftan ekonomi politiğin sınırlarını aşamadığı için, emeğin sadece olumlayan yanını görmüş ama onun devrimci değiştirici yanını görememiştir. Hegelci felsefesinin en temel konularından birisi, yabancılaşma sorunu olmasına karşın Hegel emeği salt düşüncel etkinlik olarak ele aldığı için, yabancılaşmayı emek ve üretim süreçlerinde yaşanan ve bunun bilinç süreçlerine yansıdığı kapsamlı bütün toplumsal ilişkilere yansıyan bir yabancılaşma sorunu olarak ele almak yerine düşünce ve sadece bilinç süreçlerinde yaşanan bir yabancılaşma olarak ele almıştır.[22] *Hukuk Felsefesinin Temel Çizgileri* adlı eserinde Hegel emek kavramıyla gereksinim arasındaki ontolojik ilişkiyi yakalamış ama bu sefer Marx'ın işaret etmiş olduğu sınırı aşmasına, geliştirmiş olduğu kapalı felsefi sistemi engel olmuştur. Bu, bizi Hegel'in ikinci temel sorunu olarak tanımladığımız ama onun gelişim kuramına tamamen aykırı olan tarihte 'mutlak son' öngörüsüne getirmektedir.

Burada Hegel'in son derece kompleks sistemini genel hatlarıyla bile tartışmamız mümkün değil. Bu kendi başına bir çalışmanın konusu olabilir ancak. Burada benim amacım çok daha sınırlı, sadece Hegel'in felsefi sistemi kurgulayış biçiminin getirmiş olduğu bir sorununa işaret etmek ve bunun Hegel'in felsefesinin özünü oluşturan diyalektik kurama aykırı olduğunu iddia etmektir. Şimdi, *Tinin Görüngübilimi*nin son bölümüne baktığımızda orada Hegel'in "MutlakBilgi"yi tartıştığını görürüz. Değişik süreçlerden geçen tin burada kendisini mutlaklaştıran mutlak bilgiye ulaşıyor. Bunun daha ötesi yoktur bu sisteme göre. Benzer bir yapı ile *Mantık Bilimi*nde de karşılaşıyoruz. Orada son bölümün konusu, "Mutlak Ide" ve aşılamaz, daha ötesine geçilemez en üst momenti simgelemeye çalışıyor. Oysa Hegel'in diyalektik kuramı kendisinin de sürekli vurguladığı gibi, bir sürekli hareket kuramıdır. Her biten süreç aynı zamanda yeni bir sürecin başlangıcıdır. Bundan dolayı Hegel'in sistemi çerçevesinde gelişimi mutlak bir nokta düğümlemesi pek anlaşılır değil. Buna karşın Hegel böyle bir ön kabulden hareket etmektedir. Bu Hegel'in toplum ve siyaset felsefesine nasıl yansımaktadır? Yukarıda diyalektiğin özünün çelişki, hareket ve ilerleme olduğunu belirttim ve gerçekten de Hegel'in felsefesinin ana teması çelişkidir. Toplum ve siyaset felsefesi çerçevesinde Hegel'in temel sorunu burjuva toplumunda hüküm süren sınıf çelişkileridir, bunlara bir çözüm yolu göstermektir. Şimdi Hegel'in diyalektik kuramından yola çıkacak olursak, bunları aşan, geride bırakan bir toplumsal sistem ve bunu gerçekleştirecek toplumsal özne üzerine düşünmemiz gerekir.

Ama Hegel bunu yapmıyor. O daha çok sınıfları uzlaştırmak için bir devlet modeli geliştirmeye çalışıyor. Bunun felsefi arka planı, Hegel'in tarihte mutlak bir nokta öngörüsünden hareket etmesidir. İşte bundan dolayı Hegel, özne-nesne ilişkisinde kendisini dışa vuran emeğin ontolojik boyutunu yakalayıp emeğin kapitalist toplum içinde bulunduğu koşulların köklü bir eleştirisini geliştirememektedir. Bunun karşısında Marx, Hegel'in felsefesinin 'akıllı çekirdeği' dediği diyalektik kuramından hareket ederek Hegel'in kapalı sisteminin karşısına *Das Kapital*de ucu açık bir sistem geliştirmektedir. Bu ucu açık sistem bir mutlak nokta öngörüsünden hareket etmek yerine sisteme içsel olan bir eğilime işaret etmektedir: emeğin kurtuluşunu getirecek olan ücretli emek kurumunun yıkılarak aşılması.

Hegel, dünya tarihinin amacı özgürlüktür derken, Marx da özgürlüğün gerçekleşmesi için, emeğin, kendisinin ölü biçimi olan sermayenin tahakkümünden kurtulması gerekir demektedir. Bu, uzlaşma arayışıyla ulaşılacak bir durum değildir. Çünkü çelişkinin diyalektik yasası bu ilişkiye de içseldir ve aşılması için yadsımanın yadsımasını beklemektedir.

Dipnotlar

1. Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, S. 16.
2. Niethammer'e 28 Ekim 1808 tarihli mektup, Briefe von und an Hegel, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlg, Hamburg, 1952, s. 253 (251-255).
3. Goethe'nin Hegel'e 7 Ekim 1820 tarihli mektubu, Briefe von und an Hegel, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 2: 1813 – 1822 içinde, FelixMeiner Verlag, Hamburg, 1953, s. 237 (236 -237).
4. Eckermann, P. J., Gespäche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, Johann Wolgang Goehte, Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche (40 cilt), cilt 12 (39) içinde, yay. Hans Günthers'in katkısıyla Christoph Michel, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1999, s. 648.
5. Luxemburg, R., Aus dem Nachlaß unserer Meister", Gesammelte Werke 1/2 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1988, s. 137.
6. Hegel, G. W. F., Rechtsphilosophie, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Werke, cilt 7 içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 26.
7. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, s. 24.
8. Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, S. 43.
9. Age., s. 51.
10. Age., s. 53.
11. Age., s. 45.
12. Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 52.
13. G. W. Plechanow, Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Dietz Verlag, Berlin, 1956, s. 84.
14. Hegel, G. W. F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 8 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, s. 238.
15. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden 3 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, s. 430 – 431 (§ 581).
16 Niethammer'e 20 Mayıs 1808 tarihli mektup, Briefe von und an Hegel, yay. Johannes Hoffmeister, cilt 1: 1785 – 1812 içinde, Felix Meiner Verlg, Hamburg, 1952, s. 229 (226-233).
17. Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 49.
18. Hegel, G. W. F., Wissenschaft der Logik, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 5 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 50.
19. W. İ. Lenin, Philosophische Hefte, Werke, cilt 38 içinde, Dietz Verlag, Belin 1973, s. 316. Lenin, bu belirlemeyi Hegel'in Mantık Bilimi'nin planını incelediği bağlamda yapıyor. Tam olarak şöyle diyor Lenin: Marx, geride (büyük harflerle başlayan), mantık bırakmamış olsa da, o geride, Kapital'in mantıkını bırakmıştır ve bunun ele alınacak soruda en sonuna kadar kullanılması gerekir. Kapital'de bir bilime materyalizmin mantık, diyalektik ve bilgi kuramı [üç kelimeye gerek yok: bu bir ve aynıdır] uygulanmaktadır. Bu materyalizm Hegel'de değerli olan her şeyi devralmış ve değerli olanı geliştirmiştir" (age.). Lenin, benzer bir belirlemeyi Hegel'in kavram kuramını incelediği bağlamda da (Marx'ın Kapitali ile ilişkilendirmeden yapıyor: Böyle bir yaklaşım açısından mantık, bilgi kuramıyla aynı anlama gelmektedir. Bu, tamamiyle çok önemli bir sorudur." (age., s. 164).
20. Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, cilt 1, Werke in zwanzig Bänden 18 içinde, yay. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, s. 68-69.
21. Kant, İ., Kritik der reinen Vernunft, yay. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, s. 170.
22. Bkz Marx, K., Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844, Marx-Engels-Werke, cilt 40 içinde, Dietz Verlag, Berlin 1985, s. 574-575.

Hegel'in Rahatlığı

Nami Başer

1804 yılında "Doğal Hukuk" konusunda yayımladığı makalesiyle Hegel, felsefede yeni bir dönemece girmiş, bundan böyle kendi adıyla anılacak olan, bir yerde öncesi olmayan bir serüvene atılmış, kendi düşüncesinin temellerini atmıştır. "Kendi adıyla anılacak olan" deyimini kullanıyoruz çünkü Hegelcilik dediğimiz zaman içerik olarak ne kadar bilgiyi doldurursak dolduralım, diyalektik, tezlerin terslerine dönüşmesi, üçlü yapı, mantığın fenomenlerde kendiliğinden belirirken düşünürün gösterileni kavrayarak onu uygun olarak yorumlanması , "uygunluğun sıradan bir çizgi değil, hep bir çemberler çemberi olarak ortaya çıkması" gibi ilkelerle Hegelciliği özetlemeye çalışalım, yine de bir artı özellik, tam olarak dile gelmeyen ya da getirilemeyen bir özellik geride kalacaktır. Üstesinden gelemeyeceğimiz bir Hegelcilik kalıntısı, özetlenemeyen bir düşünce durumu gibi peşimizden gelecektir.

Acaba bu duygu, belki de tutum, bu davranış ya da bu duyum tam olarak nedir ya da nereden ileri gelmektedir? Kaynağı nerededir? Tıpkı varlık gibi felsefe de aynı zamanda anonim, hiçbir adlandırma içerisine sığmayan bir gerçekliktir bir yandan, öte yandan da her seferinde somutlaşmış, ancak tarihin belirli bir döneminde sahip olunan sonrasında da sahiplenilen varlığa dönüşmüştür. Bu ikisinin arasında gidip gelme yazış tarzı, tonlama, özel dil kullanımı gibi değerlerle kendini gösterir. Bir felsefeyi o felsefe yapan artık başkalaşmayacak bir hale, ayrıntıya, yapıya kavuşur.

Aslında bu anlamda Hegelcilik birtakım riskler de içerir. Fransız devrimi ve sonrasına karşılık gelen bir dönemde geliştirilmiş olması, o dönemden yadigar kalan, jakobencilik, bonapartçılık vs. gibi bir tepeden inme hava da taşır. Kendini Napolyon için çıkarılan adlandırmaya, "kartala" benzeten, adının Fransızca okunduğu zaman "Egl" olacağını ve böylece kartal anlamına da geleceğini vurgulayan da Hegel'dir. Felsefesinin emperyal, belki de emperyalist bir havası da vardır. Bunun ilk göstergesi de kendi dışındaki felsefeleri –imparatorlukların içinde yaşayan halkları bünyelerinde eritmeleri gibi- bir yerde pervasız bir oburlukla kendi içine alıp tüketmesidir.

Gerçekten de, felsefe tarihi açısından 19. yüzyılın başını irdelersek, Kant sonrası bir yığın tartışmayla altüst olmuş bir savaş alanıyla karşılaşırız sanki (felsefenin bir "savaş alanı" olabileceği de Kant'ın bir görüşüdür bu arada – her ne kadar içinde hep bir barışı ideali barındırsa da, bir takım müdahalelerden önce felsefe hep bir savaş alanıdır). 1800'ler, Alman felsefe dünyasında, Jacobi, Maimon, Reinhold gibi Kant'ı hem tanıtan hem de eleştiren düşünürlerin cirit attığı bir dönemdir. Jakobi, Kant'ın eleştirisinin bir tür nihilizme gittiğini, kendi kendisiyle çelişin bir felsefe öğretisi olduğunu kanıtlamaya, yirminci yüzyılın kimi varoluşçuları gibi duygulardan giderek düşünmeye çalışmayı önermektedir. Maimon, Leibniz'in kullandığı differensiyal hesabı da yeniden gündeme getirerek Kant'ın felsefesini ayrıştırmaya çabalarken, Reinhold ise bütün Kant düşüncesini "yeniden canlandırma" kavramıyla bir-leştirmeyi hedefler.

Hegel'in felsefeye başlarken örnek aldığı Fichte ve Schelling de bu düşünürlerden etkilenmiş görünmektedirler, bir yandan bu metinlerdeki eleştirileri dikkate almakta, öte yandan sistemli bir öğreti bütünüyle Kant'ı, ayrıca Kant eleştirilerini aşmak için uğraşmaktadırlar. Bütün bu felsefe dünyasındaki kıpırdanışların yanında, sanatçılar da Kant'ın yazılarına ilgi duydukları için, Schiller ve çevresindeki romantik akıma katılan kişiler, "estetik açıdan" Kant okuması diye bir kavram çıkarmışlardır. Kant'ın doğrultusunda politik-estetik bir devrim hazırlamış ve yapıt vermeyi hızlandırmışlardır.

Sanki herşey söylenmemiş gibi, bütün bunlar hiçmiş gibi, bu görüşlerden ayrılarak, Hegel bir cesaret örneği vermiş, kendi öğretisini öne sürmüştür. Bir yerde, Hegel'in bütün bu verimli yapıtlarının romantik sanatın müziğin bu kadar kalıcı uğraşlara kendilerin kaptırdıkları bir dönemde ortaya çıkıp bunları yok sayması şaşırtıcıdır. Hegelcilikteki emperyal yönün de altını tekrar çizmemizi sağlar. Düşünür, benzer zenginlikteki bir başka yerdeki, Atina'daki Platon gibi felsefe öğretisini peygamberane bir eda ile hazırlayıp, hacını da taşıyarak, bununla ilgili bütün riskleri de üstlenerek sarsıcı düşüncelerini daha o

tarihten başlayarak -açıklama çabasıyla birlikte- yazılarında sunmuştur.

Makalenin 1802-1803 yılarında yazıldığını, "Fichte ile Schelling Felsefeleri Arasındaki Fark" adlı 1801 tarihli incelemeden hemen sonra geliştirildiğini, bir yerde bu incelemede ele alınan, ayrıca tam çözümlenmeyen kimi noktaları derinlemesine irdeleme amacını güttüğünü de biliyoruz. Bunun sonucunda Hegel, Kant felsefesini şöyle ya da böyle sürdüren çağdaşlarından da, o zamana kadar birlikte gibi göründüğü, kader arkadaşı olarak benimsediği sanılan diğer düşünürlerden de,- en çok da Fichte ve Schelling'le- yollarını ayırmıştır. Bir yerde diğer Hegel'i diğer Alman idealistlerden ayırt etmemizi sağlayan da bu metindir. Gerçek Hegel'e, asıl Hegel'e, Hegel'in kendisine bağlayabileceğimiz, tepeden tırnağa onun kendi öğretisi çerçevesinde savunduğu bir ilkeler toplamı olarak ulaşabileceğimiz, biricik bir felsefe sisteminin kurucusu diyebileceğimiz asıl Hegel'in ilk metni budur. "Doğal olanın yetersizliği", "olumsuz olanın belirleyiciliği", "çelişkilerin verimliliği" gibi sonradan Hegel'in düşüncesi denilince hemen aklımıza geliveren bir takım ayırt edici özelliklerini de, bir yerde ilk defa bu makalede sergilediği için, burada apaçık görebiliriz.

Elbette bu makaleden başlayarak Hegel bazı konularda açıklar da verir. En azından Kant'ın ya da Fichte'nin felsefelerini karikatürleştirmesi, inançla bilgi arasında Kant'ın yaptığı aşılmaz gibi görünen ayrımı hemen kolayca üstesinden gelinebilir gibi göstermesi, bilimin bir takım alanlarına o alanda çalışan kişilerin görüşlerini hiçe sayarcasına (sadece hukuk değil ilerde bunlara biyoloji matematik iktisat kimya vs. de katılacaktır) dalarak o alanlarda da savlar geliştirmesi, sistemli olmayı bütünden yola çıkma olarak tanımlayıp bu tutumundan hiç ödün vermemesi, ona karşı gelenlerin de sonradan eleştirecekleri başlıca noktalar olarak ortaya çıkacaktır. Hegel'e özgü bir inatlaşmayı, kendisine karşı gelebileceklere önceden yanıt verebilmiş olmanın bir aldırmazlığını da burada açıkça görebilir, somut olarak ele geçirebiliriz.

Şöyle de sorabiliriz kendi kendimize? Acaba bu rahatlık nereden ileri geliyor? Hegel öne sürdüğü felsefeyi, herhangi bir felsefe değil de felsefenin kendisi olarak sunabilme pervasızlığını nereden çıkarıyor? Bu yazımızda her şey üzerine yazan Hegel'in bu özelliği üzerinde durmaya çalışacağız. Bir nedeni de şöyle açıklayabiliriz: Hegel her şey üzerine yazmıştır ama aynı zamanda günümüzde Hegel üzerine de her şey yazılmıştır gibi bir izlenim de var hepimizde. Neden mi? Belki de önceleri bir çekirdek gibi duran bu makaleden sonra Hegel bütün diyalektiğini açmış, buradan yola çıkarak rahatlığını artık uluorta sergilemeye başlamıştır.

Doğal Hukuk üzerine yazılan makalenin önemi Bernard Bourgeois'nın Hegel üzerine yaptığı kapsamlı incelemelerden beri biliniyor. Değindiğimiz gibi de Hegel'in rahatlığı buradan başlamış ama bir yerde burada kalmamıştır. Sonradan gerek 1807'de "Fenomenoloji" (şimdilik bu terimi çevirmiyoruz) yayınlanınca, gerek de Schelling'in hemen 1809'da bu incelemeye karşı yazdığı "İnsan Özgürlüğü üzerine Deneme" ortaya çıkınca bile Hegel, bu kendinden emin tavrını sürdürecektir. Hiç kuşkusuz o günden bu güne de Hegel'i çürütmek için sayfalar yazılmış, Hegel'e karşı olduklarını açık açık öne süren birçok akıl yürütme, kanıt, düşünce geliştirilmiştir. Felsefe tarihinde olağan olan bu tutumun Hegel söz konusu olunca bir değişik özelliği daha ortaya çıkar. O da Hegel' e karşı olanların bile er geç onun yol açtığı bir felsefe anlayışının içerisinde yer almalarıdır. En açık bir biçimde Lenin'in "Hegel' i okumayanların Marksçı olamayacaklarını" öne sürmesinde yatan bu ilke bizi şöyle bir soru sormaya itiyor. Acaba Hegel' deki bu rahatlığın kendisinden sonrakileri belirlemesindeki şaşmazlığı nereden kaynaklanmaktadır? Bu soru bu makalenin bir tür anahtarı aynı zamanda. Biz de bu çalışmamızda Hegel'in rahatlığı başlığı altında Hegel' in bu özelliğinin altını çizmeye ve çalışmamızın sınırları içerisinde bu soruyu açmaya çalışacağız. Hegel bu konuda rehberimiz olacağına göre üç türlü yanıt verebiliriz bu duruma.

a) Hegel akla verilen anlamı genişletmiştir.

b) Hegel Kant'ın felsefe dışında kalan bilincine, doğal bilinç diye adlandırılan sıradan görüşlere herhangi bir saygı duymamıştır.

c) Hegel dil konusunda yeni bir tez geliştirmiştir.

d) Teolojik görüşleri, tanrıbilgisiyle ilgili savları da mutlak bilginin içine yerleştirerek bir tür bütünleyici hiyerarşi kurmuştur.

Analitik bir biçimde sıraladığımız bu dört özellik aslında Hegel diyalektiği içerisinde birbirine geçmiş bir düğümlenme yapısıyla yer aldıklarından bunları ayrı ayrı değil de (o zaman Kant'çı kalırdık) bu içiçe geçmişlik durumda inceleyelim.

"Kant ve Alman İdealizmi" deyiminin de yaratıcısı olan Hegel, Kant'ın felsefesinin çağdaş düşüncede önemli bir yer tuttuğunun altını hep çizmiş, felsefe tarihinde bu içe de dönebilen düşüncenin Descartes'ın Cogito'sundan daha ileri gittiğini de vurgulamıştır. Bilindiği gibi Kant "Düşünüyorum, öyleyse varım" formülünü "Düşünürken kendimi düşünüyorum böylece de herhangi bir nesneyi de bağlı bulunduğu çoğulluk alanında düşünüyorum" diye düzeltmişti. Bir yanda düşünce bir yandan akıl, bir yandan da ahlak Kant'ta gitgide özerk -Otonom, kendi kendine yasa veren- duruma gelmişti. İşte tam da burada, Hegel Kant'ın öznelliğin vurgulanmasında nesnelliğe geçişi aşkın bir bilinçle gerçekleştirme çabasını yetersiz bulacak, öznel düşünce alanını aşamadığı için Kant'çılığı eleştirecektir. Ama Kant'a bağlılığını her şeyden önce dil açısından sürdürecek fakat Kant'tan kopuşunu da yine dil alanında gerçekleştirecektir. Bildiğimiz kadarıyla bu konunun üzerinde hiç durulmamıştır. Bu yüzden bunu örneklerle açmamız gerekir.

Kant bilgiyle inancı karşılaştırdığı yerde "bilgiyi kaldırıp inancı koymak zorunda kaldım (ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)" der. Bu konuda elbette Hegel okuru hemen Aufhebungla karşılaşınca bir irkilir, çünkü Hegel "Mantık Bilimi"nin başında Almancada değişik anlamlara gelen bu anahtar sözcüğü spekülatif felsefesinin ana kavramı yapmış ve bir çok yoruma buradan gitmiştir.

İmdi Aufhebung üzerinde durmadan önce Kant'ın sadece aklın eleştirisi olarak gördüğü bir noktada aynı kavramı kullanmış olduğunu yorumlayalım. Genel olarak bilimi kendi sınırlarını incelerken aklın kendi kendisini sınırlaması olarak gören Kant, bilimi kaldırdım derken, tamamıyla ortadan kaldırmamış, aynı zamanda onun bazı özelliklerini iyice belirleyerek korumuştur. Üst düzeyde bir noktaya getirdiği bu bilim kavramını da böylece kusursuz hale getirdiğini savunmuştur. Ona göre bilim düşünülen ile beliriş içerisinde algılanan ayrımını (fenomen ile numen) yaptıktan sonra kendi belirişi içerisinde veri olarak aldığını toplar, yasalar içerisine koyar, hesaplar. Ama bu özgürlük gibi düşüncenin konusu olan kavramlarda gündeme getirilmemelidir. Bu durumda Kant, dış dünyayı algılarken insan düşüncesinin kendi i-zi-çinde bir tür iş bölümü yapması gerektiğini ortaya koymuş oluyordu. Bu yüzden de düşünce özelliklerimizi dörde bölmüş, her birine bir görev vermişti.

Duyarlılığımız aracılığıyla dış dünyanın duyumlarını kaydediyor, anlayışımız aracılığıyla onları kavram düzeyine çıkarıyor, hayal gücümüz aracığıyla onları şemalara döküyor ve aklımız aracılığıyla da onlarda birlik bütünlük buluyorduk. Kant'ın kendi felsefesi içerisinde bu ayrımların ve bunlara bağlı olarak Kant'ın geliştirdiği eleştiri sistemimin tutarlılığı ne olursa olsun, bu düzende aklın kendinden vazgeçtiği noktalar çıkıyordu ortaya. Her şeyden önce akıl sadece bizim öznel yetilerimizin bir ürünü gibi ele alınıyordu. İşte Hegel'de akıl böyle insana özgü bir yetidir, sonradan ortaya çıkan ve başka verileri bütünleştiren bir özellik değildir. Dünyanın evrenin bizim dışımızdaki dünyanın kendisinin bir yasasıdır. Bu noktaya gelmek için Hegel,

a) Kant'ı düşünce alanını bir yetiler çuvalına döndürmekle suçlar. Eğer zaten verilerde bir toparlanma bir bütünlük bir birlik yoksa o zaman insan aklının keyfi tutumuyla belirlenmiş bir dünyanın ne kıymeti kalırdı? Tıpkı eski Yunan düşünürlerinde olduğu gibi Hegel için de önemli olan varlığın kendisinin bize açıklandığı yerin felsefe olmasıdır.

b) Anlayış ile akıl arasında yine de bir ayrım vardır. Ama ayrım artık içselleştirilmiştir. Akıl kendini üst düzeyde akıl ile alt düzeyde akıl diye ikiye bölmüştür.

c) İşte bu bağlamda Hegel Kant'tan aldığı Aufhebung kavramını gündeme getirir: akıl

anlayışın kendisinin verdiğini kaldırır (Aufhebung). Bu kaldırmayı gerçekleştirmek için de bir aracıya gerek vardır ve bu aracı da her seferinde somut olarak belirlenecektir.

Böylece Hegel'in fenomenoloji adını verdiği felsefe düzeni ortaya çıkmış olur: fenomen zaten kendiliğinden bir mantık(loji) taşıyan bir bütündür. Biz ise akıl yoluyla onu kaldırarak, onu o düzeye getirerek zaten bir açılımda bulunuyoruz. İlk diyalektik duyum-algı-anlayış bu şema içine girer ve bu üçlü hiyerarşi böylece yerine oturur. İkinci bölümde arzu-usta köle ilişkisi-mutsuz bilinç aynı kaldırmanın (ortadaki elaman aracılığıyla birincinin üçüncüye dönüşmesi) nesnesi olacaktır. Şimdi Aufhebung kavramını yeniden irdeleyelim:

Diyalektik Hegel'de aynı zamanda bir kavram ama aynı zamanda şeylerin altında duran bir gerçek olduğuna, bu gerçeğe kabaca akıl dediğimize göre, bu akıl anlayışı sıradan akılla ergeç çatışacaktır. Kant felsefenin sıradan akıl ya da sağduyu sahibi düşüncenin ilkelerine uymasını isterken, Hegel bundan tamamen vazgeçmiştir: Hatta ona göre sıradan düşünce felsefeden nefret etmelidir. Fenomenolojinin önsözünde anlayış olarak işleyen akıldan nefret eden tutumun bu özelliği geliştirmesinin zaten felsefenin ondan beklediği olmasında ısrar eder. Felsefe sıradan aklı kaldırma sürecidir zaten. Felsefe sıradan aklın tam tersi noktalardan hareket etmekte, sıradan akıl kendi önerilerinin boşluğunu ve yoksulluğunu anlayamamaktadır.

Hegel burada Kant sonrasında ortaya çıkan Fichte ve Hegel felsefelerini de aynı kaba koyar: Biçimci ve soyut kalan düşünceler aslında sıradan aklı aşamayan düşüncelerdir. Hegel'in dahiyane rahatlığı buradan kaynaklanır bir yerde. Felsefenin büyük bir alanı sıradan düşünce aşamasında kalmakta, sıradan düşüncenin sonuçlarına ulaşmaktadır. (Hegel, Fichte'nin felsefesinin ulaştığı sonuçların hiç felsefe yapmamış kişilerinkiyle aynı olduğunu söyler).

Alman dilinin kendi içinde bir takım felsefe içeren sözcükler barındırdığını bunlardan kolayca kavram çıkarabileceğini söylerken de Hegel bu üçlü hiyerarşiyi uygulamak zorundadır. (Her felsefecinin kendi diline böyle bir süreç uyguladığını düşünürsek ve bunu da gerekli karşılarsak bu sadece milliyetçi bir tutum değildir). Almancada kaldırmak anlamına gelen söz birbirinden farklı üç anlam barındırmaktadır. Aynı kavram Türkçede de bu üç anlamı –ayrıca beraber çalıştığımız bir Alman arkadaşla baktığımız bir Türkçe Almanca sözlükte Türkçe kaldırmak için Almancada 14 karşılık var - içerdiğine göre kaldırmaya her türlü felsefe operasyonu için kullanabiliriz.

a) Yerden bir taşı kaldırmak olumlu bir anlam. Üst düzeye getirmek olduğu kadar yol açmak olarak da alınabilir.

b) Şimdi başka bir örnek verelim. "İkinci Mahmut yeniçerileri kaldırdı". Bu sefer olumsuz bir anlam var, yok etmek, ortadan kaldırmak anlamında (Hegel bu bağlamda Fransız Devrimi'ni örnek verir. Devrim eski rejimi kaldırdı). Yürürlükte olan bir süreci durdurup işini bitirmek, öldürmek gibi bir anlam bu.

c) Dolaba giysileri kaldırmak, masadaki yemekleri buzdolabına kaldırmak gibi deyimlerde ise söz konusu olan koruma amacıyla yapılan bir eylem olduğu için bozulmayı önlemek gibi bir yandan olumlu bir yandan olumsuz bir anlam daha var.

İmdi Hegel'e göre her üçlü ilişkide elemanların sonuncusu gerçek olarak olsun mantık açısından olsun birinciyi kaldırır. En çok da tarih böyle işler. "Türkiye Cumhuriyeti Osmanlıları Atatürk devrimleri aracılığıyla kaldırmıştır" diye bir öneride bulunursak, bu Cumhuriyetin Osmanlıları hem yok ettiğini hem sürdürdüğünü, hem de bozulmaktan koruyarak üst düzeye ulaştırdığı anlamına gelir. Hegel' in verdiği örnek Fransız Devrimi'dir. Napolyon aracılığıyla bu devrim kaldırılmış, yeni bir tarih sürecine dönüşmüştür.

Aynı biçimde anlayış duyumla algıyı, mantıkta da oluşum varlıkla yokluğu kaldırır. Bu sıradan akıl için anlaşılması zor bir durumdur çünkü sıradan akıl aklın genişleyerek evrene yayılmasını kavrayamamaktadır. Oysa sadece evren ya da kavramlar değil dil bile bunu kendiliğinden yapmaktadır. Bu durumda Hegel rahattır çünkü dilin ve gerçeğin varlıklarını da üstlenen akıl artık kendisi in dışında

hiç bir yer bırakmamaktadır. Schelling ve onun çevresinde kümelenen romantikler "Yer kalmadı acıya ülkemizde" diye hayıflanmaktadırlar ama Hegel zaten hep acıyan bir yaranın kapatılıp merhemlenmiş halinden yola çıkmaktadır. Rahatlık kaldırılmış bir gelecek üzerine yayılacak mıdır peki? İşte bu da Marks'ın "yabancılaşmanın kaldırılması (Aufheben diyor yine de Marks –yani dil olarak Kant mirası devam ediyor, üstelik Hegel'inkiyle birlikte devam ediyor. Bu devamlılık elbette Batı Felsefesinin kendi içinde bir devamlılıktır: yukarıda bu kavramın miras olarak Platon'a kadar götürülebileceğini gösterdik), yabancılaşmanın kendisindedir" diye yazarken üstlendiği bir Hegelcilik var işin içinde yine de. Hegel'e irade iyimseri bir ihtiyar diye saldıran Nietzsche de "Ahlakın Soykütüğü'nde" üç büyük Alman düşünürün arasına Hegel'i de katarak ona övgülerini bu yüzden sürdürür belki de. En önemli düşünür olması değişimin altını çizmesindendir. Daha yakın dönemlere gelirsek, örnek olarak Bataile'ı ele alırsak o da Hegel'in Aufhebungunu olduğu gibi kabul eder, sadece bir yerde bardağı taşıran damlayı bulur, ya da bulduğunu iddia eder: gülmek. Gülme aracığıyla Aufhebung Bataille'ın yorumunda kendi içinde daha önce yönlenmediği bir noktaya doğru gider. Daha doğrusu Derrida'nın da vurguladığı gibi "Bataille Aufhebung olayına gülmektedir". Zaten Aufhebung gerçekte olduğu için, bu kadar sıradan hale gelebildiği için gülmektedir. Ondan önce Aufhebung yerine başka bir ilke koyma yarışmasına giren Kierkegaard ise Hegel diyalektiği yerine, sıradan olmadığını düşündüğü bir üçlemeyi yaşantı-ahlak-din üçlemesini koymuştur. Bu ilke sıralamasının amacı da yine bir rahatlamadır. Biçimsel sıralanması bile Hegelciliğe çok yakındır. Ancak Hegel'den bir usanma anımızda başvurulacak bir üçlemedir belki de. (Üçlemeler konusuna gelince 20. yüzyılda Georges Dumézil ve Emile Benveniste'in Hint-Avrupa kavimlerinin herbirinde bu üçlemenin vurgulandığını kanıtladıklarını belirtelim ama bu artık başka bir uğraş konusu olacağı için sadece değinmekle yetinmek zorundayız. Daha 1933 tarihinde yayınladığı bir makalede Benveniste'in "Hegel'in bütünlük kavramından yola çıktığını belirtmesi"nin de bu buluşun Hegel 'e karşı geliştirilecek bir buluş olamadığının bir göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.)

Kaldırmanın rahatlığını bir süre daha koynumuzda bir beşibirlik gibi yaşayacağız bu durumda. Aynı zamanda takılan aynı zamanda hemen çıkarılıp bir yerlere fırlatılan bir süs, belki de bir gösteriş. Bir çerçeveleme gayreti. (Elbette eski inançların günün birinde bir göğüste dönüştürülmüş bir iğretilik içerisinde bulunması kaçınılmaz bir oyun gerekçesidir belki de) Ölümün kaldırılmasının verdiği rahatlık Hegelcilik sayılır ne de olsa. Fenomenoloji ışık veren kaynağın tecellisinin örtülerini kaldırmaktır.

Dipnotlar

1. Bu konuda Bernard Bourgeois'nın " Le droit Naturel" adlı önemli incelemesine bakılabilir.

2. Türkçeye Hegel' in daha tam çevrilmemesiyle ya da çevirilerin yeterliğiyle ilgili kuşku duymamız gerektiği söz konusu olunca, Fransız romancısı Flaubert'in bir sözünü anarım "Kimbilir Hegel'in tamamı çevrilince ne olacak? " Flaubert Hegel'in sanat konusundaki düşüncelerine gönderme yaparak çevrilince artık kimsenin sanata ilgi duymayacağından endişeleniyordu belki de. Hegel'in herşeyden önce bir dil anıtı olarak da belirdiği böylece ortaya çıkıyor.

3. Yunancadaki noesis kavramının skolastikten geçerek Batı dillerinde anlamak fiilinden yola çıkılarak verilen karşılıkları olmuştur: Fransızcada entendement, İngilizcede understanding, Almancada verstand. Türkçemizde anlayış bu kavramın tam karşılığıdır. Türkçe söyleyecek olursak, bu kavrama karşı gelen gül gibi bir sözcük varken Anlak gibi bir sözcüğün hiç gereği yoktur. Bugünkü Yunancada da bu söz anlayışsız insan, anlayışlı olun vs. gibi Türkçedekinin tam karşılığı anlamlarda kullanılır.

4. Zor olan ya da eleştirilecek olan bu üçlülerin yerleşme noktaları değil bir üçlüden bir diğerine geçiştir. Bu satırların yazarı da dinden mutlak bilgiye, ya da bir önceki bölümde kötülük ve kötülüğün affından dine nasıl geçildiğine itirazları olanların yanında yer almaktadır.

5. İşin tuhafı Türkçedeki diğer anlamların tamamı da Hegel'in felsefesiyle uyum göstermektedir.

6. Bu örnekteki anlamın Almancada güney Almanya bölgesinde kullanılan, yani Hegel'in lehçesine özgü bir anlam olduğunu hatırlatalım.

7. Hegel'in bu tutumunu Gazali'inin aklı eleştirmesinden sonra aklı genişleten İbn/i Rüşd'ün tutumuna benzetebiliriz.

Tinin Fenomenolojisi'nde Bilincin Serüveni ve Bilginin Oluşumu Sorunu

Eren Rızvanoğlu

Felsefe tarihi boyunca filozoflar hakikatin ne olduğunu ve saltık ve kesin bilgiyi aramışlardır. Bu arayışlarında dış dünyanın varlığını nasıl biliyoruz sorusundan, kendisinden şüphe duyulmayacak kesin bilginin varlığına kadar birçok soruyu yanıtlamaya çalışmışlardır. Aynı zamanda filozoflar için hakikat kadar önemli olan bir diğer kavram da gerçeklik kavramıdır. Hegel öncesinde bu iki kavram bütünüyle felsefenin iki ayrı alanı içersinde değerlendirilmiştir. Hakikat bilgisel bir içeriği sahipken, gerçeklik varolanla ilgilidir. Başka bir deyişle nesne onu algılayan özneden bağımsız bir gerçeklik alanı olarak tasarlanmıştır. Hegel, felsefe tarihi boyunca başka alanlar içinde değerlendirilen gerçeklik ve hakikat ayrımını ortaya koyup, sonra da bu ayrımı, her ikisinin özdeşliğinde ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Aslında Hegel, bir yanıyla kendisinden önceki Kant felsefesinin ortaya attığı belirli sorunlara karşı kendi yanıtlarını vermektedir. Hegel, gerçeklik ve hakikat özdeşliğini sağlayarak aslında Kant'ın, "kendinde şey"inin bilinemezliğini ortadan kaldırmayı istemektedir. Onun için özünde hiçbir şey bilinemez değildir. Bunun yolu da, işte Hegel için hakikat gerçeklik, başka bir deyişle de özne nesne özdeşliğini kurmaktan geçer. Böylece fenomenolojinin görünüş bilgisinden saltık bilgiye ilerleyen ve özne nesne özdeşliğine dayalı kavramların bilgikuramsal hareketi olduğu söylenebilir.

Fenomenolojide, duyumsal bilincin, salt kavrama ulaşıncaya kadar aldığı yol bilginin oluşumunu belirler. Bu süreçte Hegel duyumsal bilinci sürekli işler. Hegel'in yapmak istediği en basit nesneden hareketle saltığa ulaşma sürecini anlatmaktır. Hegel fenomenolojinin önsözünü, aslında kitabını bitirdikten sonra yazdığı için aynı zamanda özsöz sonuç niteliğinde okunabilir.

Hegel, henüz fenomenolojinin başında, yapmak istediği şeyi belirtmiştir: "felsefeyi bilim biçimine, yani etkin bir halde bilme olabileceği duruma getirmek". Ona göre, bilginin bilim olmasının zorunluluğu, kendi doğasında zaten vardır ve bunun tatmin edici bir açıklaması ancak felsefenin dizgesel betimlenişinde bulunur. Öyleyse Hegel'in yapmak istediğinin özünde felsefeyi bir bilim düzeyine yükseltmek olduğu söylenebilir (Hegel 1977: 4).

Hegel için bir şeyin özü, onu ereğiyle değil, bütünüyle oluşup tamamlanmasıyla tükenir. Varılmış sonuç, somut bütün değildir, o ancak sonucu olduğu süreçle birlikte somut bütün olur. Yine de elde varolan bütünün kavramı, bütünün kendisi değildir. Bu bakımdan Hegel için bilim de, başlangıçında tamamlanmış halde değildir. Bunun tamamlanması için bilincin geçirmesi gereken bir süreç vardır.

Hegel bir sistem filozofudur ve ele aldığı her şeyi, sistemin kendisinin açıklanıp ortaya serilmesiyle netleştirir. Hegel fenomenolojide bunu hakiki olanı, töz olarak değil aynı zamanda özne olarak tasarlayarak yapar. Onun için yaşayan töz öyle bir varlıktır ki, bu varlık gerçekten öznedir ya da başka bir deyişle, kendi kendisini ortaya koyma eylemi olarak, kendisiyle başkalaşmanın, kendisiyle dolayımının etkinliğidir. Bu anlamıyla yaşayan (lebendige) töz yalın olumsuzluktur. Hakiki olan salt haliyle bir birlik değil, ancak kendini yeniden kuran bir özdeşliktir ya da başka varlıkta kendi üstüne bir özdüşünmedir (Hegel 1977:10). Öyleyse hakiki olan "kendi"nin oluşum sürecidir (kendileşmesidir). Nihai ereğini amacı olarak önceden varsayan ve bu ereği başlangıcı olarak taşıyan dairedir. Hakiki olan ancak oluşup tamamlanarak ereğine ulaşır ve bu anlamıyla etkin bir duruma gelir.

Hegel için hakiki olan, aynı zamanda bütündür, ama bu bütün ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tamamlayan bir özdür. Burada Hegel için saltık olanın özsel olarak sonuç olduğunu, ancak sondaki ereğinde kendisi ne ise o olduğu söylenebilir. Hakiki olanın etkin bir özne ya da kendileşme olması bu anlamıyla önemlidir. Burada söylenmesi gerekirse, Hegel başlangıçta boş bir tümel olan kavramı ya da ilkeyi içeriklendirerek etkin hale getirmek istemektedir. Yoksa en başta varolan ilke ya da saltık, boş bir tümelden başka bir şey değildir. En başta elde bulunan ilke ya da kavram, belirli bir dolayımdan geçerek ereğine doğru ilerler. Söz konusu dolayım, Hegel için kendi hareketi sayesinde oluşup tamamlanan kendi kendisiyle özdeşliktir, yani kendi kendine yansımadır. Bu bakımdan dolayım, benin bir uğrağı, salt olumsuzluk ya da kendi soyutluğunda yalın oluştur. Benin bu dolayımı aynı zamanda oluş ve dolaysızlığın kendisidir. Öyleyse Hegel için özdüşünmeyi (refleksiyon) hakiki olanın dışında bırakmak usu

tanımamaktır. Hakiki olanı bir sonuç haline getiren ve sonuçla, sonucun oluşumu karşıtlığını aşan tam da bu yansımadır.

Hegel tüm söylediklerini usun aslında bir amaca uygun bir etkinlik olduğu ifadesiyle ifade eder. Sonuç başlangıçla aynıdır, yani başlangıç erektir. Bu anlayışla Hegel açısından bilme, ancak bilim ya da dizge olarak etkinliktir. Öyle ki felsefenin en başta sözde bir ilkeye sahip olduğu düşüncesi Hegel için bir yanılgıdır. Çünkü böylesi bir ilke, kolayca çürütülebilir ve tam da bu anlamda Hegel için bu çürütme eylemi ilkenin gelişmesinin yoludur da. Hakiki olanın yalnızca dizgesel olarak etkin halde olması ya da tözün temelde özne olması, saltığın aslında tin olması düşüncesinde serimlenir ki, söz konusu olan kavram çağımıza özgü bir kavramdır.

Bu bakımdan Hegel için, yalnızca tinsel olan etkin haldedir. Söz konusu olan evrenin özü ya da kendinde varlıktır, başka bir deyişle kendinde ve kendi için olandır. Kendi tinsel içeriğini kendinden türetmiş olmasından dolayı kendi içindir, ama kendi için olmuşluğunu bilmesinden dolayı da içinde dışsal varoluşunu bulduğu nesnellik ortamıdır. Bu anlamıyla tin Hegel açısından kendi içine yansımış nesnedir (Hegel 1977: 14). Tin bu aşamaya geldiğinde, kendini bilen tin olarak bilimdir (felsefedir). Hegel için bilim, tinin etkinliğidir ve kendi ortamı içinde kendine kurduğu ülkedir. Bilincin kendisini, kendi içinde bildiği yerde, bilim tinin yitişini görür. Bilimin etkin halde olmayan bir içerik olarak tin olmadığı yerden ancak kendini dışlaştırarak kendi için olarak çıkar. Bu da onun kendisiyle, kendilik bilincini bir olarak ortaya koymasıdır.

İşte Hegel, Tinin Fenomenolojisi'nde bilginin ya da bilimin bu oluş sürecini betimleyeceğini belirtir (Hegel 1977: 15). İlk evresinde bilgi duyusal bilinçtir ve gerçek (genuine) bilgi olabilmesi için önünde geçmesi gereken uzun bir yol vardır. Bu noktada Hegel, bireyi bilgiye taşırken, her uğrak, somut ve kendine özgü bir biçim kazanarak kendini evrensel (universal-genel) bireyde gösterir. Bu bakımdan her tek birey, Hegel açısından tamamlanmamış tindir ve Hegel'in fenomenolojide yapmaya çalıştığı, bu tek bireyden hareketle evrensel ve saltık bilgiye giden bir yol çizmektir. Bu yolu salt tek bir kişide yaptığı kadar, o kişinin kişiliğinde aslında bütün bir insanlıkta da bu yolu izlemeye çalışmaktadır. Bu yolda her uğrak zorunludur. Bu uğraklar çokluğunda tin, kendi hakikatini saltık parçalanmışlığında kendini bulduğu zaman kazanır (Hegel 1977: 18).

Tinin dolayımsız belirli varlığı olarak bilinç, iki uğrağı, bilme uğrağıyla bilmeye olumsuz olan nesnellik uğrağını kapsar. Bu uğraklar tinin içinde kendini geliştirdiği karşıtlığı kapsarlar ve tümü de bilincin biçimleri olarak ortaya çıkarlar (Hegel 1977: 21). Hegel için bu yol, bilincin gözden geçirildiği deneyimin bilimidir. Çünkü bilinç deneylemediği hiçbir şeyi bilemez. Bu bağlamda tin kendini nesne edinerek kendi başkalığını ortadan kaldırır ve deneyimde, bu işleyişin kendisine verdiğimiz addır. Burada tin, önce kendine yabancılaşır ve sonra kendine geri dönerek bu yabancılaşmayı aşar. Bilinçte, Benle onun nesnesi arasında ortaya çıkan eşitsizlik, yalın olumsuzluktur. Hegel için bu olumsuzluk, onların itici gücüdür. Bu olumsuzluk, Benle nesnesi arasındaki eşitsizlik kadar, tözün kendi kendisiyle de eşitsizliğidir. Bu anlamıyla töz, kendini özne olarak açığa vurur. Bunu yaptığı zamanda tin belirli varlığını özüne özdeş kılmıştır. Bu noktada bilmek ile hakikat ayrımı yiter. Varlık, saltık anlamda dolaylı kılınır. Böylece varlık Ben'e ait olan dolayımsız bir tözsel bir içerik, kendimsilik (selflike) veya kavramdır.

Hegel için bununla Tinin Fenomenolojisi tamamlanır. Tinin kendinde hazırladığı hakiki olan bilginin öğesidir. Bu öğede, tinin uğrakları kendilerini nesnesini kendi kendisi olarak bilen yalın biçiminde genişlerler. Bundan böyle Hegel için varlık ve bilme (knowing) birbirlerini dışlamazlar ve bilginin yalınlığında bütünleşirler. Onlar hakikat biçiminde olan hakiki olandırlar ve ayrımları yalnızca içeriksel bir ayrımdır. Onun için varlık düşüncedir. Varlık ve bilmenin kendini bütün içinde örgütleyen devinimleri artık mantık veya kurgusal felsefedir (Hegel 1977: 21). Hegel önsözde yapmak istediğini belirledikten sonra, bilincin deneyimini kendinde olan bilinç bölümüyle başlatır.

Hegel için başlangıçta dolaysız olarak nesnemiz olan bilgi, ancak dolaysızın ya da olanın bilgisidir. Bu bakımdan Hegel'in en başta ele aldığı duyumsal kesinlik, ilkin saltık bir somutluk ve kesinlik iddiasındadır. Duyumsal kesinlik, en başta doğru bilgi gibi görünmektedir. Çünkü o, nesneden uzaklaşmamıştır. Oysa ki Hegel'e göre bu kesinlik kendini en soyut ve yoksul doğruluk olarak gösterir. Bildiğini sandığına ilişkin söyleyeceği tek şey, Bu vardır'dır ve doğruluğu hiçbir şey içermez, yalnızca şeyin varlığını saptırır. Yalın varlık, yani nesnenin görünür bir şey olarak varlığı, duyumsal kesinlikte doğruluk için yeterli ölçüdür.

Hegel için bilinç, bu kesinlikte salt katıksız bir Ben olarak vardır. "Bu vardır", duyumsal bilgi için temeldir. Katıksız varlık onun doğruluğunu oluşturur. Burada bilinç, Ben'den fazlası değildir ya da katıksız bir Bu'dur. Saf bir Bu'nun veya tek bir öğenin tekil bilincidir. Burada söz konusu olan katıksız varlık, iki Bu olarak ayrılır: Bu, Ben olarak,

bir de Bu nesne olarak. Hegel'e göre her ikisi de duyumsal kesinlikte dolaysız olarak bulunmaz. Öyleyse söylenebilir ki duyumsal kesinliğin özünü hem nesnenin hem de Benin kesinliği oluşturur. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, Ben ile nesne birbirleri yoluyla kesinleşirler. Ben nesneyi salt nesne varolduğu için bilir, ama bilgi nesne yoksa, yoktur (Hegel 1977: 59).

Öyleyse Hegel için üstünde düşünülmesi gereken, duyumsal kesinliğin iddia ettiği üzere, duyumsal kesinliğin kendinde nesnesinin bir biçimde öz olup olmadığıdır (Hegel 1977: 59). Bu nedenle Hegel duyumsal kesinlikle ilgili olarak, "Bu nedir?" sorusunu sorar ve Bu'yu, varlığın çift katlılığı içinde Şimdi (now/jetzt) ve Burası (here/hier) olarak ele alır. Hegel öncelikle "Şimdi nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışır. Şimdi ilkin gecedir. Bunu akılda tutarsak, öğlen vakti şimdinin gece olması bir anlam ifade etmez, ama yine de gece şimdide bir biçimde saklanır/içerilir. Böylece Şimdi, kendini gündüz olan şimdi karşısında gündüzde olmayan bir şey olarak ya da genelde olumsuz bir şey olarak saklar. Şimdi burada artık dolaylı bir şimdidir. Çünkü kendini gündüz ve gecenin olmaması yoluyla belirler. Eş deyişle ne budur ne de şudur, ama bir bu olmayandır ya da bu olduğu denli şu olandır. İşte Hegel tam da buna evrensel (universal/allgemeines) der. Öyleyse evrensellik, duyumsal kesinliğin doğruluğudur/hakiki olmuşluğudur.

Bu durumda biz, budur derken, evrensel bir Bu'dan, yani genel olarak varlıktan söz ederiz. Duyumsal kesinliğin doğruluğu evrensel olduğundan ve dil bu hakikati anlattığı için, söylemek istediğimiz duyumsal bir varlığı söyleyebilmemiz hiçbir zaman Hegel için olanaklı değildir.

Aynı durum Bu'nun öteki katmanı olan Burası içinde söz konusu olacaktır. Burası örneğin ağaçtır. Oysa arkamı döndüğümde burası artık ağaç olmayacaktır, ama diyelim ki araba olacaktır. Böylece bu kendini yine evrensellik ya da dolayımlı/ dolaylı bir yalınlık olarak gösterir. Bu durumda katıksız varlık duyumsal kesinliğin özü olarak kalır ama bu katıksız varlık hep bir olumsuzlama ve dolayımlılık içindedir. Bu noktadan itibaren duyumsal kesinlik için temel olan nesne bu özelliğini yitirir. Çünkü nesnenin kendisine dönüştüğü evrensel, artık duyumsal kesinlikte nesnenin olması gerektiği gibi değildir. Kesinlik tam da karşıt öğede, yani bilgide bulunur. Onun doğruluğu benim nesnem olarak, nesnede ya da sanıda yatar, çünkü onu ben bilirim. Bu durumda duyumsal kesinlik ortadan kalkmaz, ama Ben'e indirgenmiş olur.

Hegel için artık duyumsal kesinliğin doğruluğunun gücü, Ben'de, benim görmemin, işitmemin dolaysızlığında bulunur. Şimdi gündüzdür veya burası ağaçtır, çünkü bunları gören benimdir. Her durumda, burada ve şimdi gibi sorular için genelleme yapan bir Ben vardır. Bu durumda Ben'e bir yönelme söz konusudur. Burada, nesnede bulunmayan kesinlik, Benin kendisinde aranmaktadır. Oysa bu durumda, benim dışımda kalan başka benlerde evi görür ve burasının bir ağaç değil ama bir ev olduğunu ileri sürer. İki iddia da aynı inandırıcılıktadır, ama birinin doğrusu diğerininkini dışlar. İşte tüm bu belirlemelerde Hegel için yitmeyen şey, bir evrensel olarak Ben'dir (Hegel 1977:62). Onun görmesi yalın bir görmedir. Burası ve şimdi dediğimde, bu evrensel Bende, tüm burasıları ve tüm şimdileri söylemekteyimdir. Bu Ben tüm Benlerdir ya da herkestir. Sonuçta söylenebilir ki Hegel için duyumsal kesinliğin özü ne nesnede ne de bendedir.

Tüm bunlardan sonra öyle bir noktaya geliriz ki duyumsalkesinliğin bütünü, onun özü olarak ortaya koyulur. Sonuçta dolaysızlık olarak en başta sağlam duran ve böylece onda varolan tüm karşıtlıkları dışlayan, bir bütün olarak duyumsal kesinliğin bizzat kendisidir (Hegel 1977:62). Burada benle nesne arasında herhangi bir ayrım yapılamaz.

Hegel'in bu bağlamda Şimdinin ne olduğunu göstermesinden sonra şimdinin aslen bir sonuç ya da hep birlikte anılan şimdilerin bir çokluğu olduğunu ve bununda şimdinin bir evrensel olduğunu gösterdiği söylenebilir. Gösterilen burası da tek bir burası değil, ama bir ön veya arka yukarıya da aşağıdır, yani birçok buranın yalın karmaşasıdır. Yine söz konusu olan evrensel bir burasıdır. Öyleyse söylenebilir ki duyumsal kesinliğin diyalektiği onun deneyiminin yalın tarihinden başka bir şey değildir ve bilincin duyumsal kesinlikte deneyimleyeceği şey gerçekte yalnızca bizim gördüğümüzdür (Hegel 1977: 65). Demek ki duyumsal kesinlik dış dünyanın gerçekliğini bize vermez sadece en başta böylesi bir yanılgıyı ortaya koyar ve onun kendi içinde taşıdığı evrenselliği bizi algı aşamasına taşır. Öyle ki ben bir şeyi dolaysız bilmek yerine ilkin o şeyi algılarım.

Algılama ile bilincin ikinci uğrağına varılmış olur. Artık Şimdi; Burada ve Ben dolaysız duyulara dayanan belirlenimler olmaktan çıkar, genel belirlenimler olurlar (Yaltırakh 1986: 96). Söylendiği üzere Hegel'de dolaysız kesinlik, hakikati bize vermez çünkü hakikat genel geçerdir. Oysa bu genellik algıda bulunmaktadır. Algıda Ben evrensel bir Bendir ve de nesne de evrensel nesnedir. Algı artık duyumsal kesinlik gibi olumsal bir olay değildir, zorunludur (Hegel 1977: 67). Hegel için duyumsal bilginin zenginliği dolaysız kesinliğe

değil ama algıya aittir. Çünkü olumsuzlamayı, ayrımı ya da çokluğu özünde taşıyan algıdır. Artık Bu ortadan kaldırılmış olanı imler, yani Bu belirli bir Bu'nun ya da içeriğinin yokluğudur. Burada Hegel ortadan kaldırma ya da kapsayarak aşma anlamına gelen das Aufheben kavramını kullanır. Söz konusu kavram hem bir olumsuzlama hem de bir muhafaza etmektir. Böylelikle aynı anda biri diğerinin karşıtı birçok özellik ortaya koyulur.

Hegel'e göre algı aşamasında şeylerde kalıcı öğeler ararken şeylerin çeşitliliği ile karşılaşılır. Bu çeşitlilik Ben'den kaynaklanır. Nesneleri kavrarken onları genelliğin soyutluğunda ve sadece soyutluğun birliğinde görmek, onların diğer şeylerle olan ilişkisini kuramamayı doğurur ve Hegel için şeyleri yalnızca bu biçimde kendi için varlık olarak belirlemek, algı aşamasının saplandığı kutuplardan biridir. Hegel bu noktada Türkçe'ye, -dır da biçiminde çevrilecek auch kavramını kullanır. Bu kavram, burasının karşılığı olan tüm özellikler için, bir şey aynı zamanda şudur da anlamını vermektedir. Tüm özellikler bu "hem de" ile birbirleriyle ilişkilenirler. Öyleyse söz konusu bu "dır da" katıksız evrenselliğin ortamı ya da onları birlikte tutan şeyliktir (Dingheit).

Hegel için buradaki birçok özellik belirliliklerini kendilerini başkalarından ayırmaları ve başkalarıyla karşıtlık içinde olmalarıyla kazanırlar. Burada ortaya çıkan birlik aynı zamanda dışlayıcı olan bir "Bir" veya Birliktir. Söz konusu "Bir" olumsuzlama uğrağıdır. Kendisi yalın bir biçimde kendi kendisiyle ilgilidir ve başkasını dışlar ve şeylik onun sayesinde bir şey olarak belirlenir (Hegel 1977: 69). "Bir" olarak belirlilik nesne ile olan ilişkisinden kurtulmuştur ve kendinde ve kendi için vardır. Kendi gelişiminde algının hakikati olarak "Şey" tamamlanmıştır (Hegel 1977:69). Söz konusu "şey" birçok özelliğin "hem de" sidir, bir olumsuzlamadır, yani karşıt özellikleri dışlayan bir "bir"dir. Bu durumda "bir" bir olumsuzlama uğrağı olarak diyalektik harekete katılır. Duyumsal evrensellik ya da varlığın dolaysız birliği ilkin ancak "bir" ve katıksız evrensellik ondan geliştiği için bir özelliktir ve şeyi tamamlar.

Hegel'de algı için Şey bu yolla oluşur. Bu algıda, nesne kendisiyle özdeş olan, bilinçse değişebilen olduğu için, bilinç nesneyi olmadığı bir biçimde algılayabilir de. Öyleyse algılayan, aldanma olasılığının bilincini de taşır. Öyle ki algının gerçeklik ölçütü, Hegel de kendisiyle özdeşlik ve davranışıkendineözdeş olarakayrımsamadır(Hegel 1977: 70). Bu noktada bilinç, algılama deneyimini sorgular. Hegel'e göre algıladığım nesne kendisini katıksız Bir olarak sunar ve algılanan da ayrımsanan bir evrenseldir. Bu onun tekilliğin ötesine geçmesini sağlar. Bu durumda nesne hakiki olduğu için, onun hakiki olmaması, onu algılayan olarak bana düşer. Kişi olarak algıladığım, yalın ve hakiki kendilik tekil bir özelliktir, ama belirli bir varlık durumunda değildir, çünkü artık ne birdedir ne de başkalarıyla bağıntı içindedir. Hegel'e göre önünde duyumsal varlık bulan bilinç bir sanma ya da benim "kendi anladığım"dır (meinen/my meaning). Başka bir deyişle bilinç algılamanın bütünüyle dışına ve kendi içine geri çekilmiştir. Ama duyusal bilincin ve sanmamın kendileri algıya geçmiştir. Dolayısıyla kendi kendini ortadan kaldırmıştır.

Artık bilinç başka bir içerik kazanmıştır. Çünkü algı üzerindeki deneyimiyle bilinç sonucunun ve hakiki olmasının onun tam da çözülüşü ve hakiki olandan dışarıya, yani kendi içine yansıması olduğunu öğrenmiştir. Öyleyse Hegel için algı, katıksız bir ayrımsama değil, ama ayrımsayışında aynı zamanda hakiki olandan dışarıya ve kendi içine yansımış olandır (Hegel 1977:72). Burada bilinç, kendi içine dönüşü hakiki olana dönüştürür, yani algının kendi kendini algılaması söz konusu olur. Dolayısıyla duyumsal kesinlik gibi, algıda da kendi içine geri çekilme vardır, ama duyumsal kesinlikte olduğundan farklı olarak, yani sanki algının hakikati bilince karşılık geliyormuş gibi değil de, bilinç algıda ortaya çıkan hakiki olmamayla karşılaştığını bilmesi biçimindedir. Hegel için bunu bilen bilinç, söz konusu hakiki olmamayı da ortadan kaldırma yeteneğindedir. Böylece bilinç hakiki olanı, algının hakiki olmamasından ayırt eder ve hakiki olmamayı düzeltir. Bu andan itibaren bilinç yalnızca algılamakla kalmaz, ama kendi içine yansıyanın da bilincine varır.

Böylece Hegel'e göre bilinç şeyi ilkin Bir olarak ayrımsar, ama şey hiç kuşkusuz bizim açımızdan kendi özelliklerine sahiptir. Bu şey, bizim dokunuşumuzdur, bizim gözlerimiz için aktır. Burada Hegel, Kant'ı yankılayan bir ifadeyle, ayrımsanan bütün yanların şeyden değil ama bizzat bizden kaynaklandığını belirtir. Biz, içinde bütün uğrakların kendilerini yalıttıkları evrensel ortamdır. Bu bağlamda evrensel olma belirliğini kendi düşüncemiz olarak görerek, şeyin kendine özdeşliğini ve hakikatini, bir olmasını muhafaza ederiz. Bir olmak, evrensel kendi ile ilişkili olmaktır ve daha çok Bir olarak tümüne benzer. Dolayısıyla şeylerin kendileri, kendilerinden ve kendileri için belirlidirler. Burada şeyin belirli özellikleri vardır. İlkin şey hakiki olandır, yani kendi kendisinde vardır. İkinci olarak da salt başka şeylerden dolayı ve başka şeyler için şeyin kendisinde vardırlar. Üçüncü özellik olarak da şeyler kendilerinde ve kendileri için birbirleriyle ilgisiz olarak varolurlar. Bu durumda örneğin aklık, kübiklik aynı

zamanda "hem de" acıdır ve bunlar aslında şeyin kendisidirler. Bu algıda bilinç "hem de"nin kendi içine yansıdığının ve algıda "dır da"ya karşıt bit uğrağın ortaya çıktığının bilincidir. Bu uğrak tam da şeyin kendi ile birliğidir (Hegel 1977: 73).

Hegel tüm bu özelliklerin aslında ne olurlarsa olsunlar yeterince olmadıklarını söyler. Örneğin şey aktır ama yeterince değildir veya acıdır ama yeterince değildir. Tüm bunlara tamlığını veren Bir, bilincin etkinliğiyle varolur ve Hegel tek başına bu bire indirgemeye da karşıdır. Bu nedenle Hegel "olduğu sürece" (insofern) kavramını kullanır. Bilinç kendisini olduğu gibi şeyi de hem katıksız, çokluk içermeyen bir "Bir" hem de bağımsız maddelere ayrılan bir "dır da" olur. Bu durumda deneyimlenen şey onu ayrımsayan bilinç için kendini belirli bir tarzda bulundurur, ama aynı zamanda kendi sunma tarzından dışarı ve kendi içine yansır. Başka bir deyişle bilinç kendisinde karşıt bir hakikati taşır. Bu durumda nesne, nesne ile bilinç arasında paylaşılan olan bütün harekettir. Şey Bir'dir, kendi içine yansımıştır, kendi içindir, ama ayrıca bir başkası içindir de (Hegel 1977:74). Bu anlamıyla şey iki katlı bir yapıdadır, yani çifte ayrılmış bir varlıktır, yani hem bir "dır da" hem de "bir"dir. Ama Bir'in birliği türlülüğü ile çelişir

Dolayısıyla her "şey" kendisini ayrı bir şey olarak belirler ve ötekilerden temel de ayrımını kendinde taşır. Yalın bir belirlilik olarak bu ayrım, şeyin başkalarından ayrılmasını sağlayan temel niteliğidir. Türlülük şeydeki çoklu yapının etkin ayrımının şeklini alır. Bu bakımdan çoklu yapı şeyin özsel olmayan yanını oluşturur. Şey kendisinde ikili (twofold), "olduğu sürece"yi taşır. Sonuçta söylenebilir ki şeyin belirliliği olan, onu diğer şeylerden ayıran yanı, kendi içinde varolan Birliğine karşıt gelir ve başkalarıyla bağıntılı olması tam da bu, kendi için varlığın ortadan kalkmasına neden olur. Öyle ki şey karşıtlığında başkalaşır. İşte bu ortadan yitme bilincin şeyi deneyimlemesinin zorunluluğudur. Bu noktada şey kendi için varlık olarak ya da kendi başkalığının saltık olumsuzlaması olarak kendi kendini ortadan kaldırır ve özünü bir başkasına taşır. Bu noktada kendi için varlıkla başkası için varlığı ayıran "olduğu sürece" ortadan kalkar.

Bu bağlamda Hegel için nesne bir ve aynı bakımdan kendi kendisinin karşıtıdır, yani başkası için "olduğu sürece" kendi içindir ve kendi için "olduğu sürece" başkası içindir. Burada nesne aynen duyumsal varlığında ortadan kalkması gibi kendi belirliğinde ortadan kalkar. Nesne duyumsal bir varlık olmaktan çıkıp evrensel bir nitelik kazanır. Söz konusu evrensel, duyumsaldan türediği için koşulludur, ama gerçekte kendine özdeş olmayan bir karşıtlık ile etkilenmiş bir evrenselliktir. Nesnenin bu katıksız belirliliği özünde salt birer kendi için varlıktır ki, bir başkası için varlıkla doludur, ama ikisi de temelde bir birlik içinde olduğundan ortaya koşulsuz saltık bir evrensellik çıkar. İşte bilinç ilk kez tam da burada anlığın ya da anlama yetisinin alanına girmiştir (Hegel 1977: 76). Burada duyumsal tekillik dolaysız kesinliğin diyalektik hareketinde ortadan kalkar ve salt duyumsal evrensellik olur. Artık bir şeyi öyle kendimce anlamam yitmiştir ve algı nesneyi kendinde olduğu gibi evrensel bir şey olarak ele alır. Artık söz konusu olan nesnenin kendisinden çok kavramıdır. Bu andan itibaren anlık (anlama yetisi) aşamasına geçilir.

Daha önce algı aşamasında söylendiği üzere algı, hem bir birliği hem de tek tek özellikleri kendinde toplamıştı. Yine de kendi ortaya koyduğu birlik ve çokluk çelişkisinden de kurtulamamıştı. Hegel için bunun aşılmasının yolu, bilincin koşulsuz kavramının, kavram olarak kavranmasıdır. Burada koşulsuz, bilincin nesneni olarak vardır. Hiç kuşkusuz bunun sağlanabilmesinin yolu da Hegel'in sürekli yinelediği kendi için varlıkla, başkası için varlığın birleştirilmesidir. İşte Hegel anlık aşamasına bu görevi yükler. Bir şey anlıkta hem tekliğinde hem de genel olarak kavranır. Bu kavramayı sağlayan da söz edileceği üzere "kuvvet"tir. Öyleyse burada betimlenmesi gereken bu hareketin kendisi olmalıdır.

Hegel'de bilinç açısından duyumsal kesinliğin diyalektiğinde, işitme, görme yitmiş ve algı olarak bilinç ilk kez koşulsuz evrenselde bir araya getirdiği düşüncelere ulaşmıştır (Hegel 1977: 79). Bilinç henüz yine de koşulsuzun kavramını kavram olarak tam olarak kavramamıştır. Öncelikle bilinç için nesne bir başkası için ilişkiden kendine geri dönerek kendinde kavram olmuştur. Ama bilinç kendi kendisi için henüz kavram değildir, bu bakımdan bilinç yansıdığı nesnede kendini tanıyamaz. Buna karşın anlık, kendi hakiki olmamışlığını ve nesnenin hakiki olmamasını ortadan kaldırmıştır ve bu yolla hakiki olanın kavramını oluşturmuştur. Söz konusu olan bir kavram olarak salt kendinde olanın kavramıdır. Bu bakımdan henüz kendi için varlıktan yoksundur. Bu noktada bilince kendini varolan bir şey olarak sunan nesneyle (kavram olarak) bilinç ilk defa kavrayan bilinç olur. Böylelikle bilinç için nesneden bir uzaklaşma ortaya çıkmıştır. Algı aşamasında bağımsız nesneler bu uzaklaşmayla bağımsızlıklarını yitirirler. Çünkü nesneler arasındaki ilişkiyi sağlayan artık nesne özelliği göstermeyen bir öğedir. Bu öğe anlığın kavramdan yola çıkışıdır.

Öyleyse duyumsal kesinlik ve algının nesnesinde yitirilen bağımsızlığın nedeni anlığın bu

kavramıdır.

Bu nesnelerin ortadan kaldırılmışlığın onların bağımsızlığını kavram olarak sağlar. Bağımsız olarak ortaya konan madde/içerik (matters/unmittelbar) birliğe ve bu birlikten türlülüğe geçer. İşte bu hareketi Hegel "kuvvet" (kraft) olarak adlandırır (Hegel 1977: 82). Böylece Hegel de kuvvetin bağımsız nesneler arasındaki bir ilişki olduğu söylenebilir. Kuvvet birbirine karşıt gözüken kutupların bir arada bulunmasını sağlar. Bu anlamıyla "kuvvet" kavramı anlığa aittir ve onun nesnesini oluşturur. Burada söz konusu olan ilkin bir kavram olarak kuvvet'tir yoksa kuvvetin gerçekleşmesi değildir. Bu aşamayla bilincin nesnesi artık bir nesne değil, ama kavramdır. Kuvvet kavram olma özelliğiyle şeyler arasındaki bağı kurar. Kuvvetin kendisi hem kendi içine yansımışlık hem de bunun ortadan kaldırılmışlığıdır. Burada birlik bir başkası olarak yiter. Kuvvet başkasının kendisidir, yani kendi içine geri çekilmiş kuvvettir (Hegel 1977: 83). Kuvvetin gerçekleşmesi aynı zamanda gerçekliğin yitmesidir de.

Duyumsal kesinlikte duyu organlarının sağladığı bir kesinlik söz konusudur. Burada ise tek tek nesnelerin kesinliği vardır. Bilincin bu ilk biçimi kendisini algı biçimine soktuğunda duyumsal bir genellik kazanır. Bu genellikte bile algının nesnesi şeylerdedir. Oysa ki nesne anlık aşamasında şeyden kavrama geçmiştir. Bu, Hegel açısından bilincin hareketinde şimdiye kadar olmayan bir şeydir. Diyalektik, burada işler ve hem duyumsal kesinliğin tekil yapısı hem de algının genelliği anlıkta kapsanarak aşılır. Bunu sağlayan şeyde kuvvet'tir.

Hegel için hakiki olan, özünde yalnızca anlığın nesnesi olarak bulunduğu biçimiyle kuvvettir. Kuvvetin etkisiyle varolan hakikat, tek hakikat olma özelliğini yitirmiş, buna karşın nesnelerin gerisinde bir içsellik ya da "duyulurüstü öte" (übersinnliche Jenseits/ supersensible beyond) ortaya çıkmıştır. Bu kavram duyusal olanın hem ötesini hem de üstünü aynı anda imlemektedir. Bu içsellik (inere) ya da duyularüstü öte yan görünüşten (erscheinung/appareance) kaynaklı ortaya çıkar (Hegel 1977: 89). Söz konusu görünüş, onun dolayımıdır. Başka bir deyişle görünüş, bu içselliğin özü ya da doldurulmuş halidir. Gerçeklik bu noktada, duyulur ve duyusallığı aşan olmak üzere ikiye bölünmüştür. Duyusalüstü öte, "duyusal" ve algılanan" olarak ortaya konulandır. Ayrıca söz konusu duyusalın ve algılananın hakikati görünüş olmaktır. Burada Hegel için anlık bir duyusal ötesi yanın gerçekliğini görmüş, ama onun tam olarak ne olduğunu belirleyememiştir. Çünkü bu duyusalüstü ötesi, halen bilinç için katıksız bir öte taraftır. Bilinç kendini henüz onda bulmamıştır ve bu yanıyla boştur (Hegel 1977: 88). Özetle söylemek gerekirse görünüş dünyası anlığın gerçek özüdür. Bilinç görünüşten yola çıkarak, onun gerisinde saklı duranı kavrayabilir.

Hegel'e göre anlık da içsellik kendinde ve içi doldurulmamış bir evrensellik olarak henüz ortaya çıkmamıştır. Hegel kuvvetlerin oyunuyla bu içselliğin kendini dolduracağını ve sonuçta bizim için bilinir olacağını söyler. Fakat bunu yapacak yeti anlık değildir. Anlık burada gizil bir biçimde imlenen Kant'ın "kendinde şey"ini bilemez. Hegel için "kendinde şey" ancak kavram olarak kavranılabilirdir. Hegel için duyulur ötesi evren hareketsiz bir yasalar ülkesidir. Orada algılanan evrenin öte yanı olsa da, eşit ölçüde evrende bulunur ve onun dolaysız cansız imgesini oluşturur (Hegel 1977: 90). İşte Hegel için bu yasalar ülkesi anlığın hakikatidir ve bu hakikat yasada olan ayrımında içeriklenir. Öyleyse Hegel de yasa, görünüşte bulunur, ama bu onun tek bulunuşu değildir, çünkü yasa her başka durumda başka bir etkinlik halinde ortaya çıkar. Bu bakımdan belirsiz bir yasalar çokluğu vardır. Yine de bu çokluğun kendisi eksiktir ve anlığın ilkesiyle çelişir. Yalın içsel dünyanın bilinci olarak anlık için hakiki olan kendinde evrensel birliktir. Anlık söz konusu birçok yasayı tek bir yasaya birleşmeye bırakmalıdır. Böylece örneğin birçok yasa evrensel çekim yasası altında birleşmiş ve kavramın kendisinden başka bir içeriği kalmamıştır (Hegel 1977: 91). Anlık burada evrensel yasayı bulduğu sanısındadır, oysa ki bulduğu sadece yasanın kavramıdır.

Kısaca yinelemek gerekirse söz konusu olan, duyumsallığı aşan bir görünüştür, yani bir kavram olarak görünüştür. Görünüş kavramın kendisidir ve Hegel görünüşün özünü oluşturan yasalarla ilgilidir. İşte anlık bu yasaları bilir. Anlık aynen doğa bilimlerininki gibi yasaları kendisinde toplar. Bunu da kuvvet kavramının şeyleri aşan ve bağlantıları kuran kavramsallık özelliğiyle yapar. Kuvvet de tam bir yasa gibi oluşmuştur (Hegel 1997: 94). Kuvvet önce kendine özdeş bir şeydir ki gene de kendinde bir ayrımdır, aynı zamanda kuvvet kendini iter ve bölümler. Kendini ikiye bölen kuvvet sonsuzluk özelliyle yasa durumundadır. Kuvvetin hem kendine özdeş oluşu hem de ikiye bölünmüşlüğü onun kendini ortadan kaldırma hareketidir. Bu kuvvetlerin oyunu sonrasında bilinç için "o" olan olarak nesne olduğu için bilinç kendinin bilincidir. Anlığın açıklanması yalnızca Hegel için söz konusu kendilik bilincinin ne olduğunun betimlenişini oluşturur. Anlık yasada bulunan ayrımları ortadan kaldırarak onlara bir Birlik niteliği katar ve onu kuvvetin içine sokar. Bu özdeş kılma aynı zamanda bir bölünmedir de. Anlık ayrımları ortadan

kaldırma ve kuvvetin birliğini koyma işini ancak yeni bir ayrımı yani yasa ile kuvvet ayrımını yaparak başarır. Böylece anlıkta kuvvet, yasa olur.

Söz konusu olan anlığın yalnızca işleyişidir ve onun nesnesini oluşturmaz. Ayrı iki yasadan birincisine karşıt olarak yasa veya içsel ayrımla sonsuzluk anlığın nesnesi olur. Bu sonsuzluk kavramı bilinç için nesne olduğundan, bu bilinç dolayımsız olarak ortadan kaldırılmış bir ayrımın bilincidir. Burada bilinç kendi kendisi içindir, ayrımsızın ayırt edilmesi ya da kendilik bilincidir. Bilincin kendisini kendinden ayırt etmesidir. Hiç kuşkusuz bir başkasının kendisi de, zorunlu olarak kendilik bilincidir. Kendi için kendi üzerine düşünme ya da kendi başkalığında kendi kendinin bilincidir (Hegel 1997: 102). Kendilik bilinci ilk olarak kendi için olmuştur, ama henüz genelde bilinç ile bir birlik halinde değildir.

Sonuçta görünüş alanında anlığın deneyimlediği şey, aslında bizzat görünüşün kendisidir. Anlık bunu ise bir kuvvetler oyunu olarak değil, ama kendi saltık ve evrensel olan uğraklarında ve bunların hareketi içindeki bir kuvvetler oyunu olarak görür. Dolayısıyla anlık yalnızca kendisini deneyimler (Hegel 1997: 165). Böylelikle içselliğin önündeki görünüş perdesi çekilmiş olur. Bilincin tüm uğraklarında nesne hep farklı biçimlerde varolmuştur. Bilincin nesneleri gerçekten geriye bırakıp, kendi kendine yönelmesi onu "bilinç" aşamasından "kendilik bilinci" aşamasına geçirtir. Öyle ki Hegel için bu geçişte, bilginin kendisi ancak karmaşık bir hareketin sonucudur ve bu hareket yoluyla bilinç uğrakları olan kendimce anladığım (my meaning), algı ve anlık yiterler ve bilincin kendini bilirken neyi bildiğinin bilinmesi daha öte bir hareketi gerektirir. Hegel bunun için kendilik bilincini incelemeye başlar.

Hegel için bilinç aşamasında hakikat, nesneler dünyasına bağlıydı. Oysa ki anlık aşamasıyla birlikte nesneden bir uzaklaşma başlamıştır. Başka bir deyişle bilinç için hakiki olan bilincin kendisinden başka bir şey olmuştur. Ama bu hakikat kavramı, bilincin deneyiminde yiter. Hakikat artık kendilik bilincinin kendinde bulduğu kesinliktir. Hegel için bu kesinlik sayesinde bilgi oluşur. Nesne dolaysızca kendinde ne idiyse (duyumsal kesinliğin varolanı, algının somut şeyi, anlığın kuvveti), hakikatte o olmadığını tanıtlar (Hegel 1997: 166). Dolayısıyla kendilik bilinci aşamasında nesneler dünyasından bir kopuş vardır.

Hegel için ben kendilik bilinci aşamasında önemli bir yer tutar. Yine de bu noktada önemle vurgulanması gereken şey, Hegel'in Ben'i ve dolayısıyla kendilik bilincini, nesnenin tam karşısına koyan anlayışı da kabul etmiyor olmasıdır. Hegel soyut nesneden kopuk bir kendilik bilinci anlayışını reddeder. Öyleyse aşılması gereken böylesi bir kendilik bilinci anlayışıdır. "Ben" nesneler dünyasından kopuk değil, onun içindedir. Tam tersine Hegel için kendilik bilinci kendisini karşıtında bulur ve bilir. Kendilik bilincinin karşıtı da nesneler dünyasıdır. Nesneler dünyası kendilik bilincinin yabancılaşmış biçimini oluşturur. Bu bakımdan kendilik bilinci kendisini yabancılaştığı nesneler dünyasında tanır.

Kendilik bilincinin Beni kendisini nesneler dünyasında ortaya koyarak şeylerin kendisi olmalıdır.Böylelikleancakdışdünyanınneolduğunu kavrayabilir. Burada kendi olmaya bir yönelme vardır. Nitekim kendilik bilincinin aşılmasının yolu da budur. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse kendilik bilincinde, Hegel, dış dünyanın başka olmaklığını aşmaya çalışmaktadır. Bu aslında yabancılaşmanın aşılmasıdır. Bunun içinse demin dendiği üzere kendilik bilinci kendini nesne yerine koymalı, kendisine nesneden bakmalıdır. Onun için kendilik bilinci önce nesneye yönelir, sonrada nesnedeki yabancılığı kaldırıp yeniden kendisine döner. Burada işleyen diyalektikle kendilik bilinci önce nesneye daha sonrada nesnedeki yabancılığı keşfedip kendine döner.

Görünüş ile hakikat arasındaki karşıtlık, kendilik bilincinin kendi kendisiyle birliğini taşır. Bu birlik kendilik bilinci için temeldir ve kendilik bilinci genel olarak arzu'dur (begierde/desire). Kendilik bilinci olarak bilinç artık çift nesneye sahiptir. Biri kendilik bilinci için olumsuz bir değer taşıyan, dolaysız olan, duyumsal kesinlikle algının nesnesidir. İkincisi ise kendi kendisidir ki, Hegel için hakiki olan özdür, ilk nesne ile karşıtlık içinde bulunur (Hegel 1997: 105). Kendilik bilinci burada kendisini bu karşıtlığın aşıldığı ve kendi kendisiyle eşitliğin sağlandığı hareket olarak gösterir. Hegel işte bu harekete arzu demektedir. İsteğin amacı nesneler dünyasında tatmin olmaktır. Nesneler dünyasının tüketilmesini sağlayan arzuyla kendilik bilinci kendini tanır.

Hegel'e göre nesneler dünyasına yönelen ve inen kendilik bilincinin kendine dönmesini sağlayanda bu arzudur. Burada amaç nesnenin aşılmasıdır. Söz konusu olan kendini nesneyi tüketerek tanımaktır ki, bu aynı zamanda onu yeniden üretmek anlamına da gelir. Kendilik bilinci ancak kendini ona bağımsız bir Yaşam (Leben) olarak gösteren başkasının ortadan kaldırılması yoluyla kendisinden emin olabilir. Demek ki kendilik bilinci arzudur. Bir başkasının yokluğundan (nichtighkeit) emin olarak kendilik bilinci bu yokluğu başkasının hakikati olarak ortaya koyar, bağımsız nesneyi yok eder ve bu yolla kendi kesinliğini hakiki kesinlik olarak

öne sürer. Kısaca yinelemek gerekirse Hegel için kendinin kesinliği (self certainity), "başkası"nın ortadan kaldırılmasıyla olur. Başka bir deyişle, kendilik bilinci, başka bir kendiliğe gereksinir. Kendilik bilinci ancak başka bir kendilik bilincinde tatmin olabilir (Hegel 1977: 109). Hegel için bir kendilik bilinci bir kendilik bilinci için vardır ve sırf bu nedenle gerçek anlamıyla kendilik bilinci olur (Hegel 1997: 110). Kavramın nesnesi olan ben nesne değildir, isteğin nesnesi ise yalnızca bağımsızdır. Hegel için bir kendilik nesne iken, nesne olduğu için o denlide Bendir. Hegel Fenomenoloji için önemli olan bir şeyi göstermektedir. Tinin kavramı önümüzde bulunmaktadır. Tin, karşıtlıkların eksiksiz olarak kendi özgürlük ve bağımsızlıklarında belirlendiği, kendileri için varolan kendilik bilinçlerinin birliğidir, saltık tözdür (Hegel 1977: 110). İlk defa kendilik bilincinde, tinin kavramında bilinç dönüm noktasındadır. Artık duyusal yanın renkli yanılsamalarından ve duyulur ötesinin boş gecelerinden şimdi tinin günışığına adım atılır.

Efendi köle diyalektiği Hegel'in düşünce dizgesinde belki de en çok ele alınan konudur. Hiç kuşkusuz bu niteliğini Kojeve'e borçludur. Kojeve 20.yy'ın ilk yarısında, o zamanın en önemli düşünürlerinde izlediği Hegel üzerine verdiği derslerde en çok bu bölümden söz etmektedir. Bunun en önemli nedeni hiç kuşkusuz bu bölümün içerdiği devrimci ve yoruma açık vurgulamalardır. Kojeve, Hegel'i o zamana kadar ele alınmadığı üzere tanrıtanımaz ve devrimci bir düşünür olarak ele almıştır. Özellikle Tinin Fenomenolojisi'nin kendilik bilinci kısmında yer alan efendi köle diyalektiği, çalışma, istek ve mutsuz bilinç kavramları, kendi yaklaşımını temellendirirken en çok kullandığı kavramlardır. Daha sonrada kimi Marksist düşünürler tarafından da özellikle ele alınan bu bölüm, kendi isteğini nesneler dünyasında doyuramamış olan bilincin bir başka bilince yöneliminin sonucudur.

Hegel için kendilik bilinci bir başkası için kendinde ve kendi için olması yoluyla kendinde ve kendi içindir, eş deyişle kendilik bilinci ancak tanınan bir şey olarak vardır (Hegel 1977: 111). Farkındalığı olunan şey ikili bir imleme sahiptir. Kendilik bilinci bir başka bilincin varlığının olabileceğinin ayrımına vararak önemli bir aşamaya geçmiştir. Bu başka bilinçte bir kendilik bilincidir. Bu durumla Hegel için iki şey ortaya çıkmıştır. Öncelikle kendilik bilinci kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendi başka bir öz olarak bulmuştur. İkinci olarak bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır. Çünkü o, başkasına bir öz olarak bakmaz aksine başkasında kendi kendisini görür (Hegel 1977: 111). Hegel için bu başkalığın ortadan kaldırılması gerekir ki bu da yabancılaşmanın aşılmasıdır.

Hegel de kendilik bilincinin başka bir kendilik bilinciyle ilişkisindeki eyleminin iki anlamı vardır.

Kendi eylemi ve o denli de başkasının eylemi olmak. İlkinde bilinç nesneyi salt isteğin nesnesi olarak değil, ama kendi için varolan bir şey olarak bulur. Burada daha önce değinilen kuvvetler oyununun sürdüğü ama bu kez bilinçte yinelendiği görülür (Hegel 1977: 112). Bu sefer ortaya çıkan bir tanınma mücadelesidir. Bir kendilik bilincinin başka bir kendilik bilinci tarafından tanınmasının da belli aşamaları vardır. Önce kendilik bilinci, kendi dışına çıkıp başkası olur. İkinci olarak bu başkalığın aşılması ve en son olarak da bu aşamada kendini tanıma gerçekleşir. Bu noktada her iki kendilik bilinci kendilerine dönerler. Ama kendilerine döndüklerinde yeni bir şeyler kazanmıştırlar. Hegel'in deyişiyle, her iki kendilik bilinci de karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini de tanımışlardır (Hegel 1977: 112).

Bütün bu süreci bir başka biçimde anlatmak gerekirse. Kendilik bilinci önce yalın kendi için varlıktır. Kendisi dışında başka her şeyin dışlanması yoluyla kendi kendine özdeştir. Özü ve saltık nesnesi "Ben"dir. Burada aslında bir birey olarak insandan söz edilmektedir. Bu, Ben için başkası temel olmayan ve olumsuz ile yüklü nesnedir. Oysa ki başkası da bir kendilik bilincidir. Burada bir birey başka bir bireye karşı ortaya çıkar. Her ikisi de kendi varlığından emindir. Ama bu özünde hiçbir kesinlik ortaya koymaz, bunun için bir dolayıma girmeleri gerekmektedir. Bu da tanınma mücadelesine girmektir ve bu mücadele aslında bir ölüm kalım kavgasıdır. Yine de her iki kendilik bilinci de bu kavgaya girmelidirler, çünkü kendi kesinliklerini tanıtlamalarının tek yolu budur. Burada Hegel'in düşünce dizgesinde önemli bir yer tutan bir düşünce ortaya çıkar. Öyle ki Hegel için bir bilinç ancak yaşamını tehlikeye atmak yoluyla özgürlük bilincini kazanabilir (Hegel 1997. 113). Hegel'e göre yaşamını hiç tehlikeye atmamış bir birey de kişi olarak tanınabilir, ama bağımsız bir bilinç olarak tanınmışlığın hakikatine erişmemiştir. Yaşamını tehlikeye atan kendilik bilinci (birey) başkasının ölümünü de amaçlamalıdır. Çünkü kendi dışında olmayı ortadan kaldırmayı istemektedir.

Hegel için ölümle sonuçlanan bir ilişki sonucunda yaşayan bireyin kendi kesinliğini de ortadan kaldırır. Çünkü ölüm bilincin doğal olumsuzlanmasıdır. Bu durumda tanınma olayı ortaya çıkmaz. Öyleyse bu ölüm kalım veya tanınma mücadelesinde bir taraf yenilgiyi kabul ederek diğerini tanımalı ve kendiliğini olumsuzlayarak ortadan kaldırmalıdır. Bu mücadele ve ilk deneyimin sonucunda Hegel'e göre bir kendilik bilinciyle, bir bilinç ortaya çıkar.

İkincisi bir başkası için bilinçtir. Biri özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç diğeri ise özü başkası için yaşamak ya da varolmak olan bağımlı bilinçtir. Hegel bunlardan ilkini efendi (herr) ikincisini de köle (knecht) diye adlandırır (Hegel 1977: 115).

Bu anlamda Hegel için efendi kendi için varolan bilinçtir ama artık tek başına bu bilincin kavramı değildir. Bunu bir başka bilincin dolayımı yoluyla kazanır. Efendi iki ayrı uğrakla, isteğin nesnesi olan bir şey ile bu şeyliğin özsel olduğu bilinç ile ilişkilidir. Efendi köle ile bağımsız bir varlık yoluyla dolaylı olarak bağıntılıdır. Bu bir nevi kölenin kavgada ondan kurtulamadığı zinciridir. Efendi ise köle yoluyla dolaylı olarak şey ile bağlantılıdır. Burada köle, efendi adına çalışan ve şey üzerinde etkide bulunan olur. Daha önce isteğin başaramadığı şeyi efendi şey ile arasında köleyi koyarak, bu yolla kendinde şeyin yalnızca bağımlı yanını alarak, ondan yararlanır ve bağımsız yanı da köleye bırakır (Hegel 1997: 115). Böylece efendi nesneler dünyasında doyuma ulaşır.

Köle nesnenin bağımsızlığıyla dolaysızca karşı karşıyadır ve köle nesneyi biçimlendirerek efendi için kullanılacak hale getirir. Burada efendi tüketicidir. Kendi için varlığını sürdürmek için çalışmadan tüketir. Bu nedenle çalışmayla nesne üzerinde etkide bulunan eylemi Hegel açısından yaratıcı bir eylemdir. Nasıl ki efendi kendini köle üzerinden gerçekleştiriyorsa, köle de nesne üzerinden kendini gerçekleştirir. Tam da bu noktada Hegel çalışma kavramıyla birlikte bir dönüşümün ortaya çıktığından söz eder. Ona göre efendinin efendiliğini gerçekleştirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şeydir. Efendi bu anlamıyla bağımlı bilinçtir. Hegel'e göre bağımsız bilincin hakikati artık köke bilinçtir (Hegel 1997: 117). Sonuçta nasıl ki efendinin nasıl olmak istediğinin tam tersini ortaya çıkmışsa, kölelikte tamamlandığında dolaysızca olduğunun karşıtı olacaktır. Dolayısıyla efendi korkusu ki özünde ölüm korkusudur, köle için bilgeliğin başlangıcıdır. Ama köle orada kendi için varlık olduğunu bilmez ve köle ancak çalışma yoluyla kendine gelir (Hegel 1977: 119). Hegel için çalışma (emek) arzunun yokluğudur, ertelenmiş yitiştir ve bu yanıyla oluşturucudur. Nesne bağımsızlığını ancak çalışan karşısında taşır. Zamanla çalışan (emekçi/qua worker) bilinç, bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını da görmeye başlar.

Kısaca söylemek gerekse kölenin nesneler dünyasından uzaklaşması, kölenin efendi karşısında ölüm korkusu duymasıyla başlar. Bu korku kölede belirli bir olumluğu doğurur, çünkü bu korku onda belirlihareketiyaratacaktır.Buhareketleköleyenibir kendilikbilinci kazanır. Köle bu korkunun yanı sıra çalışmayla da nesneler dünyasında bağımsızlığını kazanır. Köle çalışmayla nesnel dünyada kendisini ortaya koyar, yani kendi başka oluşunu yönelir ki bu Hegel'in hep ön planda tuttuğu dolayımlılıktır. Köle bu dolayımlılıkta kendini nesneler dünyasında yansıtır ve ona bir kalıcılık kazandırır. İşte bu kalıcılık kölenin kendi bağımsızlığını oluşturur. Bunu Hegel'in sözcükleriyle söylersek, "köle, kendinin kendi yoluyla yeniden keşfi yoluyla farkına varır ki ancak çalışmayla yabancı bir varolan olarak göründüğü yerde kendisinin olan bir anlığı (mind/sinn) kazanır" (Hegel 1977:119).

Efendi köle mücadelesi sonucunda kendi içine çekilen bilinç kendine nesne olur. Bu sayede yeni bir kendilik bilinci biçimi ortaya çıkmıştır. Bu bilinç düşünmektedir ya da özgür bilinçtir. Çünkü düşünmek soyut bir Ben değil, ama aynı zamanda kendinde varlık anlamını taşıyan bir Ben olmak demektir. Burada kendilik bilinci için genellemeler yapan bir düşünce düzeyi oluşmaktadır. Bu özünde kavramsal düşünmedir. Öyle ki nesne düşünmeye kendini tasarımlar ve biçimler olarak değil, ama kavram olarak, yani kendinde varlık içinde sunar (Hegel 1977: 120). Bu durumda söz konusu kavram dolaysızca benim kavramımdır. Hegel için kavramlara ve yansıtamaya dayanan bir düşünme kendini gösterir. İşte Hegel bu türden bir özgürlüğün kölelik çağında başladığını ve kavramsal düşünmeyle belirli bir kültür düzeyine erişildiğini söyler. Eş deyişle kendilik bilincinin bu kavramsal düşünme özgürlüğü tinin tarihinde ortaya çıktığı zaman, buna Stoacılık denmiştir (Hegel 1977:121). Stoacılık kölenin kendi iç özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür (Bümin 1987: 48).

Hegel için bu bilinç, efendilik ve kölelik ilişkisine karşı bütünüyle olumsuzdur. Çünkü Stoacılık da efendi köle diyalektiğinin özüne karşıt içerimler vardır. Bu durumda ne efendi etkinliğinin gerçekliğini kölede ne de köle, köle olarak hakikatini efendinin iradesinde ve hizmetinde bulmaktadır. Köle stoacılıkta kendi köleliğinde adeta huzur bulmayı ister. Söz konusu olan her türlü bağımlılığın bağrında, bireysel varoluş olarak özgür olmaktır. Stoacılığın hakikati gerçekleşmiş özgürlük değil, ama özgürlüğün kavramıdır. Bu kavramsa içeriksizdir. Onun doğruluğunun ölçütü yine içeriksiz düşünmedir (Hegel 1977: 122). Bu özelliğinden dolayı Stoacılığın ele aldığı Hakikat, İyi, Erdem ve Bilgelik gibi sözcükler yüceltici olsalar bile, hiçbir içerik taşımadıklarından zamanla can sıkıcı olmaya başlarlar. Öyleyse bu düşünen bilinç Hegel için başkalığın eksik bir olumsuzlanışıdır.

Hegel, Stoacılığın zamanla can sıkıcı olmasından dolayı aşılacağını düşünmektedir. Çünkü Stoacılıkta çok temel bir şey, yani eylem yoktur. Bu nedenle kendilik bilinci Stoacılıkta doyum bulamaz. Burada belirtmek gerekir ki aslında Stoacılık bir yanıyla Hıristiyanlıktan kaynaklanan bir tür eylemsizlik düşüncesini savunmaktadır. İnsan isteklerden kurtulduğunda özgürdür. Öyleyse Stoacılık bir eylem özgürlüğünü değil olsa olsa yalnızca düşüncede bir özgürlüğü savunmaktadır. Hegel için bu soyut özgürlükten sıkılan bilinç zamanla hakikatini kuşkuculukta aramaya başlayacaktır.

Hegel, kuşkuculuğu, Stoacılığın yalnızca kavramı olduğu şeyin ve düşünmenin özgürlüğü olan etkin haldeki deneyimin gerçekleşmesi olarak anlar (Hegel 1997: 123). Daha önce Stoacılığın kendisine kayıtsız kaldığı dünya, kuşkucu tarafından daha etkin bir halde olumsuzlanır. Stoacılık, nasıl efendilik ve kölelik ilişkisi olarak görünmüş olan bağımsız bilincin kavramına karşılık geliyorsa, kuşkuculuk da, bağımsız bilincin başkalığına, istek ve çalışmaya karşı olumsuz bir tutum olarak gerçeklemesine karşılık gelir. Kuşkuculukta bir tek benciliğin olduğu bile söylenebilir. Kuşkucu kendisi dışında bir dünyanın varlığında asla emin olamaz. Burada bir ben ve dış dünya ayrımı giderek belirginleşir. Sürekli belirli bir şeyin yitmesinden söz eden kuşkucu örneğin görmenin ve işitmenin hiçliğinde görür ve işitir. Bu anlamıyla kuşkucunun yaptıklarıyla sözleri her zaman çelişir. Bu durumda tutarlı olan yok saydığı dünyada ölümü bile seçmeyerek kendisiyle çelişir. Sürekli kendisiyle çelişme durumundadır. Bir yanıyla dünya karşısındaki tavrı her durumda katıksız bir olumsuzluktur.

Hegel için kuşkuculukta bilinç kendini gerçekte kendi içinde çelişen bir bilinç olarak deneyimler. İşte bu deneyimden, kuşkuculuğun ayrı tuttuğu iki düşünceyi bir araya getiren yeni bir biçim ortaya çıkar. Kuşkuculuğun kendi üzerinde düşünememesi yitmelidir, çünkü hakikatte o kendisinde iki farklı tarzı taşıyan tek bir bilinçtir. Başka bir deyişle çelişkinin bilincidir. Stoacılıkta kendilik bilinci kendi kendisinin özgürlüğüydü, kuşkuculukta ise bu özgürlük kendini gerçekleştirmişti. Ama kendi bölünerek bir ikilik ortaya çıkarmıştır. Bu yolla daha önce iki birey olarak efendi ve köle arasında bölünen ikileniş, şimdi bir de toplanır. Bu toplanmada ortaya çıkan kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilinci olan Mutsuz Bilinç'tir (Unglückliche BewuSStsein) (Hegel 1977: 126). Mutsuz bilinç parçalanmış, bölünmüş bilinçtir. Hegel için mutsuz bilincin kendisi bir kendilik bilincinin bir başkasına bakışıdır.

Mutsuz bilinç, kuşkucunun görmezden geldiği kendi çelişkilerini önemseyerek kendisine hareket noktası olarak alır. Kendi karşıtında dinginliği bulmaz ama onda yalnızca karşıt olarak kendini yeniden üretir. Burada da bir yabancıya karşı savaşım vardır ve savaşımda kazanma aslında bir yenilgidir. Bir şeye erişmek karşıtında yitmeyi becermektir. Hegel için burada bilinç özünün bilinci olarak salt karşıtının bilincini taşır ve salt kendi hiçliğinin bilincidir (Hegel 1977: 127). Bunu yaparak kendini değişmeden kalan kılar. Özünde birey kendi sonlu varoluşuyla kendi kavramsal sonsuzluğu arasındaki çelişkiden kurtulmaya çalışmaktadır. Bu çelişkiden kurtulma ve bir olmaya ulaşma çabası üçlü bir yapıdadır. İlkin katıksız bilinç olarak, ikinci olarak etkinliğe karşı istek ve çalışmayla davranan bireysel kendilik ve üçüncü kez de kendi için varlığın bilinci olarak (Hegel 1977: 130). Mutsuz bilinç bu arayışında kendisinde özdeşliği sağlayacak özü kendi dışında aramaktan vazgeçer ve bu özün kendisinde olduğunu fark eder. Böylece kendisinin dış varlığıyla kendi içinde bulduğu birleştirici özü birlikte yaşar. Bunu kendinden bir vazgeçiş ve özveri olarak kazanarak, kendi mutsuzluğundan kurtulmuştur (Hegel 1977:138). Bu aşamada Hegel için mutsuz bilinç, kendini aşarak us aşamasına geçer. Çünkü mutsuz bilincin üzerine eylediği nesnede us tasarımı oluşmuştur. Bu bilincin bireyselliği içinde saltık olarak kendinde olduğunun ya da bütünüyle gerçeklik olduğunun kesinliğidir de.

Kendilik bilincinde kendi için varlık artık tatmin edici olmamaya başlar ve bir saltık varlığa gereksinir. Kuşkuculuk içinde, kendilik bilincinin bölünmüşlüğü onu "mutsuz bilinç" kılar. İşte bu mutsuz bilinç usa geçişi sağlayan uğraktır. Us mutsuz bilincin olumlu özelliklerinden hareketle kendinde ve kendi için varlığı birleştiren bir yetidir.

Mutsuz bilinç için kendinde varlık bir öte taraftır. Söz konusu öte taraf mutsuz bilincin tanrısal dünyasını oluşturur. Bilinç mutsuz bilinç olarak aşkın bir kendilik uğruna kendi için varlığını olumsuzlar. Başka bir deyişle mutsuz bilinç kendi için varlığını kendi dışına çıkarmaya çabalamış ve bunu da başarmıştır. Bunu kendi için varlığından uzaklaşarak kendinde varlığa erişerek yapar. Mutsuz bilinç bu hareketiyle değişmez olana vardığını öne sürer. Yine de mutsuz bilinç için kendinde varlıkta yeterli değildir. Kendinde varlık bilincin aradığı birliğin yalnızca bir öğesinin oluşturur. Bilinç bunu sağlayacak bir yetiye gereksinir ve tüm arayışının sonucunda ortaya çıkan kendilik bilinci artık ustur ve başkalığa karşı olan olumsuz ilişkisi olumluya dönmüştür (Hegel 1977: 139). Us, kendi kendisinin gerçeklik olduğundan artık tümüyle emindir. Düşüncesi dolaysızca kendi etkinliğidir.

Bu durumda dünya ona sanki ilk defa oluşmuş gibi gelir. Dünyanın kalıcılığı kendilik bilinci için onun öz hakikati ve bulunuşu olmuştur. Us dünyada kendini deneyimlediğinden emindir. Bu anlamıyla Hegel için us, bilincin gerçekliğin bütünü olma kesinliğidir (Hegel 1977: 140). Burada idealizm, kavramını şöyle dillendirir: "Ben Benim". Artık bilincin nesnesi başka herhangi bir nesnenin yokluğunun bilinci ile nesnedir. Bu durumda kendilik bilinci yalnızca kendi için değil aksine kendinde de tüm gerçekliktir. Hegel bu süreci kısaca özetler. Ona göre ilkin anlamam, algı ve anlığın diyalektik hareketinde başkalık kendinde olarak yiter ve sonra efendilik ve kölelikte bilincin bağımsızlığı içinden, özgürlük düşüncesi, kuşkucu kurtuluş ve kendi içinde bölünmüş bilincin saltık kurtuluş savaşı içinde gelişen hareket de başkalık, onun kendisi için yiter (Hegel 1977:140). Bu demin de ifade edilen, kendi için varlığın aşılmasıdır. Böylece us aşamasında idealizm çağına uygun düşen bilinç biçimi de oluşur. Bilinç usa varıncaya kadar birçok dönemde uygun bilinç biçimlerinin diyalektik gelişmesini yaşamıştır. Tüm bu söylenenlerden sonrada bilinç nihai olarak us aşamasına erişmiştir.

Us aşamasında önce "Ben Benim" ifadesini kullanan us, idealizmini de aşarak başkasının gerçekliğini de onaylar: Benim için başkası vardır. Bilinç, başkalık ya da nesnesi ile ilişkisini kendilik bilincine doğru devinen Dünya Tininin evriminde tam olarak ulaştığı düzeye göre değişik tarzlarda gösterir. Bu durumda ise usun nasıl ki bilincin tüm gerçekliğinin kesinliği onanmışsa, burada da usun, varlığın tüm gerçekliği olma kesinliği ortaya konmuştur (Hegel 1977: 142). Bu noktada Hegel, en başından beri yapmak istediği bir şeyi yapmaya başladığını imler. Bilinç ve varlık artık özdeş kılınmıştır. Usun bilincin kesinliğiyle eriştiği şey gerçekliğin soyutlamasıdır. Oysa ki burada, bu gerçeklik, etkin bir hale dönüştürülmüştür. Bunu da us doğaya yönelerek ve doğayı gözlemleyerek gerçekleştirir. Hegel, gözlemci ustan söz eder.

Hegel için us kendini önce bu anlamda nesneler dünyasında, yani doğada arar. Bunu yaparken amacı gerçekliğin ussal bir açıklamasını edinmektir. Eş deyişle kendini gerçeklik olarak görmek ister. Us evrende bulunuşundan ya da önünde bulunan evrenin ussal olduğundan emindir (Hegel 1977: 145). Us kendi başkasını ve de kendi sonsuzluğunu da aramaktadır. İşte bu nedenle us doğaya yönelerek gözlemci us olur. Us kendi başkasını doğada aramaktadır.

Gözlemci us varolanlarda kendi Ben'i içinde taşıdığı derin özü aramaya başlar. Bu durumda us, gözlemci bilinç olarak şeylere yaklaşırken onları Ben'e karşıt duyusal şeyler olarak hakikatleri içinde aldığını sanmaktadır. Oysa ki etkin olarak bu sanısıyla çelişir. Çünkü us şeyleri bilir ve şeylerdeki duyusallığı kavramlara ve Ben olan bir varlığa dönüştürür. Sonuçta us, şeylerin ancak kavramlar olarak belirli bir hakikatleri olduğunu öne sürer (Hegel 1977: 146-147). Burada usun kendine nesne edindiği Dış dünya ve Ben sırasıyla bilinç ve kendilik bilincinin de nesnesini oluşturmuştur. Zaten us bir biçimde kendi yasalılığını ve zorunluluğunu bu alanlarda aramadığında öncelikle gözlemci us durumundadır.

Us doğaya yönelerek, belirli deneyimler sonucunda kendisinin ne olduğunu daha net bir biçimde kavrayacaktır. Us doğaya yöneldikten sonra, doğada yasalılık arar. Başka bir deyişle us yasayı ve onun kavramını araştırır. Bunu yapmadan önce us ilk önce doğrudan doğada gördüğünü betimler. Ama bu betimleme çabası genellemelerden uzaktır. Hegel bu noktada gözlemci usun yetersizliğinin, bu genellemelere varmak olduğunu söyler. Gözlemci us ancak bir içgüdüyle doğada yasalar arar. Böylesi bir kavramsallaştırma eksik ve sorunludur. Gözlemci us için yasanın hakikati aynen duyusal varlığın bilinç için olduğu yolda bulunur, yani kendinde ve kendi için değil. Oysa Hegel için, daha önce dendiği üzere, yasa hakikatini kavramda taşımıyorsa, olumsal bir şeydir ya da hakiki bir yasa değildir (Hegel 1977: 151).

Bu konuda Hegel bir örnek olarak taşların yerden kaldırılıp bırakıldıklarında düşmelerinden hareketle usun içgüdüsünün andırım yoluyla yasaya ulaştığını sandığını söyler (Hegel 1977: 152). Burada taşın düşmesi bilinç açısından hakikattir. Yine de bilinç deneyimde yasanın varlığını bulur, ama o oranda da yasayı Kavram olarak bulur. İşte Hegel için iki durumun bir arada bulunması yoluyladır ki yasa bilinç için hakikattir. Dolayısıyla yasanın yasa olmasının nedeni görünüş de kendini ortaya koyması ve kendinde kavram olmasıdır (Hegel 1977: 152). Bu başka bir anlama da gelmektedir. Us, kendisini boşu boşuna yalnızca doğa bilimlerinde aramaktadır. Orada varolan kavramsallığın yalnızca soyut biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu noktadan itibaren us yasalılığı doğa yerine bireyde bulmaya çalışır. Us gözlemciliği bırakarak başka bir uğrağa, yani etkin usa geçer.

Doğanın gözlemlenmesiyle kavram, canlı olmayan doğada gerçekleşmiş olarak bulunur. Gözlem bu özgür kavramı yalnızca kendisi kavram olarak varolan kavramda ya da kendilik bilincinde bulur (Hegel 1977: 180). Eş deyişle us artık doğayı gözlemlemekten çıkıp kendilik bilincinin kendisini gerçekleştirmeye çalıştığı "etkin us" (handelnde vernunft) halini alır. Hegel için gözlem kendi içine

dönüp özgür kavram olarak etkin haldeki kavarama yöneldiğinde ilk olarak düşünce yasalarını bulur. Böylelikle us düşünme yasalarını ararken kendine kendilik bilincini ve bireyi nesne edinir. Dolayısıyla us artık tavır gösteren, davranan, kendi etkinliğini gerçekleştiren us olarak ortaya çıkar. Kısaca bir ayrım yapmak gerekirse gözlemci us doğada yasa ararken, etkin us doğaya kendi yasasını dayatır.

Tüm bunlara rağmen etkin us, Hegel için "törel töz"e (sittliche substanz) varmaktan uzaktır. Birey nesnel dünya ile tam uyuma varmayı ister ama henüz bunu sağlamaktan uzaktır. Bunun için tüm bireysel yaşam biçimlerini deneyimler. Bireysel yaşam biçimlerinden hareketle us zamanla kendi bireyselliğini aşar. Hegel'e göre yasa bengidir, zeminini tikel bir bireyin iradesinde taşımaz, tersine kendinde ve kendi içindir. Herkesin saltık katıksız iradesidir (Hegel 1977: 260). Bu süreci yinelemek gerekirse us, önce gözlemci us olarak doğaya yönelmiş, kendinde varlık deneyimini gerçekleştirdikten sonrada etkin us olarak kendisine yönelmiş ve kendi bireyciliğinin deneyimlerimi çeşitli yaşam biçimleriyle ortaya koymuştur. İşte Hegel için yapılacak iş, usun her iki alandaki deneyimlerinin bir birleşimidir. Bu da usun son aşamasını oluşturur, yani kendinde ve kendi için bireysellik aşamasını. Bu yeni bireysellik de kendilik bilinci kendi kavramını bulur. Bu kavram aslında bireşimde nitelenen bireyselliktir. Bu bireysellik, kendi ereğini bu dünyada arar. Birey kendini bu dünyada gerçekleştirmiştir. İşte bu noktada birey ve toplum uyuşumuyla oluşan "törel töz" kendisine uygun bilinci de getirecektir.

Böylece ortaya çıkan durumda, Hegel için bir şey kendisiyle çelişkisiz olduğu için hak/doğru değildir tersine haklı olduğu için haktır (Hegel 1977: 261). Bu aşamada hakkın (right/das rechte) benim için kendinde ve kendi için olması yoluyla birey törel töze ulaşır. Bu töz Hegel için kendilik bilincinin özüdür. Bu noktadan itibaren Hegel bireysel bilinçten nesnel bilince geçer, yani toplumun bilincine. İşte bundan sonra söz konusu olacak şey Tin (geist)'dir. Hegel, tin bölümüyle bir bakıma bir tarih felsefesini başlatmıştır. Eş deyişle Hegel, Tin de bireysel bilinçten nesnel bilince geçmiştir. Biz burada tinin kendi içinde geçirdiği aşamalardan çok genel olarak Fenomenolojinin gelişimi içindeki yerine kısaca değineceğiz.

Hegel'e göre us gerçekliğin bütünü olma kesinliğine yükseldiği zaman tindir (Hegel 1977: 263). Bu noktada kendinin kendi dünyası olarak ve dünyanın da onun kendisi olarak bilincindedir. Hegel tin kısmında bireysel bilinç biçimleri yerine toplumsal bilinç biçimlerini ele alır. Tek insanın bireysel bilinci, gelişimini toplumsal bilinç biçimlerine bırakır. Hegel için tin aşamasına erişmek tek tek bilinçlerin ortak bir tözü içeren yaşamda buluşmalarıyla olasıdır. Bu anlamıyla Hegel için tin törel etkinliktir, bilincin kendi kendisidir. Tinin karşısında etkinlik halinde bir dünya durur ki, bu dünya, "kendi" için yabancı olma anlamını bütünüyle yitirmiştir. Kendine özdeş olan tin herkesin eyleminin sarsılmaz zemin ve başlangıç noktasıdır (Hegel 1977: 264). Bu zemin herkesin ortak bilincini oluşturur. Törel töz toplumunda törel gerçekliğidir. Bunu sağlayan şey ise bireylerin eylemleridir. Yine de tin bireylerin tek oluşlarını aşan bir özdür. Tinin sahip olduğu us etkin halde ve onun dünyası olarak görüldüğünde tin hakikati içerisindedir.Tin bu durumda etkin halde olan özdür (Hegel 1977: 264). Tin dolaysız gerçekliği olduğu ölçüde bir ulusun törel yaşamıdır, başka bir deyişle bir dünya olan bireydir. Hegel de tin saltık bilgiye ilerleyen bilincin kendi bireyselliğinden çıkıp toplumsal alana geçtiği alan olması bakımından önemlidir. Bu noktada değinilmesi gereken bir önemli şey de bu toplumsallıkla ilgili olarak dindir.

Hegel için daha önce değinilen Bilinç, Kendilik bilinci, Us, Tin olarak ayrımlaşmış biçimlerde ve de din de tinin kendilik bilinci açığa çıkmamıştır (Hegel 1977: 410). Hegel burada dinden tinin bir uğrağı olarak söz eder. Hegel bu bakımdan dinsel biçimleri birer "tasavvur" (vorstellung) olarak görür. Vorstellung kavramı İngilizce'ye Pictures olarak çevrilmiştir. Bunun nedeni kavramın hem düşünme hem de resmetme ya da temsil etme anlamlarını aynı anda taşımasıdır. Her din belirli tasavvurlara gereksinim duyar. Burada vurgulanmak istenen, tinin henüz kendi kendisinin bilincine varmamış olmasıdır. Yine de Hegel için tin aşamasına varmış bilinç ancak din ile tamamlanacaktır. Saltık bilgide felsefeyle din özdeş kılınacaktır. Bu bakımdan dinde saltığın sezgisi bulunur. Onda eksik olan saltığın kavramıdır. İşte saltık bu kavramsallığını saltık bilgi bölümünde edinir.

En başta duyumsal kesinlikle başlayan bilincin serüveni en sonunda onu saltık bilgiye götürür. Bilincin bilgi yetisi, bilgileşme sürecini saltık varlığın tanınmasına kadar sürdürür. En başta varolan görünüşten sürekli kendisini olumsuzlayarak bilinç saltık bilgi aşamasına varır. Görünüş aşamasında bilim henüz kendi hakikatini bulmuş değildir. Bunun için sürekli içinde hakiki olmayan yönleri ortaya koymalıdır. Bu süreçte bilinç kendi görünüş biçiminden kurtulmalıdır. Kısaca söylemek gerekirse en başında bilinç, bir görünüştür, ama "boş görünüş" olmadığından hakiki bilimin görünüşüdür. İçinde hakikat savını taşır ve bu savı gerçekleştirmediği sürece kendi doğruluğu açık değildir. Söz konusu doğal bilincin ya da görünüş

bilgisinin gelişmesiyle bilimi gerçekleştireceği saltık bilgiye varır. Öyleyse bilinç nesneyi kendisi olarak bilmelidir. Başka bir deyişle bilginin salt kendi oluş sürecinde ya da kendi uğraklarında gösterilmesi gerekmektedir (Hegel 1977: 479). Hegel Fenomenoloji boyunca da bunu yapmıştır.

Bilincin serüveni aynı zamanda tinin dışlaşma serüvenidir de. Tinin kendi dışında varlık olarak görülme biçimleridir. En başta bilinç kendindedir. Daha sonra kendilik bilincinin kendi için dünyası diyalektik işleyiş de kendini gösterir. Tin her ikisinin birliğini içeren bir bilinç biçimidir. Bunun içinse dinsel tasavvurdan kurtulmalıdır ki, tin bunu kavramını gerçekleştirdiği saltık bilgide elde eder. Kendinde varlık dinsel bir içerikle yüklü durur oysa kendi için varlıksa içeriksiz biçimdir. Tin tam da her ikisinin birliğidir. Hegel için saltık bilgiye varabilmek için dinsel bilincin dayandığı saltığın düşüncesinden kurtulmak gerekir. Bunu sağlayacak şeyse kendilik bilincinin kendi içine yansımasıdır. Böylelikle kendilik bilinci nesnesiyle bütünlüğü içinde ilişki kurmuştur. Burada nesnenin dışsal bir varlık olması aşılmıştır. Hegel'in yapmak istediği özne ve varlığın bir bileşimidir. Bu bileşimi oluşturan kendinde ve kendi için varlıktır.

Bu durumda Tin eğer bir bilimsellik iddiası taşıyacaksa kendinde olmanın dışına çıkmalıdır, yani kendi için olmalıdır. Bunu da kendisini bir nesne olarak gözlemleyerek yapar. Eş deyişle kendini bir nesne olarak ortaya koyar. Öyleyse tin nesnede yansıyarak kendini tanır. Bu biçimle tin aslında kendini nesne edinerek bir bilgi nesnesi de olur. Tinin fenomenolojisi, bir anlamıyla tinin kendini nesne edinerek tanımasının serüvenidir de. Tam ve hakiki içeriğine aynı zamanda "kendi"nin biçimini veren ve bu yolla kavramını gerçekleştiren tin Hegel için saltık bilgidir (Hegel 1977: 485). Bu bilgi kendini tin biçiminde bilen Tin ya da kavrayan/kapsamlı (begreifende/comprehensive) bilmedir (kavram anlamında). Bu bakımdan hakikat içeriktir. Burada kavram bilinç için belirli varlığın öğesi ya da nesnelliğin biçimi olur. Bu noktada söz konusu olan tin Hegel için bilimdir (Hegel 1977: 486).

Hegel için burada vurgulan bilginin doğasıyla, ortaya çıkan bilim kendilik bilincinin katıksız kendi için varlığıdır. Başka bir deyişle Bendir. Fakat bu Ben evrensel Bendir. Hegel için bu Ben kendi başkalığında kendi kendisinde olduğu zaman kavranır (Hegel 1977: 486). Bu ben yalnızca kendi değil ama kendi kendisiyle özdeşliğidir. Ama bu özdeşlik kendi kendisiyle tam ve dolaysız birliktir, ya da bu özne o denli de tözdür (Hegel 1977: 489). Bu anlamıyla Fenomenolojinin öznenin bir başka varlıkta kendisini aramasının serüveni olduğu da söylenebilir. Bunun için salt kendi olumsuzluğunu ortaya koyar. Hegel bunu yapmak için tözü saltık bilgide vardığı bilimselliği içinde göstererek yapar. Töz fenemolojide kavramsal olarak sunulur. Böylelikle Hegel tözü de bilgi konusu yapmakta ve son kertede onunda tanınabileceğini düşünmektedir. Öyle ki töz, tin, bilinç ve kendi kavramlarının hepsi saltık bilgide buluşur ve özdeş olurlar. Hegel tözü özneden bağımsız düşünmez. Saltık bilgide ulaşmak istediği sonuçlardan biride bu özne töz özdeşliğidir.

Fenomenolojide bütünün uğrakları, bütünden önce gözükerek birbirlerini tamamlarlar. Yine de saltık bilgiye varmadan önceki bütün bilinç biçimleri, bütünü içermediğinden bilimsel değildirler (Hegel 1977: 491). Dinin de bir bütünlük iddiası vardır, ama din sezgidir, kavram değildir. Bu nedenle bilim olma durumu tinin kendi kendini kavramsal olarak bildiğinden tine aittir. İşte bu da felsefedir. Tin saltık bilgide kendini gerçekleştirdiğinde nesne ilişkisini yitirmiştir. Artık saltık bilgide tinin sınırlarını aşan hiçbir bilgi kalmamıştır. Görünüş bilgisi en sonunda kavramlar dünyasında bilimselliğe erişmiştir. Bunu da kendi gelişimi içinde sürekli içeriklenerek yapmıştır. Hegel için saltık olmak kendini nesneleştirmektir. Bu nedenle tin kendini başkalığında gösterir. Tin sonuçta kendini doğa olarak ve de tarih olarak dışlaştırır. Doğa dışsallaşmış tinden, yani özneyi yeniden kuran hareketten başka bir şey değildir. Aynı zamanda Tarih bilme yoluyla kendini dolaylı kılan oluştur, yani tinin zamanda dışsallaşmasıdır (Hegel 1977: 492).

Bilincin serüveni boyunca hep bir zamansallığa sahip olan bilinç saltık bilgide zamansallığını aşar. Bu aslında özne nesne özdeşliğinin bir sonucudur. Artık bu aşamada bilincin görünüş bilgisi sona ermiştir. Bilim aşamasına erişildikten sonra bilincin görünümlerine gerek kalmaz. Hegel tek bir bireyin bilinçsel gelişiminden yola çıkarak bütün insanlığın bilinçsel/tarihsel gelişimine atlar. Hegel'in Fenomenolojiyi bitirirken ulaştığını düşündüğü şey kavramsal bilime bir başlangıçtır. Artık kendisiyle felsefe yapacağımız zemin ortaya çıkmıştır. Bundan sonra işi mantık bilimine düşer.

KAYNAKÇA

HEGEL,G.W.F, "Phenomenology of Spirit" (Trans: A.V. Miller), Oxforf University Press, 1977

HEGEL, G.W.F. "Tinin Görüngübilimi" (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2005

HEGEL, G.W.F. "Hegel" (Der ve Çev: Nejazt Bozkurt), Remzi Yayınevi, 1986

BUMİN, Tulin, "", Alan Yayınevi, 1987

COPLESTON, Frederick, "Hegel" (Çev: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 1996

YALTIRAKLI, Ufuk, "Hegel'in Fenomenolojisinin Bilgikuramsal Temelleri" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1987

Spinoza ve Hegel'de Bilinç

Çetin Türkyılmaz

Bu yazıda, öncelikle G. Deleuze'ün Spinoza yorumundan hareketle, Spinoza'da bilinçten ne anlaşıldığını ele alacağım; daha sonra Hegel'in Spinoza'ya yönelik eleştirilerini göz önünde tutarak, bu iki filozofun bilince ilişkin yaklaşımları bakımından bir sonuca varacağım.

Deleuze'ün felsefe tarihinin, Bergson, Nietzsche gibi önde gelen kimi filozoflarına yönelik yorumlarına sıkı bir Hegel karşıtlığı sirayet etmiştir. Deleuze "tarihin rasyonalist geleneğine karşı gelen yazarlarını severek", "Hegelcilikten ve diyalektikten nefret" eder.[1] Bu nefret duygusu Deleuze'ün bütün felsefi çabası göz önünde tutulursa bir duygu olmanın ötesinde bir anlam taşır. Hegel ve Hegelcilik karşıtlığı onda, bilinçsiz olanın gücünü ortaya koymanın ve "spekülatif olumsuzlama, karşıtlık ve çelişki" düşüncesinin karşısına fark, olumlama (affirmation) ve sevinci[2] çıkarmanın bir aracıdır.[3] Deleuze'ün Spinoza yorumunu da, tıpkı Bergson ve Nietzsche'ye ilişkin yorumlarında olduğu gibi, onun Hegel karşıtlığı temelinde değerlendirmek gerekir. Bu yorumda, fark, olumlama ve sevinç, Spinoza'nın bedene yaptığı vurgunun Deleuze tarafından öne çıkarılmasıyla ve beden karşısında bilincin güçsüzlüğünün (ya da bilinçsiz olanın gücünün) dillendirilmesiyle anlam kazanır.[4]

Deleuze, öncelikle, Spinoza'nın değer verilen bir filozof olmasının yanında, aşağılanıp nefret edilen bir filozof olmasına dikkat çekmektedir.[5] O, Spinoza'dan nefret edilmesinin nedenini ise, onun pratik tezlerine bağlamaktadır. Deleuze'e göre "bu tezler üçlü bir geçersizlik ilanı içerirler: 'Bilincin', 'değerlerin' ve 'kederli tutkuların'"[6]. Bu üçlü geçersizlik ilanı, ona göre, Nietzsche'yle bir benzerlik taşımaktadır ve Spinoza'nın maddecilik, ahlaksızlık ve tanrıtanımazlıkla suçlanmasına neden olmuştur. Burada bizim konumuz bilinç olduğu için, Deleuze'ün bilincin geçersizliği düşüncesi üzerine yoğunlaşacağım. Bilinç söz konusu olduğunda burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Ama öncelikle Deleuze'ün yorumunun ve daha sonra aktaracağımız Hegel'in Spinoza eleştirisinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Spinoza'nın Tanrı anlayışına kısaca değinmek gerekiyor:

Spinoza'nın temel kavramlarının hepsi bir biçimde Tanrı kavramına bağlanmaktadır. Bilindiği gibi, Spinoza kendi öncelleri olarak görülebilecek Skolastik düşünürlerin ve Descartes'ın tanrı anlayışından bütünüyle ayrı bir tanrı anlayışı geliştirmiştir. Spinoza'ya göre tanrı ile doğa aynı anlama gelmektedir: Deus sive Natura. Ona göre, "tanrı her şeyin geçici değil, içkin nedenidir"(E I, 18)[7] Tanrı her şeyin içkin nedeni olduğundan, aynı zamanda da tanrı doğa demek olduğundan, "olan her şey tanrıdadır ve tanrı olmadan ne var olabilir ne de kavranabilir" (E I, 15). Olan her şeyin nedeni olan, onsuz tek tek şeylerin var olamayacağı ve kavranamayacağı tanrı, Spinoza'ya göre, kendi kendisinin nedeni (causa sui) ve tözdür. Descartes'ın töz tanımına yakın bir töz tanımı yapan -"tözden kendi başına var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şeyi, yani kavramı kendisini oluşturacak başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeyi anlıyorum" (E I, Def. 3)- Spinoza'ya göre, bu anlama gelebilecek tarzda ancak tek töz olabilir: "Doğada yapısı ya da öznitelikleri (attributum) bakımından iki ya da daha fazla töz olamaz" (E I, 5).

Böylece Spinoza, Descartes'ın sonlu ve sonsuz töz ayrımını ortadan kaldırmış, yalnızca Descartes'daki sonsuz tözü "töz" kabul etmiştir. Spinoza'ya göre, töz ya da tanrı -ya da doğa- zorunlu olarak sonsuzdur (E I, 8). Sonlu olsaydı, aynı yapıda ve aynı öz-niteliğe (attributum) iye başka bir töz tarafından sınırlanmış olması gerekirdi; ama aynı öz-nitelikte birden fazla töz olamaz, çünkü olsaydı bunlar ayırt edilemezdi. Bir şey ne kadar gerçeklik taşıyorsa o kadar özniteliklerinin olması gerekir düşüncesinden hareketle Spinoza, sonsuz ve tek olan tözün, tanrının sonsuz özniteliklerinin olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Biz ise bu sonsuz özniteliklerden yalnızca ikisini biliyoruz, yani düşünce (cogitatio) ile yer kaplamayı (extensio). Bu iki özniteliğine göre tanrı, "düşünen şey (res cogitans)" ve "yer kaplayan şey" (res extensa)dir (E II, 1,2). Tanrıya ilişkin böylesi bir görüş, kuşkusuz Skolastik düşünce ile Descartes'ın tanrı anlayışına birebir zıttır: çünkü tanrının sonsuz düşünce olmasının yanında onun sonsuz uzam

olmasını, yer kaplayan olmasını beraberinde getirmektedir. Bu düşünce gereği, sonlu şeyler (cisim-corpus) tanrının yerkaplama özniteliğinin, sonlu zihinler (zihin-mens) ise düşünce özniteliğinin tarzları (modus) olarak görülmektedir. Tanrıya ilişkin böylesi bir bakıştan hareketle Spinoza bütün doğayı bir birey (individuum) olarak görür, bu tek bireyin parçaları olan tüm cisimler bu bütün halindeki bireyde hiçbir değişiklik olmadan, onun sonsuz şekildeki tarzlarıdır, değişimleridir (E II, lem. 7, Sch.). Buna göre, doğayı ister düşünce isterse yerkaplama özniteliği altında düşünelim, orada hep bir ve aynı düzeni ya da nedenler bağlantısını görürüz. Yani öznitelikler arasındaki ayrım bütünüyle perspektife bağlıdır. Ontolojik açıdan bakıldığında ise bunların aynı şeyi gösterdiğini görürüz. Bu nedenle Spinoza'ya göre "ideaların düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır" (E II, 7).

İmdi Deleuze'ün yorumuna dönersek, ona göre, Spinoza'nın düşüncesinde, "zihnimizde bilincimizi aşan şeyler, bedende bilgilerimizi aşan şeylerden Bir bedenin neler yapabileceğini bilemeyiz daha az değildir"[8]. Bu nedenle düşüncede bilinçsiz olanın keşfi, en az bedenin bilinmeyeninin keşfi kadar anlamlıdır[9]. Buradan hareketle Deleuze, bilinci yanılsamanın yeri olarak göstermekte, bunun nedenini de bilincin nedenler hakkında hiçbir bilgisinin olmamasına bağlamaktadır. Nedenler hakkında hiçbir bilgisi olmadığından da, "bilinç, kendisini oluşturan üçlü yanılsamadan -ereklilik yanılsaması, özgürlük yanılsaması ve tanrıbilimsel yanılsama- kopamaz"[10]. Spinoza'daki bilinç sorununa ilişkin bu türden bir değerlendirmeden hareketle Deleuze şöyle bir sonuca ulaşır: "Bilinç, kudretsiz bütünlüklerin daha kudretli bir bütünlüğe (veya ters yönde) geçişi ya da daha ziyade geçiş hissidir. Bilinç tamamen geçişlidir. Ama, ne Bütün'ün, ne de herhangi bir bütünün tek başına bir özelliğidir; sadece enformasyon olarak bir değeri vardır ve dahası bu enformasyon zorunlu olarak bulanık ve çarpıtılmıştır"[11]

Deleuze'ün ulaştığı sonuç Spinoza'da bilincin sırf bir "yanılsama yeri" olmaktan daha fazla bir şeyi ifade etmediği yönündedir.[12] Bu düşünceler onu, Althusser ve çevresinin Spinozacılığıyla birleştirmektedir.[13] Ben ise burada Spinoza'da bilincin sırf bir yanılsama yeri olmaktan daha fazla bir şeyi ifade ettiğini, Hegel'le karşılaştırarak göstermeye çalışacağım.

Spinoza'da bilinç kavramı, daha doğrusu bilinçli olma düşüncesi, onun zihin (mens) kavramıyla doğrudan bağlantılıdır[14]. Daha önce de söylediğimiz gibi, Spinoza'da zihin, beden gibi sonsuz tözün modusu, tarzıdır. Yalnız Spinoza, zihnin tutkular karşısındaki gücüne ve zihnin sonsuzluğuna işaret etmektedir. Bilindiği gibi, Spinoza üç tür bilme biçimini birbirinden ayırt etmektedir: imgelem (imaginatio) (bulanık, açık-seçik olmayan, upuygun olmayan bilgi), akıl bilgisi (ratio) ve sezgisel bilgi (intuitio) (son ikisi upuygun bilgi)[15]. Spinoza zihnin gücünü işte bu bilgi türlerinden üçüncüsüne, yani intuitio bilgisine dayandırmaktadır.

Ona göre birinci türden bilgi bulanık bir deneyden kaynaklanan bilgidir. Bulanık bir deneye, dışımızdaki şeylerden etkilenmemize bağlı olarak anlığımız (intellectus) tekil şeylerden hareketle bir genel ide oluşturur (E II, 40, Sch.II). Burada belirleyici olan imgelemdir. Şeyleri zorunlu değil de zorunsuz görmemizin nedeni de imgelemdir (imaginatio) (E II, 44, Corol. I). Spinoza bu türden bilgiyi yanlışlığın biricik kaynağı olarak görmektedir. Yanlışlık ona göre, "upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık ideleri kendinde taşıyan bilgi eksikliğine bağlıdır" (E II, 35)[16]. Dolayısıyla her yerde rastlantısal, zorunsuz nedenler ya da bunların bir sonucu olarak istence bağlı oluşlar görmek bu türden bir bilgi eksikliğine ve yanlışa dayanır. Spinoza'nın Ethika'da yaptığı ayrıma göre ikinci türden bilgi, akıl (ratio) bilgisidir. Akıl bilgisi bütün şeylerde ortak olan ve tekil şeyin özünü oluşturana ilişkin bütün insanlarda var olan ortak kavramlara (notiones communes) dayanır (E II, 40, Sch. II). Bu ortak nosyonlar, birinci guruptaki genel idelerle aynı anlama gelmemektedir. Birinci guruptaki genel ideler imgelemin eseridirler ve bunlar upuygun değildirler. Oysa akıl bilgisi olan ortak kavramlar upuygundur ve matematik ile fiziğin temelini oluşturur. Spinoza bu iki bilgi türünün yanında bir üçüncü bilgi türünden de söz etmektedir. Bu da intuitif bilgidir (E II, 40, Sch. II). Üçüncü tür bilgi Spinoza'ya göre, ikinci tür bilgiye, yani akıl bilgisine dayanır, onun bir sonucudur: "Bir şeyi üçüncü bilgi türüyle bilme çabası ve arzusu birinci bilgi türünden değil, ikinci bilgi türünden doğabilir" (E V, 28). Bu bilgi Tanrının bazı özniteliklerinin özü

hakkındaki upuygun idelerden, şeylerin özü hakkındaki upuygun idelere kadar yayılır. Spinoza'ya göre, "biz tek tek şeyleri ne denli bu tarzda bilirsek, Tanrıyı'da o denli biliriz" (E V, 24). Spinoza'ya göre şeyleri intuitio ile kavrama, doğayı/tanrıyı asli yapısıyla, özüyle kavramak, yani tek tek varlıkların oluşturduğu dizgeli bütünü bütünlüklü olarak kavramak anlamına gelir. Bu tür bilgi insanı erdemli ve mutlu kılar. Ona göre ruhun en yüce erdemi tanrıyı bilmek, yani şeyleri üçüncü bilgi türüyle bilmektir (E, V, 27, Dem.). Spinoza üçüncü bilgi türüyle şeyleri bilmekle erdem ve mutluluk arasında kurduğu bağlantının yanında, kişinin yetkinliğini (perfectio) de buna bağlamıştır: "Kişi bu bilgi türünde ne denli yükselirse, kendini ve Tanrı'yı o denli çok bilir, bunların bilincine o denli varır, yani o denli yetkin ve mutlu olur" (E V, 31, Sch.). Bu tür bir yetkinlik beraberinde hazzı da getirir. Bu bilgi aynı zamanda, bizim şeyler ya da duygular karşısında etkin olmamızı, onlar karşısında edilgin kalmamamızı sağlar. Etkin olmadan, "kendimizde ya da dışımızda bir şeyin upuygun nedeni olmamız . . ." anlaşılmaktadır; tersinden, bizde ya da dışımızda olan bir şeyin kısmi nedeni olmamız ise edilgin olduğumuzu gösterir (E III, Def. 2). Bu anlamda anlaşılan etkinliği sağlayan şey, nedenlerin tam bilgisidir; bu da yukarıda ifade edildiği gibi üçüncü tür bilginin bir sonucudur.

Üçüncü tür bilgiye dayanan erdemin, yetkinliğin, hazzın, gücün ve dolayısıyla kendimizde ve dışımızda bir şeyin upuygun nedeni olmamızın, yani etkin olmamızın bilinç ve özgürlükle olan bağlantısını tam olarak görebilmek için bir adım daha atmamız, Spinoza'da insanın yapısına ya da insanın özünü belirleyen şeye yani conatus kavramına bakmamız gerekir. Spinoza'ya göre her insan kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunur. Bütün çabalarımız, arzularımız doğamızın zorunluluğundan kaynaklanır. İnsan kendi doğasının zorunluluğuyla eylemde bulunduğu, çabasını buna göre yönelttiği ve bunda güçlü olduğu oranda özgürdür. Spinoza'ya göre, insan kendi yapısının bilinciyle "kendine yararlı olanı aramaya, yani varlığını korumaya ne denli çabalarsa (conatus) ve bu çabasında ne denli güçlü olursa o denli erdemli olur ve tersinden kendi varlığını korumaktan ne denli kaçınırsa o denli güçsüz olur" (E IV, 20). Buna göre erdem, "yalnızca insanın özüyle, yani yalnızca insanın varlığını koruma çabasıyla tanımlanan insansal güçtür (potentia)" (E, IV, 20, Dem.). İnsanın varlığını koruma çabası onun için iyi olan ya da kötü olanı[17] görebilmesiyle de bağlantılıdır. Bu anlamda varlığımızı koruma çabamızda bizi güçlü kılan, bu anlamda da bizde haz duygusu (laetitia) uyandıran şey iyidir; tersinden bizi güçsüz kılan ve kederli duygulara (tristitia) neden olan şey ise kötüdür. Yukarıda da belirtildiği gibi, erdem böylesi bir güce ve yetkinliğe dayanır. Şimdi sormamız gereken soru, böylesi bir gücün ya da yetkinliğin nasıl kazanıldığı ve bunun bilgiyle ilgisinin ne olduğudur? Spinoza'ya göre, insan şeylerin yapısını, doğayı ve dolayısıyla kendi yapısını üçüncü tür bilgiyle kavradığında, yani kendi aklının yasalarına göre, akla uygun yaşadığında kendisinde kedere neden olan duygularına gem vurabilir, kendi çabasını buna yöneltebilir ve duyguların köleliğinden kendini kurtarabilir. Bu anlamda da erdemli, güçlü ve özgür olur. Buna göre, Spinoza'da erdemin, gücün/yetkinliğin/etkin olmanın ve özgür olmanın aynı anlama -ve doğayı tanımanın aynı zamanda insanın kendisini, kendi doğasını tanıması ya da kendi doğasının zorunluluğunu tanıması anlamına- geldiğini görmekteyiz. Güç burada kuşkusuz zihin gücü olarak görülmekte, insanın özgürlüğü ve erdem bilgiyle ve kişinin kendisine ilişkin bilinciyle bağlantılandırılmaktadır.[18]

Üçüncü tür bilgi, yani intuitio Spinoza'da mutlağı bütününde kavramanın, şeyleri ebedilik tarzında (sub specie aeternitatis) görmenin temel biçimidir. Bilinçli olma da Spinoza'da tam bu noktada ortaya çıkar. Bunun nasıl bir bilinç olduğunu görebilmek için, zihnin sonsuzluğu konusuna biraz daha değinmek gerekiyor. Spinoza'ya göre insan zihni (mens humana), "bedenle birlikte mutlak bir biçimde ortadan kaldırılamaz, tersine onda sonsuz olan bir şeyler kalır" (E, V, 28). Zihnin bu sonsuzluğunu sağlayan şey onun bir parçasını oluşturan sonsuz anlama yetisidir (intellectus); bunun karşısında zihnin bedenle birlikte ortadan kalkan, yok olan kısmı imgelemdir (imaginatio)[19]. Zihne anlama yetisi bakımından sonsuzluk sağlayan şey nedir? Ya da aynı anlama gelecek şekilde insanı tutkuların köleliğinden kurtaracak olan şey nedir? İşte bu belirli bir bilme biçimine -intuitio'ya- dayanan tamlığındaki bilinçtir. Spinoza'ya göre insan zihni bedenin, kendisinin[20] ve tanrının bilincine bu bilgi türü yoluyla ulaşır. Bu da bütünü kavramaktır; aynı zamanda düşünce ile varlığın birliğini kavramaktır. Buna göre Spinoza'da şeylerin,

kendinin ve tanrının bilincinde olmanın, tam bilinçlilik durumunu gösterdiğini söyleyebiliriz.

Ethica'nın son tümceleri bize böylesi bir bilinçlilik durumuna erişmiş bilge kişinin (sapiens) bilgisiz (ignarus) karşısındaki üstünlüğünü göstermektedir (E, V, 42, Sch.). Bilgisiz kişi kendisinin, Tanrının ve şeylerin bilincinde olmaksızın yaşamını sürdürür; bu nedenle dışsal nedenlerle yönetilir ve tutkularının egemenliğinden kendisini kurtaramaz. Bu anlamda edilgindir ve özgür değildir. Böylece bilinçli olmayla, tam bilinçlilikle bilgeye özgürlüğün yolunun da açıldığını görüyoruz. Bu şeylerdeki zorunluluğu ebedilik tarzında görme biçiminin bir sonucudur. Spinoza bu tür bir bilinçlilik durumuna herkesin ulaşamayacağının farkındadır (örneğin çocuklar, ilk insan[21]; olgunlaşmamışlık). Bu zihinsel gelişimin bir sonucu ulaşılabilecek bir durumdur.

Hegel'de bilinç konusunda Spinoza'ya benzer düşünceleri bulmak zor değildir; özellikle bilincin gelişiminin son basamağı olan mutlak bilme aşaması göz önünde tutulursa. Hegel'in kendi düşüncelerindeki hareket noktası, öncelikle, Spinozacılıktır.[22] Ama Hegel Spinoza'yı oldukça eleştirmektedir de. Hegel'in eleştirileri, bize onun bilinç görüşü bakımından ipuçları verebilir. Bunun için şimdi onun Spinoza eleştirisine bakacağım.

Hegel Spinoza'yı özellikle Töz görüşü bakımından eleştirmektedir. Spinoza'nın ilkin ateistlikle, sonra da panteistlikle suçlanmasına, onun tanrıyı töz olarak, yalnızca töz olarak gören anlayışının neden olduğunu söylemektedir. Hegel'e göre, Spinoza'nın tanrısı, "yalnızca bir tözdür"[23]. Tanrı yalnızca töz olduğu için, Spinoza'da, Hegel'in bakışına göre, doğa ve dünya kendi tözselliklerini yitirirler ve tözün duygulanımı, modusu haline gelirler[24]. Dünyanın tözsel bir şey olarak görülmemesi, gerçeklik bakımından dünyanın yitirilmesi sonucu bu felsefe, Hegel'e göre, bir ateizm ya da panteizm olarak değil de, bir akozmizm olarak görülmelidir[25]. Şimdi bu akozmizmle kastedilenin ne olduğuna bakalım.

Hegel'e göre, Spinoza'nın büyüklüğü, "her belirlemenin aynı zamanda bir olumsuzlama olduğu"nu (omnis determinatio est negatio) görmüş olmasıdır. Belirli olan sonlu olandır (Das Endliche). Bu düşüncesiyle Spinoza doğru bir noktadan hareket etmektedir[26]. Ama Hegel'e göre, Spinoza "belirlilik (Bestimmtheit) ya da nitelik olarak olumsuzlama aşamasında kalır, bunun mutlak olarak bilgisine, yani kendini olumsuzlayan olumsuzluk (sich negierender Negation) aşamasına ulaşamaz[27]. Bu anlamda Spinoza'da diyalektiğin üçüncü aşaması, yani olumsuzlamanın olumsuzlanması aşaması eksiktir[28]. Oysa Hegel'in en temel düşüncesi tam da olumsuzlamanın olumsuzlanmasına, bu anlamda da mutlak olumlama (Affirmation) düşüncesine dayanır. Spinoza ise olumsuzlamayı tek yanlı olarak kavrar. Her belirleme, bütün açısından tekil olanı, tamamıyla tanrının, tözün (temelde bir birlik olarak kavranan tözün) dışına düşmüş bir şey olarak, tek yanlı bir olumsuzluk olarak kavrar; bu anlamda da bireysellik yitirilir. Hegel açısından, Spinoza'nın felsefesindeki bu eksikliğin nedeni, onun düşüncesinde tanrının sabit, durağan bir töz (starre Substanz) olarak görülmesidir. Bu anlamda Spinoza'nın tözü, "genel, genel olduğu ölçüde de soyut bir belirlenim"[29] olarak kalır. Hegel'de ise mutlak, bilindiği gibi, "yalnızca bir töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak da" düşünülür ve dile getirilir[30].

Hegel'in, Spinoza'ya yönelik yukarıda yapılan eleştirileri özetlenirse, şunlar söylenebilir: Spinoza tanrıyı bir töz olarak, yalnızca töz olarak görüyor. Bunun sonucu Hegel'e göre gerçekliği bakımından dünyanın yitirilmesidir. Spinoza mutlağı, ya da kendi söyleyişiyle tanrıyı yalnızca zorunluluk çizgisi içinde ele aldığından, onun gelişen, hareket içinde olan, Hyppolite'in ifadesiyle bir yaşamı olan bir kişi olduğunu gözden kaçırmaktadır. Bu nedenle Hegel onda -bir Musevi olduğu ve bir Musevi olarak yetiştirilmiş olduğu için- doğulu bir bakış açısını görüyor[31]. Hegel'e göre Spinoza'da Bireysellik ilkesi eksiktir: "Spinozacılıkta olumsuzlama yalnızca tek yanlı olarak kavranmış olduğundan, öznellik, bireysellik (Individulitaet) ve kişisellik (Persönlichkeit) kendine yer bulamaz"[32]. Felsefede -Hıristiyan düşünme biçiminin bir yansıması olarak- ilkin Leibniz'in monad öğretisiyle[33] ortaya konacak olan bireysellik ilkesinin eksik oluşu, mutlağın yaşamındaki ayrımlaşma ve sonluluğun gözden kaçırılmasını beraberinde getirir. Bu nedenle Spinoza'nın sisteminde sonlu şeyler ya da genel olarak dünya hiçbir

gerçeklik taşımamaktadır. Bu nedenle Spinoza'nın felsefesi, Hegel'e göre bir ateizm değil, akozmizmdir.

Burada Hegel'in Spinoza'yı eleştirirken ne ölçüde haklı olduğuna dair herhangi bir yorum yapmadan, Hegel'in bu akozmizm suçlamasından hareketle bilinç bakımından Spinoza'nın felsefesiyle ilgili birkaç sonuç çıkarabiliriz. Hegel'in düşünceleri çerçevesinden bakıldığında, Spinoza'nın felsefesi aynı zamanda a-historik olmak zorundadır. Çünkü mutlağı sadece töz olarak görüp onu bir özne olarak görmediği için, bilincin gelişimini tarihsel süreç içindeki bir gelişim olarak görmeyecektir. Zihnin şeylerdeki zorunluluğun, kendinin ve tanrının bilincine intuitio yoluyla ulaşması, şeyleri ebedilik tarzında görme biçimi, durağan, sonsuz bir şimdi içinden mutlağı kavramaya çalışmak demektir. Bu ise şeylere dışarıdan bakan, tarih dışı bir öznenin bilincini gösterir ki, bu içkinlik düşüncesine aykırıdır. Hegel'de ise bilinçten kendilik bilincine (Selbstbewusstsein) geçiş, aynı zamanda köle-efendi diyalektiği ile belirlenen bir tarihsel süreçtir. Bilindiği gibi, Hegel'de kendilik bilincinin oluşumu, -tarihsel süreçte- bir tanınma mücadelesini ve başka bir kendilik bilincini gerektirir: "Kendilik bilinci, yalnızca başka bir kendilik bilincinde kendi doyumuna ulaşır"[34] Bu anlamda, Hegel'in bakışına göre, Spinoza mutlağı ya da tanrıyı, bireysellik ilkesine uygun olarak, aynı zamanda bir özne olarak düşünseydi, bunun -ideanın kendisini zamanda tin olarak açması ya da kavramın gerçekleşmesi demek olan- bir tarihsel süreç olduğunu görürdü. A-historik olmasının yanında, yine Hegelci bir çizgiden bakılırsa, Spinoza'da bilincin oluşumu a-sosyal olmak durumundadır. Bu da onun Descartesçı gelenek içinde kalarak bilincin gelişimini toplumsal ilişkiler bağlamı içinde değerlendirmemesinden kaynaklanır.

Hegel'in akozmizm saptamasına dayanarak yaptığımız bu çıkarımlara ek olarak, Spinoza'nın Hegel'deki gibi bir dolayım düşüncesine, diyalektiğe ve bir üst aşamada uzlaştırma, kapsayarak aşma (Aufhebung) düşüncesine sahip olmadığı -zaten Hegel'in olumsuzlama çerçevesinde yaptığı eleştiriler bunu dile getirmektedir- söylenebilir. Bütün bu kavramlar Hegel'de gerçekleşme (Wirklichen) düşüncesine bağlanırlar. Gerçekleşme bilindiği gibi momentler yoluyla gerçekleşmedirve varlık ile düşüncenin zorunlu hareketi olan diyalektiğe bağlıdır. Spinoza "her belirlemenin bütün bakımından bir olumsuzlama" (omnis determinatio est negatio) olduğunu söylemekle kavramın gerçekleşme hareketindeki olumsuz yönün farkındadır. Ama bu olumsuzluğun bir birlikte aşıldığının, yani olumsuzlamanın olumsuzlanmasının bir dolayım yoluyla beraberinde kapsayarak aşmayı getirdiğinin farkında değildir. Bu, aynı zamanda, Hegel'in dili ile konuşursak kendinde olanın (Ansichsein) başkası olma (Anderssein) yoluyla, böylesi bir dolayım yoluyla kendinde ve kendisi için (Anundfürsichsein) olması, soyut ve dolaysız olanın dolayım yoluyla somutlaşmasını görememek demektir, ki, Hegel'e göre, insanın varlığını ve tinin yaşamını belirleyen kendilik bilincine, yani tinin kendilik bilincine sahip tin olarak ortaya çıkışına ancak bu şekilde ulaşılır. Hegel'de bilincin duyusal kesinlik (Sinnliche Gewissheit) aşamasından, yani şimdi ve burada, bilincin "dışında" olanın, dolaysız olanın bilgisi aşamasından, kendi içinde tüm aşamaları kapsayarak aşan ve bu aşmanın kendine dönük bir refleksiyon yoluyla da bilincinde olan mutlak bilme aşamasına kadarki gelişimi böylesi bir dolayım hareketinin sonucudur. Hegel'e göre bu hareket, "kendinde olanın kendisi için olana, tözün özneye, bilincin nesnesinin kendilik bilincinin nesnesine, yani ... kavrama dönüşümü"[35] hareketidir. Bu hareket, kendi kendini, kendi iç dönüşümleri bakımından bilme, tanıma amacını taşır. Bu anlamda, Hegel'de bilinç bakımından Spinoza'da olmayan bir erekselliğin olduğunu görüyoruz. Spinoza için ise ereksellik ve gerçekleşme bir yanılsamadır. Çünkü tanrı yetkinlik tarzında vardır ve sıkı nedensel zorunluluğu gösterir, olanak durumundan etkinlik durumuna geçişi değil.

Bilinç bakımından tüm bu farklılıklarına karşın, Hegel ile Spinoza, mutlağın bilinmesi bakımından ve bunun bir tam bilinçlilik durumu olduğu noktasında uzlaşırlar. Böylesi bir tam bilinçlilik durumuna[36] Hegel'de tarihsel gelişimin sonunda yer alan ve mutlak kavrama (Absoluter Begriff) kavramın gerçekleşmesi yoluyla ulaşmış filozof sahipken, Spinoza'da bir çok deneyim yoluyla şeyleri ebedilik tarzında görmeye hazır hale gelmiş bilge kişi sahiptir.

İmdi Deleuze'ün Spinoza yorumu çerçevesinde bakarsak, Hegel düşmanı Deleuze'ün söylediği şey, yani bilincin yanılsamanın yeri olduğu düşüncesi hem Spinoza hem de Hegel için -bakış noktasına göre-

hem doğru hem de yanlıştır. Eğer bütüne -Hegel için tamamlanma süreciyle oluşmuş, Spinoza için orada hazır bilinmeyi bekleyen bütüne- ilişkin bilinç, yani tam bilinçlilik durumu göz önünde tutulursa, burada hiçbir biçimde bir yanılsama yoktur. Öte yandan Spinoza'nın bilgisiz kişisi (ignarus) ya da Hegel'in tarihsel sürecin sonunda yer almayan herhangi bir kişisi göz önünde tutulursa onun bilincinde bir yanılsamanın zorunlu olacağı açıktır. Spinoza için bu kişi zorunlu nedenlerin bilgisine sahip olmadığından, Hegel için ise sürecin bütününü göremediğinden böylesi bir yanılsama söz konusu olacaktır.

Kısaltmalar

Metin içerisinde Spinoza'nın kitaplarını gösteren kısaltmalar şu şekilde yapılmıştır:

E : Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. Bu kitaptan yapılan alıntılarda E'den sonra gelen Roma rakamları Bölümleri, Arap rakamları Önermeleri göstermektedir. Önermeler dışındaki Kanıtlamalar, Notlar vb. ise şöyle belirtilmiştir: Definitio: Def. Demonstratio: Dem., Scholium: Sch., Corollarium: Col.

TIE : Tractatus de Intellectus Emendatione. Kısaltmadan sonra gelen rakam paragraf numarasını gösteriyor.

TTP : Tractatus Theologico-Politicus. Kısaltmadan sonra gelen rakam Bölüm numarasını gösteriyor.

Kaynakça

Althusser, Louis. Özeleştiri Öğeleri, (çev. Levent Targu), Belge Yay., İstanbul, 1991

Deleuze, Gilles. Spinoza, Pratik Felsefe, (çev. Ulus Baker), Norgunk Yay., İstanbul, 2005

Deleuze, Gilles. Müzakereler, (çev. İnci Uysal), Norgunk Yay., İstanbul, 2006

Deleuze, Gilles. Nietzsche and Philosophy, (trans. by Hugh Tomlinson), Continuum Press, 2006

Hardt, Michael. Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık, (çev. İ. Öğretir, A. Utku), Birey Yay., İstanbul, 2002

Hegel, G.W.F. Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Hegel Werke 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999

Hegel, G.W.F. Phaenomenologie des Geistes, Hegel Werke 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996a

Hegel, G.W.F. Wissenschaft der Logik II, Hegel Werke 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996b

Hegel, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Hegel Werke 20, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003

Spinoza, Benedict de. On the Improvement of the Understanding, Ethics, Correspondance, (trans. by R.H.M. Elwes), Dover Publications, New York, 1955

Spinoza, Benedictus de Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, Opera-Werke II içinde, (Herausgegeben. von Konrad Blumenstock), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989

Spinoza, Benedictus (Baruch). Etika, (çev. H.Z. Ülken), Dost Kitabevi, Ankara, 2004

Spinoza, Benedictus de. Tractatus de Intellectus Emendatione, Opera-Werke II içinde, (Herausgegeben. von Konrad Blumenstock), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989

Spinoza, Benedictus de. Tractatus Theologico-Politicus, Opera-Werke I içinde, (Herausgegeben. von G. Gawlick – F. Niewöhner), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989

Dipnotlar

1. Deleuze, G. Müzakereler, s. 14
2. Deleuze, G. Nietzsche and Philosophy, s. 8
3. M. Hardt Deleuze'ün felsefesini "anti-Hegelciliğin" sonu olarak görse de (Bkz. Hardt, M. Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık, s. 102 vd), Hegel karşıtlığının Deleuze'de son bulmasını, kendini diyalektik karşıtlık açısından ifade etmenin son bulması olarak anlamak gerekir: "Diyalektiğe bütüncül bir karşıtlığın gelişiminin Deleuze için entelektüel bir sağaltım olduğu görülür: Bu sağaltım, Hegel'i defetmiştir ve düşünce için artık anti-Hegelci olmayan ama çok basit bir biçimde, diyalektiği unutmuş olan özerk bir düzlem yaratmıştır". (a.g.y.: s. 104) Deleuze'ün Hegel ve Hegelcilik karşıtlığı böylece (bunu bir karşıtlık olarak anlayıp anlamama sorununu bir yana bırakırsak) fark ve olumlama düşüncesi temelinde, olumsuzlama düşüncesini öne çıkaran diyalektiği unutma ya da düşünceden silme çabasına dönüşür.
4. Bu yazının sınırları içinde Deleuze'ün yorumunun bütün yönlerini ele almak olanaklı değildir. Burada kendimi özellikle "bilinç" meselesiyle sınırlandıracağım.
5. Buna benzer bir ifade Hegel'in Küçük Mantık olarak da bilinen Ana Çizgileriyle Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin ilk cildinde de karşımıza çıkmaktadır: "Ünlü olduğu kadar kötü ünü de olan bu felsefe ..." Hegel bu ifadeyi Spinoza'nın önce ateizm, sonra da panteizmle suçlanmış olmasıyla bağlantılı olarak dile getirmektedir (Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften I, s.295).
6. Deleuze, G. Spinoza, Pratik Felsefe, s.24
7. Spinoza'dan yapılan alıntılardaki kısaltmalar için metnin sonundaki kısaltmalar bölümüne bakınız.
8. Deleuze, G. Spinoza, Pratik Felsefe, s.25,26

9. a.g.y., s.26
10. a.g.y. s. 27, 28
11. a.g.y., s. 29
12. Deleuze, "yanılsamaların yeri" olarak gördüğü bilincin karşısına ise düşünceyi çıkarmaktadır (bkz. Deleuze, Spinoza, Pratik Felsefe, s. 55 vd.). Bütün bu düşünceler, onun Kartezyen özne ve bilinç anlayışına karşı çıkma ve Spinoza'yı bu gelenekten koparma çabası temelinde anlaşılabilir.
13. Althusser, kendisinin bir döneminin bütünüyle Spinozacılığın etkisinde olduğunu bir "özeleştiri" olarak ifade etmiştir (bkz. Althusser, L. Özeleştiri Öğeleri, s. 39.). Althusser, bir Marksçı olarak, Spinoza'yla neden ilgilendiğine de, yine Deleuze'de olduğu gibi Hegel karşıtlığı çizgisinde yanıt vermektedir: "Spinoza bize Hegelci diyalektiği yanıltan Özne ve Erek arasındaki gizli ittifakı bulgulatmış oldu" (a.g.y.: s. 44).
14. Burada zihin açısından bilinci ele alırken özellikle Etika'nın V. Bölümüne dayanacağım.
15. Spinoza Ethica'daki bu üçlü ayrıma karşın, Tractatus de Intellectus Emendatione'de dört tür bilgiden söz eder. Bunları özetleyerek ortaya koyarsak: Birinci türden bilgi kulaktan dolma ya da keyfi işaretler yoluyla edinilen algıdır (perceptio). İkincisi anlık tarafından belirlenmemiş, işlenmemiş deney yoluyla edinilen algıdır. Örneğin köpeğin havlayan bir hayvan olduğunu bu yolla biliriz. Üçüncü türden bilgi bir şeyin özünü ya bir nedenin etkisine bakarak ya da genel bir kavramdan bunu çıkarsayarak edinilen algıdır. Örneğin görme algısına ve perspektife ilişkin bilgiden güneşin göründüğünden daha büyük olduğunu bilmek bu türden bir bilgidir. Dördüncü ve upuygun (adaequat) bilgi, bir şeyi kendi özüne ve en yakın nedenlerine göre bilmedir. Örneğin bu bilgiyle ruhun (anima) özü bilindiğinde, onun bedenle (corpus) birleştiği de bilinir (TIE, 19, 20, 21).
16. Spinoza upuygun ideyi şöyle tanımlamaktadır: "Upuygun ideden nesneyle bağlantısı olmaksızın kendi başına göz önüne alınan, doğru bir idenin bütün özelliklerine ya da içsel işaretlerine iye olan ideyi anlıyorum" (E II, Def. 4). Bu tanıma göre, upuygun idenin doğruluğunu saptamak için kendisi dışında bir ölçüt aramaya gerek yoktur. Çünkü ona göre, doğruluk kendi kendisinin ölçütüdür: "Doğru bir ideye sahip olan, aynı zamanda doğru bir ideye sahip olduğunu da bilir ve bu bilgisinin doğruluğundan kuşku duymaz" (E II, 43). Bu anlamda doğruluk hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür.
17. "Onun için iyi olan ya da kötü olan" diyorum, çünkü Spinoza'ya göre kendi başına, mutlak iyi ya da kötü yoktur. Spinoza iyi ile kötüyü şu şekilde tanımlar: "İyiden kesin olarak bize yararlı olduğunu bildiğimiz şeyi anlıyorum; kötüden ise, bizim herhangi bir iyiye katılmamızı engellediğini bildiğimiz şeyi anlıyorum" (E IV, Def. 1,2). Spinoza ile Nietzsche arasında bu anlamda bir bağlantı kurulabilir.
18. Spinoza'da böylesi bir özgürlük olanağı, aynı zamanda özgür bir toplumun da olanağıdır. İnsanın varlığını koruma çabasında engellenmemesi ve aklın yasalarına göre yaşaması aynı zamanda doğal bir haktır. Çünkü "aklın yasalarına ve belirli ilkelerine göre yaşamamızın insan için daha yararlı olduğundan (...) kimse kuşku duyamaz" (TTP, 16). Aklın yasalarına göre yaşamamızın ve bu anlamda özgür olmamızın güvencesi ise, Spinoza'ya göre demokrasidir. Ona göre, insanları akla aykırı talepleri bakımından sınırlamak ve onları olabildiğince aklın denetimine sokmak demokrasinin biricik amacıdır (a.g.y.).
19. Bu düşüncelerden hareketle, Spinoza'da ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini bulmak isteyen yorumcular olmuştur. Spinoza'da hiçbir biçimde bir aşkınlık düşüncesi olmadığı için, zihnin sonsuzluğu ile ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin kastedilmediği açıktır. Buradaki sonsuzluk, sonsuz töze, tanrıya ya da doğaya göndermeyle anlaşılabilecek bir sonsuzluktur.
20. Spinoza'da zihnin kendisini bilmesi Ethica'nın II. Bölümünde işaret ettiği gibi bedenden kaynaklanan duygulanımların ideasına ve bu idealarıın da ideasına sahip olmasına dayanır. Bu anlamda zihin, bilir, kendini bilir ve kendini bildiğini bilir (E, II, 21, Sch.). Zihin bunları Tanrıya göndererek (refere ederek), yani sonsuzlukla bağ kurarak yapabilir.
21. Örneğin, Adem. Hata Ademi olgun bir insan gibi değerlendirmekten kaynaklanır.
22. Hegel Spinozacılığın dorukta olduğu bir dönemde yetişmiştir. Goethe'de, ama özellikle Schelling'de bariz bir Spinozacılık vardır. Hegel de kendi Spinozacılığını ifade etmektedir: "Spinoza modern felsefedeki en önemli aşamadır: ya Spinozacısınızdır ya da ortada bir felsefe yoktur demektir Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie" (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, s. 163, 164).
23. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, s. 163
24. a.g.y. s. 163
25. Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften I, s. 296
26. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, s. 164
27. Hegel, Wissenschaft der Logik II, s. 195
28. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, s. 165
29. a.g.y., s. 165
30. Hegel, Phaenomenologie des Geistes, s. 23
31. Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften I, s. 295
32. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, s. 164
33. Hegel'in monad öğretisini yorumlayışına göre, monad "kendisi üzerine refleksiyon yapan bir olumsuzluk olarak bir birliktir". Spinoza'da mevcut olan "kendisi üzerine refleksiyon yapma (Reflexion-in-sich) eksikliği" Hegel'e göre, Leibniz'in monad kavramıyla giderilir (bkz. Hegel, Wissenschaft der Logik, s. 198).
34. Hegel, Phaenomenologie des Geistes, s. 139
35. Hegel, Phaenomenologie des Geistes, s. 585
36. Bu bilinçlilik durumuna, her iki filozof açısından, özgürlük durumu da denebilir.

Tinin Fenomenolojisi'nden Bir Tarih Kuramı Çıkar Mı? Sartre'ın Hegel Okuması Üzerine

Ömer B. Albayrak*

Sartre'ın 1943'te yayınladığı Varlık ve Hiçlik adlı yapıtı genel hatlarıyla Descartes'in düşünen öznesini temel alarak bu öznenin bilinç olarak dünya ile kurduğu dolayımsız ilişkiyi ele alırken, Diyalektik Aklın Eleştirisi'nin (1960) temel sorunu ise, daha önceki yapıtlarda ağırlıklı bir yer taşımayan dolayımın, yani tarihin anlaşılabilirliğidir. 19. yüzyılda Hegel ile en gelişmiş ve felsefi biçimini alan tarihselci yaklaşım, Marx ile siyasi ve ekonomik boyutlar kazanmış ve 20. yüzyılın ilk yarısına felsefi, siyasi ve ekonomik alanda damgasını vurmuştur. Siyasi bağlanmanın kuramcılarından biri diyebileceğimiz Sartre da özellikle Marksist tarih anlayışının etkisinde ve dönemindeki Marksist düşünüşe karşı kaleme aldığı bu yapıtında esas olarak Hegel ve Marx'ı dogmatik ve biçimsel olarak anlamaya karşı çıkar ve materyalizm iddiasındaki Marksist akımların nasıl idealizme düştüklerini göstermeye çalışır. Sartre'ın yapıta giriş niteliğindeki Yöntem Sorunları'nda [Questions de méthode] dile getirdiği biçimiyle Marksist kuram, "kavramlarını deneyimden almaz, a prori'dir"[1] yani "olayı, üstünde çalışmaya başlamadan önce kavramlaştırır".[2] Hegel'de ve özellikle Marx'ta son derece eleştirel bir biçimde karşımıza çıkan diyalektik tarih anlayışı, Sartre'ın çağdaşları tarafından, karşısına çıkan olay ne olursa olsun ne söyleyeceği önceden belli olan, baktığı her olayda kendi hazır yargılarından başka bir şey görmeyen dogmatik bir yönteme dönüştürülmüştür. Kuram, dünyanın dışında bir yere kaldırdığı donmuş kavramlarını gerçekliğe giydirmeye çalışmakta, uymadığı yerde de gerçekliği suçlar hale gelmektedir. İşte bu eleştirel motiflerle yola çıkan Sartre, Hegel ve Marx'a hakkını vermeye çalışarak tarihi, olayın biricikliğini de unutmadan düşünmeye çalışır. Tarihi anlamanın yolu, sadece genel ve ayrıntıların göz ardı edildiği büyük tarihsel sürece bakmaktan ibaret değildir Sartre'a göre; bu büyük resmin içinde, tarihi verili koşullarda yapmaya çalışan bireyler de bu anlaşılabilirliğin öğelerindendirler. Burada bireyler derken, Hegel'in tarihsel figürlerini düşünmemek gerek. Hegel'e göre tarihteki önemli kişiler, içinde bulundukları çağın tinini kavrayıp gereklerini sezebilen ve ona göre eylemde bulunan aktörlerdir; oysa Sartre'ın kastettiği, sadece tarihi "yapan" büyük önderler değil, her çağın sanatçıları, düşünürleridir de. Burada Sartre'ın önerdiği yaklaşımda merkezde bulunan kavram "proje"dir. Buna göre, içinde bulunduğu kendi şimdiki zamanında kendini geçmiş tarafından belirlenmiş koşullarda bulan birey, bu koşulları aşmak için kendini olanaklar bütünü olarak ortaya koyar ve projesiyle bu şimdiki zamanı geleceğe doğru aşmaya çalışır. Bu şekilde bakıldığında, tarih kör bir nedensellikle ilerleyen neredeyse otomatik bir yapı olmaktan çıkacak ve parça ile bütünün, birey ile tarihin ve toplumun karşılıklı dinamik ilişkisini gösteren bir derinlik kazanacaktır. Artık, Hegel'e atıfla hep söylenegeldiği gibi, kendi tutkularının peşinde koşarken tinin oyununa gelen figürler değil, kendi özgür eylemi içinde, verili koşullar içinde kendini gerçekleştirmeye çalışan insanı görebiliriz. Başka bir deyişle Sartre, Marx'ta bulduğu eleştirelliği yeniden canlandırmak ister. Ona göre Hegel'de tarih bitmiş bir bütünlük olarak ele alınırken, Marx sınıfların ve önderlerin eylemlerini de işin içine katmakta, bu tarihi hep süren bir bütünlenme (totalisation) olarak ele almaktadır. Buradan yola çıkan Sartre da, bir yandan olayları art arda sıralamakla yetinen pozitivist bir tarih anlayışıyla birlikte giden analitik akıldan, öbür yandan da materyalist olduğunu iddia etse bile tarihsel süreci kavramlardan ibaret gören idealist diyalektikten uzakta, parça ile bütünü diyalektik ilişkisi içinde ele alıp tarihi hep geleceğe doğru bütünlenen bir süreç olarak düşünen diyalektik aklı ortaya koymaya çalışır. Diyalektik aklın eleştirisi bir çürütmeden çok, aslında Kant'çı bir anlayışla, diyalektik aklın sınırlarını çizme, onun olanağının koşullarını ortaya koyma çalışması olarak düşünülmelidir. Ayrıca bu tür bir tarih yaklaşımı, büyük olayların tarihine değil, tarihteki öznelere bakacak, bundan dolayı da bir açıdan biyografi çalışması olacaktır. Sartre'ın önemli bulduğu sanatçı figürlerinin biyografilerini bu kadar vurgulamasının nedeni bu yaklaşımda bulunabilir.

Bu yazıda, Başkası ile ilişkiyi kendimize izlek seçerek, Sartre'ın Hegel'i nasıl okuduğunu göstermeye çalışacağız. Sartre'ın Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde Başkası ile ilişkiyi belirli bir Hegel yorumuna bağlı kalarak düşündüğünü, bu yorumun iki kitapta farklı açılımlar ve sakıncalar doğurduğunu düşünüyoruz.

Bu konunun izini sürerken Hegel'in ünlü "efendi – hizmetçi diyalektiği"nin nasıl açık ya da üstü örtülü bir biçimde bu çözümlemelerde bulunduğunu sergileyeceğiz.

Başkası'nın bakışındaki kölelik

Varlık ve Hiçlik'in birinci bölümü hiçlik sorununu ele alır ve hiçliğin Varlık'ta bulunmadığı, hiçliğin belirli bir varlık tarafından Varlık'ın içine sokulduğu sonucuna varır. Genel anlamıyla Varlık, kendinde varlıktır (en-soi), içinde hiçbir olanak barındırmaz, ne ise odur.[3] Bu tanım, insan ile insanın dışındaki bütün varlık arasında temel bir ayrımı da ortaya koyar: insan, hiçbir zaman ne ise o olan, kendinde bir varlık değildir. İnsan, bilinç ve bilincin yönelimi temelinde, her zaman "olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan" bir varlıktır; bu, onun varlığının temel yapısıdır.[4] Örneğin bir masa, her zaman masadır, ne ise odur, ve masa dışında başka bir şey olmak onun için söz konusu değildir. Oysa insan, bilinç varlığı olduğundan kendinde varlığın ataleti onda yoktur, o kendi varlığını kendisi için sorun eder ve her zaman olduğundan başka bir şey olabilir, en azından buna bir olanak olarak sahiptir. Burada şöyle bir itiraz düşünülebilirdi: fakat aslında insan da olduğundan başka bir şey olamaz, örneğin bir kuş ya da bir masa olmak onun için de olanaksızdır. Bu düzeyde doğru gibi görünen bu eleştiri, aslında felsefenin insanı ele alışı düşünüldüğünde temelsiz kalır. Belki de bütün filozofların, insan üstüne düşünürken insanın ne olduğuna ilişkin soruya verdikleri farklı yanıtların altında yatan ve felsefenin kendisine mal edilebilecek kadar ortak düşünce, insanın bir doğa varlığı değil kültür varlığı olduğudur. Hemen akla gelen iki örneği düşünelim: Leibniz'e göre hayvanlarda da ruhun varlığından söz edilebilir, fakat sadece insan tine sahip bir varlıktır; Hegel'de ise tinin alanı aslında insanın yarattığı ve insanı yaratan her şeydir, tarihtir, toplumdur. İnsan doğal bir varlık değildir, sadece doğal bir varlık olsaydı, kendisini belirleyen doğal sınırları yine doğal yoldan aşamazdı. Oysa insan –eğer bir özden söz etmemize izin varsa, olumsuz anlamda bir öz düşünebilirsek- özünde doğal olmayan bir varlıktır.[5] Doğaya (Varlık'a) doğal olmayanı (Hiçlik) koyarak kendini var eder. Böyle yaparak insan doğal olanı doğal yoldan aşmaya çalışmaz –bu başarısızlığa mahkum bir çaba olurdu- kendini başka –bir anlamda, olmayan- bir düzlemde var ederek doğal olanı (kendinde varlığı) dolayımlı olarak aşar. Bu "olmayan şey"e akıl, tin, ya da bilinç adını vermemiz, durumu özünde değiştirmez.

Sartre'a dönecek olursak, içinde hiçbir olanak barındırmayan, kendinde varlık karşısında başka bir varlık söz konusudur: "Sayesinde Hiçlik'in dünyaya geldiği Varlık, kendi Varlık'ında Varlık'ının Hiçlik'i soru konusu olan bir varlıktır: sayesinde Hiçlik'in dünyaya geldiği varlık, kendi Hiçlik'i olmak zorundadır."[6] Bu, elbette ki insandır. Fakat bu, her türlü kuramsal, felsefi, bilişsel kavramlaştırmadan önceki "somut gerçekliği içindeki insan"dır (réalité-humaine). Heidegger'in varlığın kendini açtığı yer olarak düşündüğü Dasein'ı Sartre'ın kendi felsefesi çerçevesinde somut insan gerçekliği olarak düşünmesi Heidegger açısından metafiziğe ve antropolojiye dönüş olsa da Sartre'ın kendi projesi içinde kazandığı bu anlam kendi başına düşünülmelidir. Kendi varlığını sorun eden insan, bilinci ve bilincin yönelimselliği temelinde hep bir olanaklar bütünü olarak dünyaya hiçliği getirir ve bu da onun özgürlüğünün temelidir. Dolayısıyla insan kendinde bir varlık değil, her zaman kendisi-için bir varlıktır, çünkü kendi varlığı onun için bir sorundur ve kendisini her zaman bir proje olarak kurar.

Bununla birlikte, insanı kendisi-için varlık olarak tanımlamak, onu bütünlüğü içinde kavramak demek değildir; çünkü insan kendisini her zaman başka insanlarla bir arada ve ilişkiler içinde bulur. Bu durum, bir rastlantı sonucu böyle değildir, "benim varlığımın özüne ait bir yapı söz konusudur".[7] Burada, Sartre'ın Başkası'nın varlığının temellendirilmesi konusunda önemli uğraklar olarak ele aldığı üç filozofa yöneltiği eleştirilere kısaca değinmekte yarar var.[8] Husserl, Başkası'nın varlığını aşkın bir ego'da temellendirdiğinden, Sartre'a göre solipsizmden kaçamamaktadır. Buna karşılık Hegel öznenin oluşumunda Başkası ile ilişkiyi temele koyarak onu aşar, fakat "efendi-köle" ilişkisi Sartre'a göre kuramsal düzlemde kalmaktadır ve bu ilişki içindeki bilinçte bir bilgi olarak içerilmesi olanaklı değildir. Heidegger ise "birlikte-varlık" ya da "birlikte-olma"yı (Mitsein) Dasein'ın varlığının temel bir yapısı olarak görmekte haklıdır, ancak onda da "ontolojik ve dolayısıyla a priori bir 'birlikte-olma'nın varlığı somut bir insan gerçekliği ile her türlü ontik ilişkiyi olanaksız kılar".[9]

Dolayısıyla, Başkası ile ilişkiyi, ikincil olan kuramsal ve soyut düzlemde düşünmeden önce, insanın

günlük ilişkilerinde, yani somut gerçekliği içinde ele almak gerekir Sartre'a göre. Ayrıca, Başkası'nın Ben'e ilksel olarak göründüğü düzlem de bu günlük ilişkiler düzlemidir.

Gündelik yaşantımda kendimi şeylerle, nesnelerle çevrili olarak bulurum. Çevremdeki bu nesnelerle olan ilişkim, nesnel olarak ölçülebilir ve belirlenebilir olsa da (duvar ile aramda bir metre, masa ile yarım metre mesafe olması vb.) bu nesneler benim bilincime ilksel olarak nesnel bir belirlenim içinde değil, uğraştığım işler dolayısıyla görünür. Çalıştığım masanın, yemek yaptığım ocağın, bindiğim otobüsün bana olan mesafesi, benim onlarla kurduğum pratik ilişkide ortaya çıkar. Bu durum, Başkası'nın bana görünmesinin de biçimlerinden biridir. Başkası'nı ilk önce çevremdeki bir nesne olarak görürüm ve onu nesnel olarak belirleyebilirim. Bununla birlikte, Başkası'nın bir nesne olmadığını hemen anlarım, çünkü o da benim gibi çevresi ile kendi ilişkilerini kurar ve çevresi için bir kurucu merkez olur. Kendi özgürlüğü temelinde, kendini bir proje olarak dünyada var eder. Bu haliyle Başkası, "ilk önce şeylerin sürekli olarak kaçtıkları bir sınırdır; bu sınırı ben hem bana belirli bir mesafedeki nesne olarak, hem de çevresinde kendi mesafelerini açarak benden kaçan bir nesne olarak kavrarım".[10] Başkası'nın bu biçimde benim dünyamda ortaya çıkışı, merkezinde olduğum ve kendi ilişkilerimle kurduğum dünyanın elimden kaymasına yol açar ve kendi dünyamın temeli olmamı kesintiye uğratır. Sartre'ın bu durumu anlatmak için kullandığı kilit kavram "bakış"tır. Benim bakışımın alanına giren, bana nesne olarak görünen Başkası, aynı zamanda dünyaya bakar ve beni bir nesne olarak görür. Başkası'nın bakışı bana yöneldiğinde, beni gördüğünde, onu artık herhangi bir nesne olarak kavrayamam. Dikkatini okuduğu kitaba ya da herhangi bir nesneye vermiş, benim ona baktığımı görmeyen bir kişi, bu haliyle okuduğu kitaptan ya da herhangi bir nesneden farksızdır. Fakat bana baktığı, beni kendi bakışına aldığı anda artık nesne olmaktan çıkar ve bakışıyla beni nesneleştirir, daha doğrusu, ben onun bakışını üzerimde hissettiğimde kendimi nesneleşmiş olarak bulurum. Başkası'nın bana baktığını fark ettiğimde, benim de bakışım dünyanın geri kalanından kopar, çevremle daha önce kurduğum ilişkiyi sürdüremez hale gelirim. "Başkası, benim olanaklarımın gizli ölümüdür".[11] Bu bakış ilişkisinde, özne olarak Ben'in bakışı altında nesne-başkası olan Başkası, kendi bakışını bana yönelttiğinde ise özne-başkası haline gelir ve beni nesne konumuna düşürür. Yukarıda, Sartre açısından öznenin kendisi-için varlık olarak tanımlanmasının yeterli olmadığını, onun başkası-için varlık olarak da kavranması gerektiğini belirtmiştik. Geldiğimiz nokta gösteriyor ki, bakış ilişkisinde farkına varılan şey sadece Başkası değil, Başkası'nın bakışı altında kendisini "dışarıdan" bir nesne gibi gören öznenin kendinde varlığıdır da. Başkası'nın hiçbir zaman bir nesne konumuna indirgenememesi, günlük ilişkilerin bağrında ortaya çıkmaktadır ve bunun temelinde de Başkası'nın –benim özgürlüğüm olmayan- özgürlüğü yatar. Başkası'nı benden kaçan ve beni sınırlayan bir varlık olarak kavradığımda onun özne-başkası olarak varlığını da yakalamış olurum.

Bilincime dolaysızca ve bütün varlığıyla verilen, benden "kaçamayan" kendinde varlığın karşısında, benim için her zaman bir kör nokta olarak kalacak olan Başkası, beni tehdit eden bir varlıktır. İki özgürlüğün birbiriyle çatışan bir biçimde karşı karşıya geldiği bakış ilişkisinde, kendimi Başkası'nın yargısının nesnesi olarak bulabilirim ve onun bana dilediği değerleri yüklemesi karşısında elimden hiçbir şey gelmez, hatta bundan haberim bile olmayabilir. Dahası Başkası'nın projesinde bir araç konumuna düşebilirim ve benim olmayan amaçlara koşulmuş bir nesneden ibaret olabilirim. Sartre'ın çözümlemesini bize sunduğu bu dünyada, birbirleriyle aşk ilişkisi içinde olan bireyler bile birbirleri için özne ve nesnedirler.[12] İlişkinin, birlikteliğin bile çatışma ve karşıtlık anlamına geldiği bu dünyada, insan insanın kurdudur. Mutlak özgürlük, her zaman Başkası'nın özgürlüğü ile karşı karşıya gelir. Başkası ile kurduğum bu ilişki, bir kölelik ilişkisidir.[13]

Buraya kadar sergilemeye çalıştığımız ilişki, Hegel'in ünlü "efendi-hizmetçi" ilişkisine benzer nitelikler göstermekte, kimi noktalarda ise ondan ayrılmakta. Kısaca özetleyecek olursak, Hegel'in Fenomenolojisi'nde bize sergilediği biçimiyle efendi-hizmetçi ilişkisi, kendinin bilincine dayanır. Bilinç, sadece dış dünyanın bilinci iken, dünyanın kendisi için fenomen oluşunu kavradığında, bu ilişkinin ağırlık noktası dünyadan bilince doğru kayar. Bilincin kendi dışındaki nesneler aslında ona görünenden başka bir şey değildirler, onların hakikati kendilerinde değil, bilinçtedir. Bu aşamada bilinç kendi kendinin farkına varır ve kendinin bilinci olur. Yani Sartre'ın Hegel'i eleştirdiği gibi, "Ben = Ben" olarak ifade edilebilecek biçimsel bir özdeşlikten çok,[14] bilincin kendi dışındakinin dolayımı

yoluyla ulaşılmış bir bütünlük söz konusudur, çünkü zaten kendinin bilinci, 'başkası-olma'dan geriye dönüş" demektir.[15] Dolayısıyla, Ben'in kendinin bilincine varması için kendisi gibi bir Başkası'ndan önce, bilincinde olduğu dış dünya bir ilk adımdır. Kendinin bilincine varan ve kendi bütünlüğünü sürdürecek olan Ben, çevresindeki dünyayı kendi varlığını sürdürmesinin araçlarına indirger. Dünya, onun arzusunun nesnesi haline gelir ve kendisi dışındakini değilleyerek (Negation) kendi varlığını olumlar. Burada nesne, Ben'in kendi bütünlüğünü sağlaması için sadece bir araçtır, asıl amaç, kendinin bilincinin bütünlüğüdür. Fakat nesne yoluyla canlılığın devamı, insanı hayvandan ayırmaya yeterli değildir. Nesne doğal alana aittir ve onunla ihtiyacı bütünüyle doyurmak olanaksızdır. Açlık ancak geçici olarak giderilebilir. Ayrıca, hayvanların bir kendilik "hissi" ile dünyayı değillemeleri, insanın kendinin bilincinin yerini tutamaz. Dolayısıyla, insanın arzusunun tam olarak doyurulması doğal düzlemde değil, tin düzleminde olanaklıdır ve bunun için de başka bir kendinin bilinci gerekmektedir.[16] Başkası ile karşılaşma Hegel'de de, Sartre'ın kendi düşüncesinde dile getirdiği gibi, Ben'in bir nesne olarak Başkası'na görünmesi, Başkası'nın da bir nesne olarak Ben'e görünmesi demektir. Karşı karşıya gelen bilinçlerden "her biri, öbürünü kendi yaptığının aynısını yaparken görür".[17] Kendinin bilinci, kendisini Başkası'nda gördüğünde kendisini tamamen bilir ve kendisini kendine başka olarak bilir. Fakat bu ilişki Başkası'nın bakışının tehdidini taşır. Her iki bilinç de kendi arzusunu karşısındakine kabul ettirmeye çalışır ve girişilen ölüm-kalım mücadelesinde doğal varlığını kaybetmeyi göze alan "efendi" olarak kendi arzusunu asıl arzu olarak tanıtır.

Hegel ile Sartre arasında kuracağımız benzerlikler buraya kadar. Aralarındaki farklara gelecek olursak, Hegel'in hep süren bir hareketi anlattığını, çelişkilerin ortaya çıktıkları anda çözülmeye doğru gittiklerini ve aşılarak bir "üst" seviyeye geçtiklerini unutmamalıyız. Başkası ile kurulan efendi-hizmetçi ilişkisi Hegel'de bu haliyle kalmazken, Sartre çelişkiyi çözmeden korumak ister. Başkası ile bakış üzerinden kurulan bu ilişki, hiçbir zaman aşılmaz ve sadizm ve mazoşizm vb. gibi somut biçimler aldığında bile hep sürer. Ayrıca, Sartre'ın kendisinin de belirttiği gibi, bu ilişki Hegel'de bilgi düzleminde ele alınırken, Sartre'da bilgi olmadan önceki günlük pratik içinde yaşanır.

Bununla birlikte bizce vurgulanması gereken en önemli nokta, Sartre'da da Hegel'de de bu ilişkinin bilinç temeli üzerinde kuruluyor olmasıdır. Tekil öznelerin tarih dolayımına girmeden karşı karşıya geldikleri bu çatışmalı ilişki, bilincin kendisi-için ve başkası-için varlığını bize gösterir. Her ne kadar çelişkiyi aşmadan korusa da, Sartre'ın bu ilişkiyi bir kölelik ilişkisi olarak koyması ve bunu bilinç açısından sergilemesi, bu açıdan Hegel ile daha derin bir anlamda yakın olmasına yol açar. Bu konuya, Diyalektik Aklın Eleştirisi'ni ele alacağımız sonraki bölümün ardından yeniden döneceğiz ve sorunu daha açık bir biçimde ortaya koymaya çalışacağız.

Başkası ile ilişkide tarihsel dolayım

Sartre düşüncesinin temeline bireyi aldığında, karşısına çıkacak ilk sorun, tarihin bütünlüğünün nasıl sağlanacağı sorunu. Eğer tarih, "bireysel yazgıların bir çokluğu"[18] ise, "tarih" adını vereceğimiz bir bütünlük nasıl olanaklıdır? Sartre'ın Hegel'in bütünselci tarih anlayışına karşı ortaya koyduğu bireysel eylemin tekilliği, hangi temelde başkalarının eylemleri ile ilişkiye girecektir? Başka bir deyişle, öğeleri bir araya getirecek, "sentez"i gerçekleştirecek şey nedir? Ya da, karşılıklı bakış ilişkisini kabul etsek bile, bu ilişkinin üzerinde gerçekleştiği birliktelik nasıl oluşmuştur? Bu sorunun yanıtı Sartre'a göre "ihtiyaç" kavramında yatar. İhtiyaç, "insan dediğimiz maddi varlığın parçası olduğu maddi bütün ile ilk bütünleyici ilişkisidir."[19] Kendi varlığını çevresinden beslenerek sürdüren insan, kendi bütünlüğünün temelinin kendi dışında yattığının bilincine varır.[20] Fakat ihtiyaç düzeyinde kalınırsa insanın başkalarıyla ilişkisi zorunlu hale gelmez. İhtiyaç giderilemediğinde, kendisini bir eksiklik olarak hissettirdiğinde, yani kıtlık durumunda, kendini ihtiyaç olarak bilince gösterir, böylece ihtiyacın sorunsuzca giderildiği döngüsel zaman kırılmaya uğrar. Bu kıtlık durumudur ki insanları onu aşmak için edilgin madde çevresinde birleşmeye yöneltir.[21] Aslında Sartre'a göre tarihi boyunca insanı insan yapan şey, kıtlığa karşı verdiği bu savaştır. Burada önemli olan nokta, insanların bir takım fikirleri izleyerek, iradeleriyle bir araya gelmedikleri, aksine bütünüyle edilgin maddenin onları çevresinde topladığıdır. Sartre bu yaklaşımıyla Hegel'e ve her türlü idealizme kapıyı kapatır. Kıtlık ve insanların bunu aşmak için bir araya gelmeleri,

kendi dinamiği bakımından zorunluyken, tarihsel olarak bakıldığında ise tamamen rastlantısal bir durumdur ona göre.

İnsanlar kıtlığı aşmak için doğal kaynaklara yakın yerlerde yaşamaya başlarlar ve örgütlü çalışma, üretim bu maddi temel üzerinde gerçekleşir. Burada, Sartre'ın ihtiyaç, çalışma ve eylem kavramlarını kullanırken okuyucuda uyandırdığı karmaşa üzerinde biraz durmak gerekiyor. Özellikle yapıtının 194-197. sayfaları arasında çalışma ve eylem kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığına tanık oluruz, ayrıca Sartre insanın çalışmasını "yaşamını ürettiği ve yeniden ürettiği ilksel eylem (praxis)"[22] olarak tanımlar. Kıtlığı aşmak için örgütlenen çalışma, bir proje olarak gelecek zaman üzerinden anlaşılmalıdır Sartre'a göre. Bu tabloya göre, kıtlık koşullarında ihtiyaçların giderilmesi çalışma yoluyla olur, bu da insanın zamanı, eylemin zamansallığında, yani gelecek zaman olarak yaşamasına yol açar. Bizce, Sartre'ın çalışma ve eylem kavramlarını bu kadar rahat bir biçimde birbirinin yerine kullanması, sorunu anlamamızı güçleştirmekte. Çalışma ve eylem, bize göründüğü kadarıyla birbirlerinden hem içerikleri, hem de zamansallıkları açısından ayrıdırlar. Bu ayrımı belirginleştirmek için, Hannah Arendt'in The Human Condition adlı yapıtındaki üçlü çözümlemesi bize yardımcı olabilir. Kısaca anımsayacak olursak, Arendt zorunlu ve doğal ihtiyaçların döngüsel bir süreklilik içinde giderilmesine yönelik etkinliği emek (labor), toplumsal üretim ve onun parçaları olan her türlü üretim aracını çalışma (work), ve öngörülemeyen, dünyaya yeni bir şey koyan, insanı tam anlamıyla toplumsal bir varlık yapan etkinliği de eylem (action) olarak adlandırır. Bu çözümlemeyi zamansallık temelinde düşünecek olursak, ihtiyaçların her zaman bir şimdiki zamanda kendini hissettirdiğini görürüz. Örneğin, bir eksiklik olarak açlık, ancak biyolojik varlık acıktığı anda kendini hissettirir ve doğrudan doyurulmak ister. Doyurulduğu anda artık bir sonraki sefere kadar yoktur. Dolaysız ihtiyacın giderilmesi de dolaysız, yani şimdiki zamanda olacaktır, acıktığım zaman, o şimdi'de yemek isterim. Buna karşılık örgütlü çalışmanın parçası olan her türlü alet-edevat ise çalışma etkinliğine bağlı olarak farklı bir zamansallık sunar. İlk bakışta denebilir ki, çalışma da hep bir şimdiki zamanda gerçekleştirilir ve kullandığımız araçlar da nesne olduklarından, nesnel, yani şimdiki zamanda bulunurlar, eşya hep şimdiki zamandadır çünkü. Bu kadarı kuşkusuz doğrudur, ancak alet-edevat, çalışma etkinliği içinde düşünüldüklerinde sadece cansız nesneler olarak kalmazlar, onları var eden üretici çalışma da kendini gösterir.

Dolayısıyla her türlü alet, nesne olmadan önce, birikmiş, artık ölü haldeki çalışmadır. Bu haliyle çalışmanın ve aletin zamanının geçmiş zaman olduğunu söyleyebiliriz. Eylem ise, bir proje olarak, doğası gereği gelecek zamana aittir. Dolayısıyla, ölü bir birikim olarak şimdiki zamanı ve bireyi koşullayan tarih, ancak eylem yoluyla geleceğe doğru aşılabilir ve bir projeye göre farklı bir bütünlenmeye tabi tutulabilir. Sarte'ın çalışma ve eylem terimlerini kimi zaman aynı kimi zaman da farklı anlamlarda kullanmasından dolayı karşılaşılan güçlüğü biraz olsun çözmek için bu üçlü ayrımın faydalı olabileceğini düşünüyoruz.

Sartre'a göre kıtlık, "gerilim ve güçler alanı olarak niceliksel bir olgunun ifadesidir".[23] Belirli bir toplumsal grup için, üretilen mallar yetersiz kalmaktadır. Bu durumda, insanlar arasındaki birliktelik kesintiye uğrar ve kıtlık içinde başkaları bir tehdit kaynağı olarak görünür; ihtiyaçlarını karşılamak ve varlığını sürdürmek zorundaki bireyler, birbirlerine karşı çatışmalı bir ilişki içine girerler: "karşılıklı ilişkiler içinde kendilerini taşıyan ve besleyen toprakta hep birlikte varlığını sürdürmek olanaksız" olur, çünkü kıtlık "herkesi Başkası için nesnel olarak tehlikeli hale getirir ve kıtlık herkesin somut varoluşunu, Başkası'nın varoluşunda tehlike altına koyar".[24] Çözümlemenin bu noktasında Sartre'ın sorduğu ve konumuz açısından temel olacak soru şudur: "Bu doğrudan dönüşümler, Rousseau tarzında bir sözleşme görüntüsü sunsalar bile, neden zorunlu ve kaçınılmaz olarak karşıtlıklar haline gelirler?"[25] Çalışma ile örgütlenen toplum, kıtlık dolayısıyla karşıt çıkarlara sahip sınıflara bölünür ve bu bölünme, temelde toplumun insanlarının bir kısmını değillemesi, ya da Sartre'ın deyişiyle, kendi ölülerini seçmesidir.

Kölelik, ekonomik gelişme sonucunda toplumun bu gelişmenin gereklerine verdiği bir yanıttan başka bir şey değildir. Sartre, ekonomi politiğin "kıtlık kurumlarının analitik biçimde incelenmesi" olduğunu belirtir ve Marx'ı kıtlık sorununa, klasik ekonominin bir konusu olması dolayısıyla yeterince eğilmemekle eleştirir.[26] Burada yine Hegel'in efendi-köle ilişkisi ile karşı karşıya buluyoruz kendimizi. Ancak Sartre burada Hegel'in çözümlemesini bilinç temelinde değil, tarihsel süreç olarak ele alır ve

kendi düşüncesi açısından Alman filozofuna eleştiriler getirir. Kıtlığın yarattığı olumsuz durumu aşmak üzere bir grup insanın özgürlüklerinin ellerinden alınması olarak kölelik, bir değillemenin değillenmesidir.[27] Ancak efendi ile kölesi arasındaki ilişki bir efendi ile onun hakikati olan bir köle arasındaki ilişkiye indirgenemez Sartre'a göre. Gerçekte efendiler de kendi aralarında ilişkiler kurarlar ve kendilerince çalışırlar. Dolayısıyla Hegel'in çözümlemesi, tarihsel gerçekliği bütünüyle ve özgün somutluğunda kavramaktan uzaktır.[28] Burada, tarihin ve toplumun birliğinde önemli bir rol oynadığı görülen bu efendi-hizmetçi ilişkisinin Hegel'de nasıl ele alındığına daha yakından bakmakta yarar var.

Hegel ve efendi-hizmetçi ilişkisi

Varlık ve Hiçlik'te bilinçler arasındaki karşılıklı ilişki temelinde düşünülen efendi-hizmetçi ilişkisi, Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde tarihsel bir olgu olarak ele alınır. Bu yaklaşım ilk bakışta Hegel ve Marx'ın tarihselci yaklaşımları ile yakınlık gösterir gibi görünse de, daha derinlemesine bir çözümlemede kimi sorunlar doğurmakta. Sartre'ın efendi-köle ilişkisine tarihsel bir olgu gibi yaklaşması, bizce hem Hegel'i ve Marx'ı bulundukları konumun tam tersi bir yere koymakta, hem de bu ilişkinin Hegel'de öncelikle bir bilinç ilişkisi olduğunun üstünü örtmektedir. Başkası ile ilişkiyi Sartre'ın özellikle bu sonraki yapıtında doğrudan Hegel ve Marx üzerinden tartışması, bu filozofların düşünceleri temelinde Sartre'ı eleştirme olanağını bize verir.

İlkin, Sartre'a göre Marx toplumu önce Rousseau tarzında bir sözleşmeyle kurulmuş ve daha sonra maddi koşullar dolayısıyla sınıflara bölünmüş olarak düşünür.[29] Kıtlık, insanları bir araya getiren olumsuz birlik olarak daha sonra sınıf ayrımlarına yolaçan bir şey olarak konulduğunda, Hegel'de ve Marx'ta, toplumun varlığından önce, tek tek bireylerin birbirlerine düşman olarak varoldukları bir doğal durum düşüncesi olduğunu kabul etmek kaçınılmaz bir hale gelmektedir. Oysa kıtlık, Marx açısından ancak toplumsal bir durum olabilir. Kıtlık, ancak birarada yaşayan bir toplum düzeni için kıtlık olarak kavranabilir çünkü Sartre'ın da üstü kapalı olarak kabul ettiği gibi "bir doğal madde ya da üretilmiş bir ürün belirli bir toplumsal alanda, grubun ya da bölgede yaşayanların sayısına göre yetersiz miktarda varolmaktadır".[30] Dolayısıyla kıtlık, bir toplumu ve onu var eden ilişkiler bütününü varsayar ve anlamını orada bulur. Kıtlık, toplumsal, ekonomik bir fenomendir. Bu haliyle, ekonomi politiğin kıtlığın yarattığı kurumları ele aldığını söylerken Sartre haklıdır. Fakat eklemek gerekir ki bu, bölüşüm ilişkilerini inceleyen klasik ekonomi politiğin tarifidir. Oysa Marx, sadece bölüşüm ilişkilerini değil, bunları olanaklı kılan üretim ve bölüşüm ilişkilerini inceleyen bir düşünür olarak klasik ekonomiden ayrılır ve bölüşüm ilişkileri terimleriyle düşünülen kıtlık konusuna eğilmemesinin nedeni de bu olabilir. Başka türlü söyleyecek olursak, bir doğal felaket, kuraklık, yaşam için gerekli şeylerin sayısında azalmaya yol açabilir. Ama bu doğal fenomenin kendini kıtlık olarak göstermesi, ancak belirli bir toplumdaki üretim ve bölüşüm ilişkilerine yaptığı etki çerçevesinde olanaklı hale gelebilir. Sartre'ın Marx'ı yorumlayışıyla, onu da klasik ekonominin alanına çektiğini söyleyebiliriz. Sartre'ın bu düşüncelerini temelde mümkün kılan ise toplumu, kıtlığı aşmak üzere bir sözleşmeyle kurulmuş yapı olarak kabul etmesi bize göre. Bu konuya az sonra değineceğiz.

İkinci olarak, Sartre'ın Hegel'deki efendi-hizmetçi ilişkisini tarihsel bir durum olarak yorumlaması Hegel'in Fenomenoloji'de anlattığı biçimiyle bu ilişkiden ciddi bir ölçüde sapmayı gösteriyor. Ayrıca, Hegel ve Marx'ı doğal durumu varsayan filozoflar olarak düşünmenin de temelinde bu yorumun yattığı söylenebilir. Biz, bu yorumun, Hegel'den çok, belirli bir Hegel yorumunu temel aldığını düşünüyoruz. 20. yüzyılın ilk yarısında Hegel'in Fransa'daki algılanışı üzerinde tartışmasız bir etkisi bulunan Alexandre Kojève'in Hegel yorumudur bu. Tran-Duc-Thao'ya 7 Ekim 1948'de yazdığı mektubunda Kojève, Introduction à La Lecture de Hegel başlığıyla 1947'de yayımlanan kitabına kaynaklık eden derslerinde "Hegel'in kendi kitabında söylemek istediklerinin kendisi için o kadar da önemli olmadığını" ve "dersinin, özünde zihinleri sarsmayı amaçlayan bir propaganda çalışması"[31] olduğunu belirtir. Fenomenoloji'de öbür bölümlerden daha fazla bir ağırlık taşımayan efendi-hizmetçi ilişkisi, Kojève tarafından bilinçli olarak kitabın ağırlık noktası haline getirilmiştir ve böylece Fenomenoloji, ilk baskısındaki "Bilincin Deneyiminin Bilimi" alt başlığa uygun olarak bilincin hareketini anlatan bir yapıttan, insanlık tarihini anlatan bir tarih kitabına dönüşmüştür. Oysa Fenomenoloji, bilincin

kendisinin özgürlük olarak bilincine varışının, yani en sonunda mutlak bilgiye ulaşmasının anlatıldığı bir yapıttır ve bu kitabın bölümlerinin, başka bir deyişle bilincin hareketinin anlarının tarihteki dönemlerle eşleştirilmesi büyük sorunlar doğuracaktır. Örnek vermek gerekirse, Fenomenoloji'nin ilk bölümünde anlatılan duyusal kesinlik, algı ve anlayış aşamaları bilincin birbiri ardına geçirdiği aşamalar değildirler. Biz dünya ile ilişki kurarken önce duyusal kesinlikleri, sonra algının nesnesini ve en sonunda anlayışa görünen güçler bütününü görmeyiz; çevremizdeki şeyleri görür, duyar ve onlarla somut ilişkiler kurarız. Hegel'in yaptığı, bir bütün olarak bilinci soyutlama yoluyla anlarına ayırmak, onun mantıksal yapısını göstermektir. Bu "an"lar mantıksal olarak birbirini izlese de zamansal olarak art arda gelmezler.

Peki efendi-köle ilişkisine nasıl yaklaşmak gerekecek o halde? Tarihsel ve ekonomik bir gerçekliğe karşılık düşen bu terimler bizi yanıltıyorsa, bu ilişkiyi Hegel nasıl ele almaktadır? Öncelikle vurgulamak gerekir ki, Fenomenoloji'de "efendi ve hizmetçi" üstüne olan bölümün tam başlığı "Kendinin Bilincinin Özerkliği ve Özerk Olmayışı; Efendilik ve Hizmetçilik"tir (Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft).[32] Başlıktan da anlaşılabileceği gibi burada söz konusu olan, "iki birey arasındaki bir ilişki değil, her kendinin bilincinin bu haliyle kendisiyle kurduğu bir ilişkinin niteliği"dir.[33] Jarczyk ve Labarrière'in açıkça gösterdikleri gibi,[34] Başkası ile ilişkide bilinç, gerçekte efendi ya da hizmetçi olmadan önce, bu ikiye ayrılmayı kendinde yaşar. Yani efendi ve hizmetçi, bilinç olarak kendinin bilincinde bir ayrılma yaratır ve kendinin bilinci bu iki durumu değerlendirerek yaşamı sürdürme ve ölüme karşı çıkmanın yolu olarak çalışmayı seçer. Ayrıca, Knechtschaft'ın "kölelik" olarak çevirisi de sorunludur, çünkü Hegel yapıtında başka yerlerde "köle" (Sklave) terimini kullanırken burada, "hizmetçi" olarak çevrilebilecek "Knecht" terimini tercih eder. Bu da, bu terimi doğrudan doğruya tarihsel ve ekonomik "kölelik" fenomenine bağlama konusunda bizi uyarmalıdır. Özetle denebilir ki, "efendi-hizmetçi" ilişkisi Hegel'de ilksel olarak, tek bir bilincin kendi içinde yaşadığı bir bölünme iken, Kojève'de "efendi-köle" ilişkisi adını alarak gerçek dünyada iki bireyin karşılıklı ilişkisi haline gelir ve böylece tarihsel bir olgunun ifadesi olarak yorumlanır. Sartre'ın Hegel yorumu da Kojève'in yukarıda özetlediğimiz yorumunu temel almaktadır, Hegel'in kendisinin Fenomenoloji'de söylediklerini değil.

Üçüncü ve son olarak, asıl önemli sorun Sartre'ın Hegel'e bakışındaki toplumsal sözleşme etkisi olarak karşımıza çıkıyor. Aslında, bilincin hareketini ve bunun bir anını oluşturan efendi – hizmetçi ilişkisini Kojève'in yaptığı gibi tarihsel bir olgunun betimlenişi olarak kabul etmek, Hegel'i toplumsal sözleşme kuramcılarının arasına itmeyi kaçınılmaz kılıyor bizce. Bu noktada ise Sartre, Kojève'de kalmamakta, doğrudan Rousseau'cu bir çizgiye çekilmekte. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Sartre insanların ihtiyaçlarını gidermek için doğal kaynaklar etrafında toplanarak bir araya geldiklerini, kıtlığın ise bu bir arada yaşayan insanları birbirlerine düşman ettiğini savunur. Bu açıklama doğal durum kuramcılarının izindeki bir açıklama. Hobbes'a göre doğal durum bir savaş haliyken Rousseau'da ise toplum haline gelmeden önceki doğal durum sonsuz barışın ve mutluluğun yaşandığı bir cennettir: "Yumuşak iklimler, verimli ve zengin topraklar, insanların ilk olarak yerleştikleri ve ulusların en geç oluştukları yerlerdir, çünkü buralarda insanlar birbirlerine gerek duymadan da rahatça yaşayabiliyorlardı ve toplumu doğuran gereksinimler daha geç ortaya çıkmıştı. (...) Yeryüzünde sürekli bir ilkbahar olduğunu düşünün; her yerde su, hayvanlar, otlaklar olduğunu; doğanın elinden çıkan insanların tüm bunların arasına dağıldığını düşünün(...)"[35] Kıtlık dolayısıyla karşıt çıkarlara bölünmeden önce ihtiyacın sürekli doyurulduğu, insanların da başkalarıyla birtakım ilişkilerde bulunduğu, hiçbir değişimin olmadığı, dolayısıyla zamanın da geçmediği bir "mutlu birliktelik" hali Sartre'ın da kabul ettiği bir varsayım gibi görünüyor. Söz konusu doğal duruma ilişkin Rousseau'nun betimlemeleri, bu durumdaki insanların birlikteliği açısından bize şunları söylüyor: "Çevrelerindekiler dışında hiçbir şey görmediklerinden, ki bunları bile tanımazlardı, birbirlerini de tanımıyorlardı. Kafalarında bir baba, oğul, kardeş fikri vardı, ama insan fikri yoktu."[36] "Bu barbarlık zamanları altın çağ idi, insanlar birleştiklerinden değil, ayrılmış olduklarından. (...) İnsanlar, eğer onlara insan diyeceksek, karşılaştıklarında birbirlerine saldırıyorlardı, ama çok ender olarak karşılaşıyorlardı. Her yerde savaş durumu egemendi ve bütün yeryüzü barış içindeydi."[37] Bu "sürekli ilkbahar"ı sona erdiren, Sartre'ın "kıtlık" olarak ortaya koyduğu koşullar hakkında Rousseau'da da bir şeyler buluyoruz: "İnsanların bir araya gelmesi büyük ölçüde doğal felaketlerin ürünüdür"[38] Bu

felaketler ve zor koşullardır ki insanları bir araya getirmiş, onları örgütlemiştir: "sağduyudan yoksun bir kalabalığın sevinç çığlıklarını uzaktan duyuyorum; sarayların ve kentlerin kurulduğunu görüyorum; zanaatların, yasaların, ticaretin doğduğunu görüyorum; halkların oluşmasını, yayılmasını, çözülmesini, denizin dalgaları gibi birbirlerini izlemelerini görüyorum; yaşadıkları yerlerin kimi noktalarında bir araya gelmiş insanların karşılıklı olarak birbirlerini yok ettiklerini, dünyanın geri kalanını korkunç bir çöle çevirmelerini görüyorum".[39] Kısacası tarihi görüyor Rousseau. Zamanın döngüsel bir biçimde yaşandığı, insanların ihtiyaçlarını giderdikleri sürece kimseyle ilişkilere girmedikleri dönemin bittiğini, yerine insanı doğasından uzaklaştıran tarihin, kültürün, toplumun geldiğini görüyor. Bir de Sartre'a bakalım: "Pratik bir çoğulluğun çevreleyen maddesellikle ve kendi içinde yaşadığı ilişki olarak kıtlık, insanlık tarihinin olanağının temelini atar."[40] Bu kıtlık durumunda, "Aynı olan bize karşı-insan olarak görünür ve böylece bu aynı insan radikal biçimde Başkası (yani, bizim için bir ölüm tehlikesi taşıyan varlık) olarak görünür."[41]

Alıntıları daha fazla uzatmak aynı şeyi tekrar etmek olacak. Gördüğümüz gibi, Sartre tarihe bakarken tarihi bir kökene bağlamaya çalışıyor, bu kökene bağlama çabasında da Rousseau'nun düşüncesine çok yakın düşüyor. Rousseau ile yakın düşmesi kendi başına bir sorun değil elbette. Ama bu tarihsel yaklaşımın Hegel ile birlikte ele alınması, Hegel'e göndermelerle kurulması, Hegel'in doğal durum ve toplumsal sözleşme kuramcılarına yönelttiği eleştirileri Sartre'ı okurken de anımsamamıza yol açıyor. Biz de, Hegel'in bu kuramlara getirdiği eleştiriyi anımsatarak bu tartışmayı bitirelim.

Doğal durum ve toplum sözleşmesi eleştirisi

Hegel'in toplum sözleşmesi kuramlarına getirdiği eleştirileri ele almadan önce belirtmek gerekir ki bu kuramlar Hegel'e göre "yanlış" değildirler; Batı tarihinin ve felsefesinin belirli bir dönemine karşılık gelirler sadece. Yani Hegel'in tarihsel eleştirisi kendisini bu tarihin dışına yerleştirerek kendini şimdiki zamanda, filozofun çağında açmış bir hakikate göre geçmişi mahkum etmez. İnceleme konusu olarak aldığı çağın, toplumun, sahip olduğu tini kendi zamanı açısından ele alır. Burada vurgulanması gereken, "tinin yaşayan özgünlüğünden kaynaklanan"[42] felsefe yapma ihtiyacının tam da dönemin toplumunun taşıdığı bölünmüşlükleri aşma ihtiyacında bulunduğudur. Geçmiş olanlar da dahil her felsefenin görevi "varlığı hiçliğe (oluş olarak), ikiye ayrılmışlığı mutlağa (mutlağın kendini göstermesi olarak), sonluyu sonsuza (yaşam olarak) koymak"[43] ve "tin ile madde, ruh ile beden, inanç ile akıl, özgürlük ile zorunluluk vb."[44] arasındaki karşıtlıkları aşmaktır.

Hegel'in toplum sözleşmesi kuramlarına getirdiği eleştiriler birkaç düzeyde ele alınabilir. İlkin, "doğa durumu" adı verilen bir soyutlamayla yola koyulan bu kuramların içkin çelişkilerini göstermek gerekecektir. Örneğin Hobbes'a ve Rousseau'ya göre insanın, hiçbir toplumsal ve tarihsel belirlenim taşımayan bir doğa ile belirlendiği bir doğa durumundan söz etmek olanaklıdır. Bu anlayış insanı zorunlu ve temel doğasına indirgeyerek dondurur. Bununla birlikte Hobbes da Rousseau da bu doğa durumunun tarihteki gerçek bir dönemmiş gibi anlaşılmaması gerektiğini, bir varsayım, bir düşünme deneyi olarak ele alınması gerektiğini de söyler. Dolayısıyla Hobbes'un ve Rousseau'nun insan doğasını, özünü düşünmek için öne sürdüğü model ampirik hiçbir temeli olmayan bir varsayım haline gelir. "Ampirik psikoloji açısından insanda bulunan yetilerin sayılması"ndan ibaret bu soyutlama Hegel'e göre "en keskin çelişki"nin izini taşır çünkü bu yetileri hem insanın özüne ait hem de önemsiz, hem gerçeklik hem de kurgu olarak değerlendirir.[45] Hobbes'un başlangıç olarak aldığı doğal durum soyutlamasında atom halindeki birey herkesle savaş halindedir, Rousseau'da ise barış durumu hakimdir. Fakat, bu durumu gerçekte temellendirecek ampirik kanıt olmadığından her iki filozof da bunu varsayımsal, aslında gerçekliği olmayan bir şey olarak ele alır.

Bu eleştiri bizi Hegel'in toplum sözleşmesi kuramlarına yönelttiği ikinci eleştiriye getirir. Doğa durumu / toplum ayrımında, insan doğasının özüne ait olan nitelikler ile sözleşmenin, geleneğin vb. ürettiği, doğa karşısında ilineksel olarak kalan nitelikler arasında bir ayrım yapılır. Fakat Hegel'e göre ampirizm zorunluyu ilineksel olandan, doğal olanı toplumsal olandan ayırt edecek sınırı belirlemesini sağlayacak ölçütten yoksundur. Hangi niteliklerin doğal insanın tanımına ait olduğunu ve hangi niteliklerin ikincil olduğunu bilmesi olanaksızdır. Toplum sözleşmesi düşünürünün yaptığı şey,

modern insanı temel alan bir soyutlama yapmak ve ampirik psikolojinin sağladığı bilgilerle keyfi bir biçimde hangi niteliklerin "doğal" olduklarına karar vermektir. Geçmişi, hatta kaynağı temellendirmek için bugünkü durum başlangıç noktası olarak alınmaktadır. Hegel'in deyişiyle, "a priori olanın kılavuz ilkesi a posteriori olan olmaktadır".[46] İnsanın toplumsal yaşamdaki nitelikleriyle içinde bulunduğu durumun doğa durumundaki insanı düşünmek için temel teşkil ettiği bu durumda araştırma sonucunda bulunması hedeflenen şey zaten baştan varsayılmış olmaktadır.[47]

Ayrıca, doğal durumu düşünmek için güncel durumundaki toplumu temel alan toplum sözleşmesi kuramı toplumu o anki halinde dondurmakta, onu tarihin bir ürünü olarak değil ezeli-ebedi bir şey olarak düşünmektedir. Doğal olan ile toplumsal olan arasındaki ayrımı sağlamak için kendini gösteren ölçüt ihtiyacı, ampirik kanıt bulunamadığında, filozofları kendi toplumlarını temel alarak bu ayrımı temellendirmeye itmektedir. Fakat Seyla Benhabib'in de belirttiği gibi "her türlü ölçütün kendisi normatif bir nitelik kazanmaktadır çünkü bu ölçüt kuramcıların insan doğasının özsel ve özsel olmayan nitelikleri olarak düşündükleri şeye dayanmaktadır".[48] Burada, çelişkinin iki yüzüne dikkati çekmek gerekiyor: Bir yandan, temellendirilmesi için gerekli ampirik kanıt bulunamasa da bir insan doğasıyla belirlenmiş olan doğal durum karşısında sözleşme durumu, toplum ilineksel hale gelmektedir. Öbür yandan ise toplumun o andaki durumu, soyutlama yoluyla kurgusal bir doğa durumuna varmak için dondurulmuş ve mutlaklaştırılmış olmaktadır.

Bundan başka eklemek gerekir ki, sözleşmeci anlayış toplumsal birliği dışsal bir doğaya sahip olan ekonomik zorunluluk üstünde temellendirir. Güvensizlik durumunu aşmak için ortaya atılan sözleşme fikri en baştan bir dolayım fikrini, yani yasanın dolayımı fikrini varsaymaktadır. Bununla birlikte sözleşmeci açıklama yalnızca bireyleri ve onların ihtiyaçlarını görebilir. Ekonomik zorunluluk temelinde sağlanan bir birlik, içsel birlik taşımayan, atom halindeki parçaların bir toplamından fazla bir şey olmayacaktır. Hobbes'un düşündüğü biçimiyle sözleşme, kendi birliğinin ilkesini kendinde taşıyan bir toplumu kurmaya yetmeyecektir. Örneğin, hayvanlar da hayvanat bahçesinde bir arada yaşarlar; duvarlar onları ayırır ve birbirlerine –ve insanlara- zarar vermeleri böylece engellenmiştir. Hayvanat bahçesindeki yasa, dışsal bir yasadır, bu yasaya uyanların kendileri tarafından konmamıştır. Aslında bu yasa, somut maddeden oluşan duvar olarak biçim açısından tinsel olandan en uzak yerdedir. Bu durumda tekil ile evrensel arasındaki bir birlikten değil, olsa olsa çeşitli öğelerin birliği olmayan bir mekanda toplanmasından söz edilebilir. Dolayısıyla toplumsal sözleşme kuramında insanın hayvandan daha gelişmiş bir canlı olarak bile düşünülemediğini söyleyebiliriz, çünkü bu kuram insanı, onu insan yapan tinden itibaren değil, hayvandan ayırmayan doğadan itibaren düşünmektedir. İhtiyaçların giderilmesine indirgenen bu köken, salt ihtiyaçlardan çok daha fazla ve karmaşık bir yapıyı sunan tin dünyasını açıklamaktan uzaktır. Daha açık söyleyecek olursak bu düşünce, karnını doyurmak ve barınmaktan sanata, felsefeye, kısaca tine geçişi, av aleti kullanan elden yazı yazan, resim yapan ele geçişi açıklayamamaktadır. Hegel'e göre tekil ile evrensel arasındaki bağ, dışsal zorunluluktan doğmuş bir birliktelik üzerinden değil, Bildung üzerinden kurulmalı ve düşünülmelidir. Asıl sorun, toplumu şu ya da bu kökene bağlamak değil, doğrudan böyle bir köken arayışının kendisidir, toplumu, toplumdan önceki bir insana ve doğal duruma bağlama çabasıdır. Hegel'in kendi sözlerini anımsayacak olursak, insanın yalnız varolamayacağını, bir birlik içinde ve bu birliğin tüm parçalarında olması gerektiğini vurgulamak gerekir; insan eğer toplumsal bir varlık değilse, bir halka, ulusa ait olamaz ve dolayısıyla ya tanrıdır ya da hayvan[49] Sartre'ın "tek bir bireyin güçlerini aşan"[50] bir proje olarak gördüğü bu tür bir açıklama, aslında en baştan başarısızlığa mahkumdur. Efendi-hizmetçi ilişkisi ve buna bağlı olarak karşılıklı tanıma (Anerkennung) kavramının Hegel'de tarihsel ve toplumsal bir yeri olduğunu göz ardı etmeden bu kavramların en azından Fenomenoloji'de nasıl işlendiklerini genel hatlarıyla sergilemeye çalıştık. Konunun toplumsal yüzü ise daha geniş kapsamlı, başka bir çalışmayı gerektirmekte. Başka bir çalışmamızda buna eğilmeye çalışacağız.

* İstanbul Bilgi Üniversitesi

Dipnotlar

1 Critique de la raison dialectique, Gallimard, 1985, c.1, s. 41.

2 A.g.e., s. 32.

3 L'être et le néant, Gallimard, "Tel" dizisi, 1943, s. 32.

4 A.g.e., s. 56 vd.

5 Aslında, insanın özü sorusunun temelinde yatan ve bu soruyu olanaklı kılan, tam da budur ve bu haliyle olumsuz anlamda da olsa bir öz olarak anılmaya en uygun şeydir. Gerçekten de, insanın olumsuz anlamda böyle bir "özü" olmasaydı, "insanın özü" sorusuna kesin ve doğru bir yanıt vermek de olanaklı olurdu. İnsanın bir doğasının olmaması, ya da doğal yanının onu kendi özgünlüğü içinde bize hiçbir biçimde verememesi, ona belirli bir öz atfetmeyi olanaksız kılar. Dolayısıyla, "insanın özü, bir özünün olmamasıdır" yargısı bir söz oyunundan daha fazlasını anlatır.

6 L'être et le néant, s. 57.

7 L'être et le néant, s. 284.

8 Bu tartışmanın bütünü için bk. A.g.e., "Husserl, Hegel, Heidegger" başlıklı bölüm, s. 271-291.

9 A.g.e., s. 288, a.b.ç.

10 L'être et le néant, s. 294.

11 A.g.e., s. 304.

12 L'être et le néant, s. 318.

13 A.g.e., s. 307.

14 L'être et le néant, s. 312.

15 Hegel, Phänomenologie des Geistes, Meiner, 1988, s. 121.

16 Jean Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, Northwestern University Pres, 1974, s. 160.

17 Hegel, a.g.e., s. 129 (a.b.ç.).

18 Critique de la raison dialectique, s. 193.

19 A.g.e., s. 194.

20 A.g.e., s. 195.

21 A.g.e., s. 234.

22 Critique de la raison dialectique, s. 203.

23 Ciritique de la raison dialectique, s. 239.

24 A.g.e., s. 244.

25 Critique de la raison dialectique, s. 257.

26 A.g.e., s. 258, ayrıca bk. s. 264 dipnot.

27 A.g.e., s. 268.

28 A.g.e., s. 269, ayrıca bk. aynı sayfadaki dipnot.

29 Bu konuda özellikle a.g.e., s. 240-263.

30 A.g.e., s. 239.

31 Bu mektubun tam metni için bk. De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France, Gwendoline Jarczyk ve Pierre-Jean Labarrière, Albin Michel, 1996, s.64-66, s. 64.

32 Burada "özerklik" olarak çevirdiğimiz Selbstständigkeit sözcüğünün birebir çevirisi "kendi kendine durabilirlik". Bu terimle Hegel'in anlatmak istediği, kendini bilme sürecindeki bilincin ancak bu aşamada dış dünyadan bütünüyle "özerk" olarak kendi başına varlığının bilincine varışıdır.

33 De Kojève à Hegel, s. 70.

34 Bu tartışmanın bütünü için bk. a.g.e., s. 70-80.

35 Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Gallimard, "folio essais" dizisi, 1990, s.99; Dillerin Kökeni Üstüne Deneme, çev. Ömer Albayrak, İş Bankası Kültür Yay., 2007, s. 42.

36 Rousseau, Essai..., s. 93; Deneme, s. 36.

37 Essai...., s. 93; Deneme, s. 37.

38 Rousseau, Essai..., s.101, Deneme, s. 44.

39 Essai..., s. 99-100; Deneme, s. 42-43.

40 Critique..., s. 237.

41 Critique..., s. 243.

42 Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", Jenaer Schriften, Werke in zwanzig Bänden, cilt 2 içinde, Suhrkamp Verlag, 1980, s. 22.

43 Hegel, a.g.e., s. 25.

44 A.g.e., s. 21.

45 A.g.e., s. 444-445.

46 A.g.e., s. 444-445.

47 Burada Rousseau'nun doğal durum kuramcılarının "toplumdan aldıkları fikirleri doğal duruma taşıdıkları"nı söyleyerek Hegel'den önce bu eleştiriyi ortaya koyduğunu ve öbür doğal durum kuramcılarından ayrıldığını belirtmek gerekir: bak: Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Gallimard, "folio essais" dizisi, 1969, s. 62.

48 Seyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia, Columbia University Press, 1986, s. 25.

49 Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", Jenaer Schriften, Werke in zwanzig Bänden, cilt 2 içinde, Suhrkamp Verlag, 1980, s. 505.

50 Critique de la raison dialectique, s. 260.

Hegel ve Nietzsche Arasında Bir Karşılaştırma: "Tarihin Sonu" ve "Ebedi Dönüş"[1]

Nazile Kalaycı*

I– Modern kültürün dayanaklarından biri olan ve insanlığın bir ereğe doğru zorunlu olarak ileriye gittiğini dile getiren "ilerleme" düşüncesi, Hegel'le en mükemmel ifadesine ulaşmıştır. Ne ki bu ilerleme düşüncesi bir "son" fikrini de beraberinde getirmiş, son yıllarda "tarihin sonu" çıkmazıyla karşı karşıya kalmıştır. Burada, "oluş" ve "bozuluş"lardan oluşan inişli çıkışlı bir tarihsel süreçten söz ederek "ilerleme"ye karşı çıkan Nietzsche'nin "ebedi dönüş" öğretisi, "tarihin sonu" sorununu çözebilecek alternatif bir düşünce olarak ele alınacak, bu iki filozofun düşünceleri "efendi-köle diyalektiği" ile "ebedi dönüş" öğretisi çerçevesinde karşılaştırılacaktır.

19. yy'da Hegel, tinin tarihsel sürecinde özbilincin ortaya çıkışını ve bu ortaya çıkışın belli başlı uğraklarını Efendi-Köle diyalektiğiyle açıklar. Nietzsche ise onun hemen ardından Efendi ahlâkı ile Köle ahlâkının peşpeşe gelişiyle biçimlenen kültürel süreçten söz eder. Bu filozoflar efendilik ile kölelik arasındaki çatışmayı yalnızca tarihsel süreci açıklarken kullanmayacak, insani varoluşun bu çatışma tarafından belirlenen olgunlaşma sürecini de ona dayandıracaklardır.

Hegel'e göre efendi ile köle arasındaki diyalektik çatışma, sürekli bir ilerlemeyle "tarihin sonu"na varasıya devam edecektir. Varılan bu "son"da, efendi ile köle arasındaki çatışma, onların sentezi olan yurttaşla, yani "tamamlanmış insan"la aşılacaktır. Efendilik ile köleliğin aşılmasıyla açılacak boşluğuysa tümel olarak tanınan devlet dolduracaktır. Tarihsel süreç bir ereğe doğru ilerlemektedir; bu erek, tinin, özgürlüğünün bilincine ulaşarak kendini tam olarak gerçekleştirmesidir. Bu ilerlemenin zorunlu basamaklanışı içinde tarih, aynı zamanda süreci sona da erdiren bir totaliteye varacaktır (Hegel 1995: 77). Düşünce tarihini bir ereğe göre ilerleyen zorunlu bir süreç olarak belirleyen Hegel felsefesinde, dünya tarihinin en yüksek noktası ile bitiş noktasının bir arada tasarlanması, "tarihin sonu" tartışmasında en çok değinilen nokta olmuştur. Tarihin Sonu ve Son İnsan adlı eserinde Francis Fukuyama, tarihin sona erdiğini, çünkü liberal demokrasinin komünizme üstün geldiğini iddia etmiştir: "İdeolojik çatışmanın artık geçmişte kaldığı bu noktada, liberal demokrasiden daha iyisi bulunamaz" diyerek, yeni küresel siyasal ortama ilişkin iyimser görüşlerini bu çerçevede temellendirmiştir (Sim 2000:16). Son yıllarda Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard başta olmak üzere pek çok düşünür bu tartışmaya katkıda bulunmuş, içinde bulunduğumuz kültürün postmodern olduğunu ilân ederek "tarihin sonu" iddiasıyla şekillenen "sonculuğu" postmodernizmin ayırt edici niteliği olarak belirlemişlerdir. Lyotard, tinin diyalektiğinin sona ermesini, bütün fenomenlere bir açıklama getirme iddiasında olan büyük anlatıların sonu olarak ele almış, bu savını postmodern söylemin haklılığını kanıtlamak için kullanmıştır (Sim 2000: 22). Bu temelden yola çıkan pek çok düşünür "sonculuk" kavramını çok geniş bir fenomenler yelpazesini açıklarken kullanmış, yalnızca büyük anlatıların, tarihin, ideolojinin değil, öznenin, modernitenin, hümanizmin, hatta felsefenin de sonunun geldiğini iddia etmişlerdir (Sim 2000: 11).

Nietzsche ise Sokrates'le başlayıp Hegel'le en yüksek ifadesini bulan "ilerleme" düşüncesine kendi "ebedi dönüş" görüşüyle karşı çıkmış, "oluş" ve "bozuluş"lardan oluşan bir tarihsel süreçten söz etmiştir: Tarihsel süreç sürekli olarak ilerlemediğine göre, varılacak zorunlu bir son da yoktur. Dahası efendilik ile kölelik arasındaki çatışma ebedidir; insanlık var oldukça efendilerin de, kölelerin de olması kaçınılmazdır. Ancak köleliğin hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak olması, bütünüyle olumsuz anlaşılmaması gereken bir düşüncedir. Çünkü ortadan kaldırılamayan köleliğe, hiç olmazsa bir anlam verilebilir. Bunu yapacak olan, yaratıcı ya da değer koyucu "üst-insan"dır. Demek ki Hegel'in devleti oturttuğu yere, Nietzsche etiği koymaktadır; çünkü efendi ile köle arasındaki çatışmayı, efendi ile köleyi kendinde taşıyarak aşan yurttaşın yerine, köleliğe bir anlam veren üst-insan konulmuştur.[2]

II– Kendine gelesiye zamandışı kabul edilmiş olan "töz"ü –bu da ide'dir– farklı bir düşünceyle ele alarak onun tarihselliğini vurgulayan Hegel, felsefeyi de tarihi kavrayan özbilinç ya da insanın kendini gerçekleştirmesinin bilinci olarak belirler. İnsan tarihi yaratırken kendini de yarattığı için Hegel'in Phänemologie des Geistes'te yapmış olduğu varlık incelemesi, insanın kendini var etme sürecinin de fenomenolojik olarak incelenmesidir. Mutlak bilme, idenin tarihsel süreç içinde kendini gerçekleştirmesini kavrayan insanın, kendi hakkındaki bilincidir. Efendi ile köle arasındaki ilişkiyi temel toplumsal ilişki olarak gören Hegel, bu bilincin koşulunu, efendi ile köle arasındaki çatışmanın aşılmasına bağlamıştır.

* Öğ. Gör .Dr. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Hegel'e göre insan bir özbilinçtir ve özbilinç ancak bir başka özbilinç için var olduğu ölçüde vardır (Hegel 1996:146). Bu durumda, efendi ile köle arasındaki çatışma süreci, insanın diğer bilinçlerle ilişkiye girerek kendi bilincine ulaşma sürecidir. İnsanın kendine ve bütüne ilişkin özbilincinin koşulu da "isteme"dir. Kojeve, Hegel'in özbilincin koşulunu isteme olarak belirleyişini büyük bir değişiklik olarak görmüştür. İnsan artık düşüncesi, aklı ya da anlayış gücüyle, yani bilen öznenin bilgisel ya da seyredici edimiyle belirlenmemektedir. Çünkü bu tarz bilmelerin kendine dönme özelliği yoktur; bu yüzden özbilinci ve özgürlüğü sağlayamazlar (Kojeve 2001: 9). Oysa istemenin bilinci kendine döndüren bir özelliği vardır. Bu geri dönme işleminin gerçekleşmesi için istemenin doğal bir nesneye değil, başka bir bilince yönelmesi gerekir. Çünkü isteme yöneldiği şeyin doğasına sahip olmaktadır; örneğin doğaya yöneldiğinde, insan kendisinin de doğal bir varlık olduğunun bilincine ulaşabilir ancak. Üstelik bu bilinç, onu nesneye bağımlı kılar. Demek ki bilincin özgürleşmesinin yolu, istemenin başka bir istemeye yönelmesinden geçmektedir. Başka bir istemeye yönelen istemenin istediği, başka bir insanın istemesidir; yani, "istenilmeyi istemek", "kabul edilmeyi istemek"tir (Kojeve 2001: 81-83). Böyle bir istemenin ortaya çıkartacağı durum ise "savaş"tır. İki özbilinç arasında çıkacak olan savaş, efendi ile köleyi doğuracak ve onların "yurttaş"la sentezlenerek aşılmasına kadar devam edecektir.[3]

Hegel'e göre iki özbilinç arasındaki çatışmanın sonucunu belirleyen, istemenin ikili yapısıdır: "Başkası tarafından tanınmayı isteme" ve "yaşamayı isteme". Hegel bunları "ötekinin payına düşen edim" ve "kendi payına düşen edim" olarak belirler:

"Edim ötekinin edimi olduğu sürece, taraflardan biri ötekinin ölümünü gözetir. Ancak burada kendi adına edimde bulunma olmak üzere ikinci tür bir edim de vardır: Bu da kendi hayatını tehlikeye atmayı içerir. Bu nedenle kendinin bilincindeki iki bireyin ilişkisi, kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım mücadelesiyle kanıtlayan bir ilişkidir. Bu mücadeleye girmek zorundadırlar, çünkü her biri, hem kendi hem de öteki adına, varlıklarından eminliklerini kendileri için bir hakikat seviyesine yükseltmek zorundadırlar. Özgürlük de hayatını tehlikeye atmakla kazanılabilir ancak" (Hegel 1996: 148-149).

Bu edimlerden yaşamayı istemenin özünde hayvansal olmasına karşılık, yaşamı bir başka değer uğruna, yani başka bir isteme tarafından kabul edilme uğruna yitirmeyi göze alan isteme, insansal istemedir. Her iki durumda da isteme olumsuzlayıcı bir edimdir: Hayvansal olduğunda, olumsuzlanan ya da dönüşüme uğratılan doğadır; insansal olduğundaysa, ötekinin istemesidir. Böylece iki özbilinç arasındaki savaş, taraflardan birinin ölümü göze alamayıp ötekinin değerini kabul ederek başlangıçtaki amacını terk etmesiyle sonuçlanır. Bu, efendilik ile köleliğin doğuşudur. Köle biyolojik varoluşa boyun eğen, efendiyse onu aşmayı seçendir. Savaşan taraflardan birinin başlangıçtaki amacını terk etmesi ise zorunludur. Çünkü hayat, bilincin doğal ortamı; ölümse bilincin doğal olumsuzlanmasıdır (Hegel 1996: 149). Taraflardan birinin geri çekilmemesi, savaşanlardan birinin ölmesiyle sonuçlanacak, bu da başkası tarafından tanınma kavramına aykırı bir duruma yol açacaktır. Başlangıçtaki amacını terk ederek efendinin buyruğu altına giren köle, bundan böyle doğal dünyayı dönüştürecek, bunu da kendisi için değil, efendisi için yapacaktır.

Efendi-köle ilişkisinden önce doğal halleriyle var olan iki insan, bu ilişkiyle birlikte kendilerine benzer bir ötekinin olduğunun farkına varırlar. Bunun bilinçteki yansımasıysa saf bütünlük olan şeyin parçalanması, yani ben ve ben-olmayan ayrımının ortaya çıkmasıdır. Böylece efendi ile köle, bilincin iki karşıt şekli olarak ortaya çıkmış olmaktadır. "Bu iki karşıt şekilden birisi, temel doğası kendi-için-var olmak olan bağımsız bilinç, diğeri ise temel doğası yalnızca yaşamak ya da bir başkası için var olmak olan bağımlı bilinçtir. İlki efendi, berikiyse köledir" (Hegel 1996: 150). Efendi, köleyle girdiği savaştan önce doğaya bağımlıdır. Ancak savaştan sonra, yani kendini köleye kabul ettirdikten sonra, kendisiyle doğa arasına köleyi koyacaktır. Böylece efendi köleyle ilişkisinde bir araca, bir dolayıma sahip olmaktadır. Köle çalışarak doğayı dönüştürecek ve onu efendisinin tüketimi için hazırlayacaktır. Böyle bir durumda efendi doğaya bağımlı olmaktan köle aracılığıyla kurtulmuş olmaktadır. Efendi doğayla dolayım yoluyla –köle aracılığıyla– ilişki kurduğu gibi, köleyle de dolayım yoluyla –nesne aracılığıyla– ilişki kurmaktadır. Bu durum efendiyi bir özbilinç olma yolunda daha ilerideymiş gibi göstermektedir. Çünkü doğayı kendisi için dönüştürsün diye kullandığı köle, hâlâ doğal, yani dolayımsız bir varlıktır. Ancak "başkası tarafından tanınma" kavramı biraz yakından incelendiğinde, insanlar arasındaki ilk ilişkinin bu kavramı tam olarak sağlayamadığı görülecektir. Çünkü bu ilişkide tanınma tek yönlüdür; bu bakımdan eksiktir. Kendisinin bir özbilinç olduğu yolundaki duygusunu hakikate dönüştürmeye çalışan efendi, bunu köle dolayımıyla yapmak istemektedir; ancak köle bir özbilinç değil, bir nesnedir. Bir köle tarafından bilinip tanınan efendi, kendine ilişkin duygusunu hakikate dönüştürememektedir. Onun, kendisi gibi olan bir özbilinç tarafından tanınmaya ihtiyacı vardır. Bu ise olanaksızdır. Çünkü iki efendi arasındaki savaş, taraflardan birinin ölümüyle ya da köleliğiyle sonuçlanacak, bu durumda savaşı kazanan yine bir özbilinç tarafından tanınmış olmayacaktır (Kojeve 2001: 97). Bu olanaksızlık efendinin trajik yazgısıdır. Demek ki efendi-köle ilişkisiyle birlikte bilincin iki karşıt şekli olarak var olan efendi ile köle (ben ile ben-

olmayan) arasındaki karşıtlığı kendinde taşıyarak aşacak olan bilinç edimi köleninkidir.

"Bağımsız bilincin hakikati, köle bilincidir. Bu durum, daha baştan kendi-dışında ve kendisi-için olan bilincin hakikati olarak ortaya çıkmamıştır. Ancak nasıl efendilik, asıl doğasının olmak istediği şeyin tam tersini ortaya koymuşsa, aynı şekilde kendi tamamlanmışlığındaki kölelik de, dolayımsız olarak olduğu şeyin tam tersine dönüşecektir; o, kendi içine çekilmeye zorlanmış bilinç olarak, kendi içine çekilecek ve gerçek bir bağımsız bilinç haline gelecektir" (Hegel 1996: 152).

Hegel kölenin kendine ilişkin bilincini nasıl hakikate dönüştürdüğünü "korku" ve "çalışma" kavramları aracılığıyla açıklar. Bu kavramlar, tıpkı efendinin özünü "savaş" kavramının oluşturduğu gibi, kölenin özüne aittirler. Korku, kölenin efendiye boyun eğmesine ve onun hizmetinde çalışmasına neden olmuştur.

"Bu bilinç [köle bilinci] şu veya bu şeyden, şu veya bu bakımdan korkmamıştır; bütün varlığını korku kaplamıştır onun. Çünkü mutlak efendi olan ölüm korkusunu hissetmiştir. Bu deneyim sırasında içsel olarak çözülmüştür; korku iliklerine işlemiş, sabit olan her şey temellerine kadar sarsılmıştır. Bu saf evrensel hareket, var olan her şeyin mutlak anlamda yok olması, ben-bilincinin yalın doğasıdır; mutlak olumsuzluktur" (Hegel 1996: 153).

Kölenin bu mutlak olumsuzluğu aşmasını sağlayan da çalışmadır. "Çalışmasıyla köle, her bir tek uğrakta doğal varoluşa olan bağımlılığından kurtarır kendisini" (Hegel 1996: 153). Köle doğal varoluştan onun üzerinde çalışarak kurtulur. Kölenin efendiye karşı korkusu, onun bilgeliğin de başlangıcıdır; köle doğayı dönüştürdüğü çalışma aracılığıyla özbilincine ve özgürlüğüne kavuşacaktır. Başka bir ifadeyle köle, dış dünyayla kendisi arasındaki farklılığı ölüm gibi bir duyguyla değil, onu dönüştürerek nesnel bir düzlemde kavrayacaktır.

Hegel'e göre efendi-köle ilişkisinde özgürleşecek olanın köle olmasının nedeni, efendinin nesne üzerinde köle dolayımıyla sağladığı doyumun kalıcılık ve nesnellik özelliğine sahip olmayışıdır. Efendi nesneyi tüketerek doyuma ulaşmaktadır ulaşmasına, ancak bu doyum kalıcı olmadığı için yerini kısa sürede can sıkıntısına bırakmakta ve efendinin mutsuz olmasına yol açmaktadır. Oysa çalışma kontrol altına alınmış istektir ve gelip geçicilikten kurtulmuştur. Köle çalışarak nesneye biçim vermektedir. Kölenin sağladığı doyum, nesnenin biçimi aracılığıyla kalıcılık kazanmaktadır (Hegel 1996: 153). Dahası köle, çalışma aracılığıyla doğayı dönüştürürken kendisini de dönüştürmektedir. Efendiyle girdiği savaşta kendi iç doğasını yenemeyen köle, çalışma aracılığıyla dış doğayı yenmiştir; kendisinin kendinde-varlık olan doğadan farklı olduğunun bilincine varmıştır. Efendi ise başlangıçta biyolojik varlığını aşmayı başarmışsa da, kendi isteklerini köle dolayımıyla doyurmayı seçtiği için başka bir biyolojik varlığın kölesi olmuştur.

Hegel'e göre çalışmanın özgürleştirici yanı, bir başka insanın isteklerini doyurmaya yönelik olmasıdır. İnsanın kendi isteklerini gidermeye yönelik çalışmasıysa, doğayla bütünleşmeye varacaktır. Doğayı bir iç eğilime göre değil de bir düşünceye göre dönüştürmek, doğanın bir insan dünyası haline gelmesini, insanın da bir özbilinç olmasını sağlayacaktır. Başka bir deyişle bu süreç, kölenin özgürlüğünün bilincine ulaşmasına varacaktır. Ancak bilincine ulaşılan özgürlüğün gerçek kılınması da gerekmektedir. Özgürlüğün gerçekleşmesi, kölenin efendiyi olumsuzlamasıyla olanaklıdır. Bu da bir takım uğraklardan geçerek ulaşılabilecek bir durumdur. Köle özgürlük hakkında sahip olduğu soyut kavrayışını, efendiye karşı eyleme geçerek toplumsal düzlemde gerçekleştirecektir. Hegel'e göre bu süreç ilkin düşünce düzleminde bir takım dünya görüşleri olarak kendini gösterecektir. Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlık bu açıdan kavranabilecek üç dünya görüşüdür (aynı zamanda bilinçlenmenin üç evresidir). Köle özgürlüğünü bu üç dünya görüşünden geçerek gerçekleştirecektir (Hegel 1996: 15).

Stoacılık kölenin kendi iç özgürlüğüne duyduğu inancı temele alan ve onun insan için yeterince doyurucu ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir dünya görüşüdür (Hegel 1996: 155). İnsan ister köle olsun ister efendi, özgürlük idesine sahipse özgürdür; özgürlüğün toplumsal düzlemde gerçekleştirilmesi gerekmez. Başka bir ifadeyle, insan kendini doğaya bağımlı kılan isteklerinden düşünce yoluyla kurtulduğunda özgür olur. Hegel'e göre, bu özgürlüğün kavramıdır; öznel bilincidir. Bu dünya görüşünde, özgürlük henüz gerçekleştirilmiş değildir. Bu yüzden insan bu dünya görüşüyle doyuma ulaşamayacak, doyumsuzluk, yerini sıkıntıya bırakacaktır.

Septisizm stoik idealin gerçekleşmesidir. Septik insan stoik insanın iç doğayı olumsuzlama eylemini, dış doğayı da olumsuzlayarak tamamlar (Hegel 1996: 159). İç ya da dış doğa değil, yalnızca "ben" vardır. Hegel'e göre, bu dünya görüşü de özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayamaz. Çünkü dış doğa olumsuzlanınca, onun eylemle dönüştürülmesi yoluyla özgürlüğü sağlama olanağı da engellenmiş olmaktadır. Tutarlı septiğin varacağı nokta ölümdür; ölümü göze alamayansa "mutsuz bilinç" olur.

Hıristiyanlık ise ölümü göze alamayan septik insanın geliştireceği yeni dünya görüşüdür (Hegel 1996: 163). Stoik ve septik dünya görüşlerinin sentezi olan Hıristiyanlık, insanın içinde bulunduğu çelişkiyi yadsımayacak, ancak çözümü öte-dünya'ya havale edecektir.

Hıristiyan, bu dünyada güçsüzdür; ama öte dünyada efendiyle aynı konumdadır. Çünkü bu dünyanın efendi ve köleleri, tek efendi olan Tanrı karşısında kölelik bakımından eşittirler. Özgürlük öte dünyada ulaşılabilir bir şey olduğundan, bu dünyada savaşmak için hiçbir neden yoktur.

Hegel'e göre, özgürlük bu üç dünya görüşünün ardından gerçekleşebilir. Özgürlüğün gerçekleşmesinin yolu, toplumsal özgürlüğün sağlanmasından geçer; bunun yolu da Hıristiyanlığı olumsuzlamaktan. Hıristiyanlığın olumsuzlanması, dinin de olumsuzlanmasıdır; daha doğrusu sanat ile dinin felsefe ya da mutlak bilme yoluyla aşılmasıdır. İnsanın tamlığa ulaşmak için öte dünya düşüncesini bir yana bırakması gerekmektedir ilkin. Ancak onun yalnızca öte-dünyadaki efendiyi yadsıması yetmez, bu dünyadaki efendiye de boyun eğmemelidir. Böylelikle kendini Tanrı Devletinde gerçekleştirmek isteyen insanın yerini, bu dünyadaki devlette gerçekleştirmek isteyen insan almaktadır. Köle, devletin bir yurttaşı olmakla özbilincine ve özgürlüğüne ulaşacaktır. Devlet tümelliktir. Bu tümellik bütün tikeller tarafından bilinip tanındığında, tikeller de tümel olarak bilinip tanınmış olacaklardır.

Hegel'e göre, kölenin hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki efendiye başkaldırarak başlattığı bireyselleşme sürecini, bireyselleşme yolunu açarak geliştiren kişi Napoléon'dur. Fakat kendisi bu tarihsel süreci kavrayarak tamamına erdirecektir. Tarihsel sürecin sonunda elde edilecek olan "mutlak bilim" ya da bununla aynı şey olan "mutlak bilme"dir. Mutlak bilme, akış içindeki tarihsel süreci, akışı boyunca kavramaktır; varlığı zamansal-mekansal varoluşunun tamamlanmış bütünselliği içinde açığa vurmaktır (Kojeve 2001: 38). Hegel bu süreci kendinin bilincine ulaşarak kavrar. Bu bakımdan mutlak bilme, kendisinin bilincinde olan bilmedir. Bu bilince de öteki üzerinden dolaşarak ulaşır.

"Bu yeni bilgi biçimine, 'kendinin bilgisi'ne, bu bilginin geldiği yerle, yani bir 'ötekinin bilgisi'yle ilişki içinde baktığımızda, söz konusu ötekinin ortadan kalktığını, ama aynı zamanda bilme uğraklarının korunduğunu görürüz; kayıp bu bilgide içerilir, o uğraklar örtük olarak, 'kendilerinde' oldukları halleriyle burada, bu bilgide mevcutturlar. Anlamın varlığı, algı tekilliği ile bunun karşıtı olan evrenselliği, tıpkı anlama yetisinin boş iç alanı gibi, artık tözsel öğeler olarak değil özbilincin uğrakları olarak mevcutturlar. [....] Ama gerçekte özbilinç, duyu ve algı dünyasına ait yalın varlıktan hareketle kendi üzerine düşünmedir ve ötekinden dolaşarak geri dönmedir" (Hegel 1996: 138).

Tinin özgürlüğünün bilincine doğru ilerleme sürecini efendi-köle diyalektiğiyle ele alan Hegel'e göre, bu süreç tinin kendini üreten eylemidir. Tin kendi üzerindeki bilgisine göre kendini üretip gerçek kılmaktadır. Her şey tinin kendi üzerindeki bilincine bağlıdır: "Tin kendinin özgür olduğunu biliyorsa, bu onu bilmemesinden çok ayrıdır. Çünkü bilmiyorsa köledir, kölelikten memnundur, bunun kendine yakışmadığını bilmemektedir. Her ne kadar kendinde ve kendisi için daima özgürse de ilkin özgürlüğü duyması tini özgür kılar" (Hegel 1995: 58). Demek ki özgürlüğün gerçek olması yetmez, onun bilincine de ulaşmak gerekir.

"Tinin kendini gösterip açması, kendinde olduğu şeyin bilgisine varmak için kendini işlemesiyle olur. Doğulular, tinin ya da tin olarak belirlenen insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. Bilmedikleri için de özgür değildirler. Yalnızca tek kişinin özgür olduğunu kabul ederler. İlkin Yunanlılarda özgürlük bilinci doğmuştur. Ancak onlar da kendisiyle tanımlanan insanın değil, yalnızca bazı kişilerin özgür olduğunu kabul ediyorlardı. Hıristiyan dünyasında ilkin Germen ulusları, insanın insan olarak özgür olduğunun, tin özgürlüğünün insanın doğasını meydana getirdiğinin bilincine vardılar" (Hegel 1995: 64).

Hegel'in yaşadığı dönemde –Prusya Devleti'nde– özgürlük gerçekleşmiştir; Hegel'in felsefesinde ise bu sürecin bilincine varılacaktır; bu da bilincin kendi üzerine dönmesini sağlayan dolayım devinimiyle olanaklıdır. İşte olanak halinde var olan özgürlüğün, doğanın dolayımından geçerek gerçekleşmesi ve sonra da bu sürecin bilincine varılması süreci bir ilerlemedir; tinin çocukluk, gençlik ve olgunluk çağlarıdır bunlar.

III– Efendi ile köle arasındaki diyalektik çatışmayı tinin kendi bilincine ulaşarak özgürleşmesine –bu da kölenin özgürleşmesiyle olacaktır– kadar devam ettiren Hegel'in ardından Nietzsche, efendi ile köleliğin hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağını dile getirir. Nietzsche'ye göre, kendine varasıya ortaya çıkmış olan bütün ahlâk sistemleri göz önünde bulundurduğunda, iki çeşit ahlâkla karşılaşılır: Efendi ahlâkı ve köle ahlâkı. Efendi ahlâkı (ya da soylu ahlâk), sağlıklı bir yaşama hizmet ederek "yüksek" bir kültüre yol açan ahlâktır; oysa köle ahlâkı, hasta, yoz bir yaşama hizmet etmekte, böylece çökmekte olan décadent bir kültüre yol açmaktadır. Nietzsche'ye göre, kendi "iyi" ve "kötü" değer yargılarını kendisi belirleyen her ahlâk, bunu, kendinden önceki ahlâkın değer yargılarını tersine çevirerek yapmaktadır.

En mükemmel örneğine Yunanlıların trajik çağında rastlanan Efendi ahlâkının iyi'den anladığı, "yüce ruh", "soylu insan"dır. Burada iyi-kötü zıtlığı, soylu-aşağı zıtlığıdır. İyi olan, güçlü bir bedene sahip olma; canlı, zengin, coşku dolu sağlığı korumaya yarayan savaş; serüven düşkünlüğü, avcılık; sağlam, özgür, sevinçli eylemlerle tanımlanır. Kötü olansa, korkaklık, endişe, küçük çıkarlar düşünme, yalancılık, yılışıklık, dalkavukluk; kendini hor görme, ezilmeye izin vermedir. Efendi ahlâkının sahip olduğu bu değerlerin yeniden değerlendirilerek 'iyi' ile 'kötü'nün yeniden yorumlanmasının ürünü olan köle ahlâkının en büyük temsilcisi Hıristiyanlık'tır. Hıristiyanlık, kölelerin soylulara başkaldırısının zaferidir. Bu zafer "soylu", "yüce", "biricik" olan her şeyin karşıtına, yani "sıradan"a ve "yığın"a dönüştürülmesini de temsil etmektedir.

Efendi ahlâkının değerleri tersine döndürülünce, onun soyluluk, güç ve neşeyle eşleştirdiği "iyi", "kötü"ye; sefillik, yoksulluk, hastalık, güçsüzlük, acı çekmeyle eşleştirdiği "kötü" de "iyi"ye dönüştürülmüştür. Efendinin ilkin "iyi"yi belirleyip, bunun karşıtına "kötü" demesine karşılık, köle ilkin "kötü"yü –efendi ahlâkının "iyi"lerinden– belirlemiş, bunun karşıtına "iyi" demiştir. Böylece acı çekenler, bağımlı olanlar, kendilerine güvenmeyenler, yorgunlar, kendi zayıflıklarını güç olarak gösterebilmiş, bunu da erdem olarak belirlemişlerdir. Acıma baş değer ilan edilmiştir. Demek ki Hıristiyan ahlâkı, soylu ahlâkın değerlerini naif bir şekilde tersine çevirmemiş, "iyi" ile "kötü"den anlaşılan şeyi de değiştirmiştir. Hıristiyan ahlâkı "iyi"nin karşıtı olarak "bayağı"yı, "sıradan"ı değil, "fena"yı seçince, "iyi"den anlaşılan da "yararlı" olmuştur. Bu çifte dönüştürme yüzünden Hıristiyan ahlâkı, bir fayda ahlâkına dönüşmüştür.

Efendi ahlâkı ile köle ahlâkının "iyi" ile "kötü"yü yorumlama biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlardan biri, insan türünün yükselişi ya da düşüşü olmuştur. Efendi ahlâkı, kendini belirleyen, değer yaratan bireyler yetiştirmiş; köle ahlâkıysa bağımlı, kendi başına bir amaç koyamayan, neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendi başına karar veremeyen "köle"yi yetiştirmiştir;[4] ilkinde, güç fazlalığının neden olduğu itilimin ortaya çıkardığı yardımseverlik, ötekindeyse gücün eksikliğinin yol açtığı acıma, sabır, alçakgönüllülük baş değer haline gelmiştir; ilkinin ürünü olan soylu insanın "mesafe" tutkusu da, insanlar arasındaki bütün mesafeleri ve farklılıkları ortadan kaldırma çabasına bırakmıştır yerini. Böylece Hıristiyanlık, sürünenlerin, istisna olanlara başkaldırısı olmuştur. Hıristiyan ahlâkının, soylu ahlâk karşısındaki bu başkaldırısı üç tür içgüdü tarafından yönlendirilmiştir: "1. Sürünün güçlü ve bağımsız olanlara karşı içgüdüsü, 2. Acı çekenlerin ve nasibi kıtların mutlu olanlara karşı içgüdüsü, 3. Vasat olanların kuraldışı olanlara karşı içgüdüsü" (Nietzsche 1996: 195). Bu içgüdülerden temelini alan yeni ahlâkın üç temel iddiası da şunlar olmuştur: "Soylu olmayan daha üstündür (sıradan insanın itirazı), doğal olana karşı olan daha üstündür (nasibi kıtların itirazı), vasat olan daha üstündür (sürünün itirazı)" (Nietzsche 1996: 272). Nietzsche'ye göre, Hıristiyan ahlâkının bütün değerlerini belirlemiş olan bu iddiaların ardında, kölenin efendiye ya da zayıfın güçlüye karşı duyduğu "hınç" bulunur.

IV– Hegel töz diye kabul ettiği "ide"nin (ya da düşüncenin) kendi i gerçekleştirme ve kendi bilincine ulaşarak bağımsızlaşma sürecini ele alır. İdenin kendini gerçekleştirmesinin üç evresi vardır. Felsefenin amacı da ideyi bütünselliği içinde ele almak ve onun kendini dünya tarihinde açışını serilmemektir. Hegel felsefesi, her biri tinin kendini gerçekleştirme ve kendi bilincine ulaşmasındaki birer basamak olarak idenin serüvenini anlatan üç bölümden oluşur: Mantık, Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi. "İdenin kendini en salt açma biçimi düşüncenin kendisidir: İde mantıkta böyle ele alınır. Başka bir biçimi ise fiziksel doğadır; üçüncüsü ise sonuncusu ve tin dediğimiz şeydir" (Hegel 1995: 55).

Mantık, henüz gerçek bir varoluşa sahip olmayan, soyut bir öz şeklindeki "kendinde-ide"yi ele alır: İde yalnızca olanak olarak vardır burada; gerçeklik kazanması için dışsallaşması gerekmektedir. Doğa, idenin dışsallaştığı, bu nedenle kendine yabancılaştığı yerdir. Doğa felsefesinde işte bu dışsal formu içinde ortaya çıkan "kendi-dışındaki-ide", kendine yabancılaşmış ide anlatılır. İdenin gerçek bir varoluş kazanmak için göze aldığı bu yabancılaşma, idenin kendisi hakkında bilinçlendiği kültür dünyasında aşılabilir. Tin felsefesi kendi bilincine ulaşarak kendini özgürleştiren, "kendinde ve kendisi-için" olan bu ideyi konu edinir; artık ne varoluşa yabancı bir öz ne de tine yabancı bir varoluş değil, gerçek, varolan bir tindir söz konusu olan (Bumin 1987: 134). Hegel "kendinde ve kendisi için" olan bu tini üç bölüme ayırarak ele alır: Öznel Tin, Nesnel Tin ve Mutlak Tin. İde kendine olan yabancılaşmasını aşabilmek için bilinçlenmek, bunun için de bu basamakların her birinden geçmek zorundadır. Bu basamaklanışta ilk olarak doğal insanda başlayan bilinçlenme –kendinde bilinç–, mutlak tinin son aşaması olan felsefede özeli genel altında ve genelin bir uğrağı olarak kavrayan bilinçlenmeye –kendinde ve kendisi için bilinç– kadar devam etmelidir. Öznel tin, doğal insana karşılık gelir. Bu aşamada bilinç kendindedir, ancak kendisi için değildir. İnsan kendi bilincine ulaşabilmek için kendi tekliğinin dışına çıkmalı, ailede, toplumda ve devlette ben-olmayanla ilişkiler kurmalıdır. "Devlet dünya tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur; özgürlük onda nesnellik kazanır" (Hegel 1995: 114). Ancak nesnellik kazanan özgürlüğün bilincine de ulaşmak gereklidir. Bu da mutlak tin alanında olur. Din, sanat ve felsefenin oluşturduğu ve ötekiliğin ortadan kalktığı bu alanda, tin mutlak ben-

bilincine, dolayısıyla mutlak özgürlüğe kavuşarak kaybettiği özdeşliğini yeniden, ancak içerik kazanmış olarak elde eder. "Tin kendi özselliğine göre, özün kendisidir; tanrı olarak tasarlanan, sayılan ve sevilen bir bireyselliktir: Bu dinde böyledir. Sanatta kendini imge ve görü olarak gösterir. Felsefede düşünce yoluyla tanınıp kavranır" (Hegel 1995: 122).

Olanak halindeki idenin kendini gerçekleştirme ve kendi bilincine ulaşma sürecini diyalektik bir zorunluluğa göre işleyen bir ilerleme olarak ele alan Hegel, ilerlemenin ereğini tinin özgürleşmesi olarak belirler: Özgürlük, tinin özüdür. "Tin özgürdür: Dünya-tini, dünya-tarihinde kendi özünü gerçekleştirmeye, üstün olduğu noktaya varmaya çabalar. Eylemi kendini bilip tanımaktır; bu da bir solukta olmaz, basamak basamak gerçekleşir" (Hegel 1995: 74). Gelişme demek basamaklar tarzında ilerleme demektir. Bu basamaklar genel sürecin ana ilkeleridir. Dünya-tarihi tinin bu basamaklardan geçerek –başka bir ifadeyle, efendi ile köle arasındaki diyalektik ilişkiyi sonuna kadar yaşayarak– özgürlük bilincine ulaşmasını sergiler. Onun aslı kendi kendini meydana getirmiş olmaktır; varlığı saltık süreçtir. Kendisinin yalnızca kendisiyle kendi üzerinden dolayımı olan bu süreçte, o ayrı öğe ve aşamalar edinir, devinim ve değişmeler yaşar. Bu gerçekleşme basamakları aynı zamanda kendini tanımanın da basamaklarıdır. Her bir basamağa karşılık gelen halklar vardır. Bunlar dünya tarihindeki dönemlerdir. Bu dönemler tinin doğasına dışlaştıran bağlamlardır yalnızca; yalnızca tini kavrayıp temellendirmelerindeki yüzeyselliğe ve derinliğe göre birbirlerinden ayrılırlar. "Buradaki gelişme, organik yaşamda olduğu gibi zararsız, çatışmasız bir gelişme değildir; tersine kendi kendisiyle sert ve zahmetli bir uğraşımdır. Ayrıca salt biçimsel bir gelişme değildir; burada belli bir içeriğin meydana getirilmesi ereğine doğru gidilir" (Hegel 1995: 149). Bu nedenle doğadaki değişmelerin bir dolaşım ve döngü olmasına karşılık, tinsel süreçlerdeki değişmeler bir ilerlemedir. "Belli bir tinsel oluşum doğal bir şey gibi zamanla geçip gitmez; tersine kendi-bilincini kendini gerçekleştiren ve kendini bilen etkinliğiyle kaldırır (aufgehoben). Bu kaldırma, düşünme etkinliği söz konusu olduğu için, aynı zamanda saklama ve yükseltmedir" (Hegel 1995: 72).

Düşüncenin "eski"yi içselleştirerek bir hedefe doğru sürekli gelişen bir süreç olduğu varsayımına dayanarak "yeni"nin "eski"sinden daha değerli olduğuna varan Hegel'in görüşünü "ilerleme" düşüncesinin temel savı olarak ele alan Nietzsche, Der Wille zur Macht'ta "Aldanmayalım! Zaman ileri yürür, onun içindeki her şeyin de ileri yürüdüğüne inanmak isteriz. Oysa on dokuzuncu yüzyıl on altıncı yüzyıla göre bir ilerleme değildir: 1888'deki Alman Düşüncesi 1788'den daha geridir" (Nietzsche 1996: 65) diyerek çağının genel kabulüne aykırı düşüncesini dile getirmektedir. Nietzsche Hegel'e olan itirazını var olan durumdan yola çıkarak geliştirir. İçinde bulunduğu çağ nihilizmin kapıda beklediği bir çağdır. Bu çağ ilerlemenin değil décadence'ın izlerini taşımaktadır; dolayısıyla öncekilere göre daha ileri değil, décadent bir kültürdür içinde yaşanan. Üstelik Hegel'in varsaydığı gibi özgürlük gerçekleşmemiş, "sürü insanı" güç kazanmıştır. Dahası hasta on dokuzuncu yüzyıl kültürünün ileri diye görülmesi, yani tükeniş belirtileriyle ilerleme belirtilerinin birbirine karıştırılması "en tehlikeli yanlış anlama"dır.[5] Nietzsche, Tarihin Yararları ve Zararları Üzerine'de "bu inceleme zamana aykırı bir düşünüştür de, çünkü ben bu çağın haklı olarak gurur duyduğu şeyi, onun kültürünü, burada çağın zararına bir şey olarak, çağın hastalığı ve eksiği olarak anlamayı deniyorum" (Nietzsche 1965a: 210) diyerek, yaşadığı çağda kültürün ne denli yozlaştığını ifade etmiştir.[6]

Eski Yunan'da yaşanmış olan kültürlerin soykütüğünü çıkartarak çağının hastalığının köklerini geçmişte arayan Nietzsche, bunu kültürün iki itici gücü olarak belirlediği "apollonik" ve "dionizik" eğilimler aracılığıyla yapmıştır. Bu eğilimlerden ilki "biçimler ortaya koyma"yı, ikincisi ise "biçimleri parçalama"yı temsil eder Nietzsche'nin felsefesinde; ilki kültürel harekete eşlik eden "idealleştirme" ya da "ahlâklılaştırma" ilkesinin, ikincisi "değerleri yeniden değerlendirme" ilkesinin ifadesidir. Nietzsche Eski Yunan kültürlerine bu iki eğilim aracılığıyla bakınca, orada sürekli bir ilerlemeyi değil, iniş-çıkışlardan oluşan bir süreci yakalamış, bu iniş-çıkışlara da kültürün itici gücü olan eğilimlerden birinin eşlik ettiğini görmüştür: Titanik kültür "korkunç" ve "anlaşılmaz" olanın[7] Titanlar arasındaki savaşla açıklandığı, bu açıklamaya dionizik eğilimin eşlik ettiği bir kültürdür. Bundan sonraki dönem apollonik eğilimin ağır bastığı, Olympos Tanrılarının mitik dünyasının yaratıldığı, "korkunç" ve "anlaşılmaz" olanın önüne estetik bir perde konulduğu Homerik kültürdür. Bu kültürü Yunanlıların Dionizik-Barbarlık dönemi takip etmiş, bu dönemde dionizik olan kendini "korkunç" ve "anlaşılmaz" olandan taşkınlık ve esrime yoluyla kurtulmada göstermiştir. Bunun ardından gelen ise, ciddi ve ağırbaşlı olmayan her şeyin yasaklandığı, apollonik eğilimin ağır bastığı Dorik kültürdür. Nietzsche'ye göre, bu dört dönemden hiçbiri diğerine göre bire ilerleme gerçekleştirmemiştir; çünkü hepsi eksiktir. Bundan sonra gelen dönem ise iki eğilimin bütünlüğünün ürünü olduğu için gerçek bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Bu dönem "korkunç" ve "anlaşılmaz" olandan kaçmak yerine, onun "neşeyle olumlanma"sını sağlamış olan Trajik kültürdür. Fakat bunun ardından gelen ve apollonik eğilimin aşırılığının ürünü olan Sokratik kültür –neredeyse en yüksek ifadesini Hegel'de bulan bu kültür–, tek yanlı olduğu için bir gerilemedir. Sokratik kültür her şeyin akılla kavranabilir olduğu, üstelik bu kavrayışın evrensel geçerliliğe sahip olduğu yollu bir

iyimserliğe sahiptir. Oysa Nietzsche akılcılığı, sağlıklı içgüdüsel temellerinden koptuğu için; evrenselliği, birer kurgu olarak yaratılan yorumların evrensel geçerlilik talepleri için; iyimserliği de varoluşu olduğu haliyle değil, değiştirilmiş haliyle onaylamaya yönelttiği için eleştirmektedir. Ayrıca, Sokratik kültür mitik geleneğin yok edildiği bir kültürdür. Bu da, düşünme ve eylemeye sınırlar koyup yaşamı düzenlemeye yarayan bir ufuk çizgisinden yoksun kalınmasına yol açmıştır. Sokratik kültürün bu temel dayanaklarına karşı çıkan Nietzsche, akılcılık yerine içgüdülerle aklın beraberliğini, iyimserlik yerine de "güç kötümserliği"ni vurgular. Ayrıca, tasarladığı "ebedi dönüş öğretisi"nin gelecek kültürün yeni mitosu olacağını düşünür.

Demek ki Nietzsche ilerleme düşüncesinde, yeninin her zaman daha değerli olduğu, tarihsel hareketin süreklilikle daha iyiye doğru ilerlediği ve bu sürekliliğin bir ereği olduğu yollu üç temel noktaya karşı çıkmaktadır: "Yeni", on dokuzuncu yüzyılın da gösterdiği gibi her zaman temel değer değildir; süreç her zaman yeninin eskiyi kapsayarak aşmasından değil, çoğu kez yeninin görmezden gelinmesinden, çarpıtılmasından oluşmaktadır; tarihsel sürecin bir hedefi yoktur, süreç daha iyiye, "kurtuluş"a doğru ilerlemez. Bu süreçte ne geçmişe ne de geleceğe doğru bir süreklilik yoktur. Süreç iniş ve çıkışlardan oluşur. Dahası düşüncelerden ya da ideallerden ilerleme beklemek, Sokrates'ten beri gelen bir yanlış anlamadır. Yapılması gereken, ilerlemeyi düşünce ile yaşam arasındaki ilişkide aramaktır. Oysa başta Hegel olmak üzere bütün idealist felsefecilerin yaptığı, kavramlar aracılığıyla yaşamı yadsımak olmuştur.

Nietzsche'ye göre, Sokrates'le başlayıp Platon'la özgün biçimine kavuşan ve yaklaşık iki bin yıl devam eden Batı Felsefesinin sonucu, insanın adım adım gerçek yaşamdan uzaklaşarak kurgular dünyasında yaşamaya başlaması olmuştur. Nihilizmin eşiğinde bulunan on dokuzuncu yüzyılda bu iki alan arasında kapanması zor, büyük bir uçurum açılmıştır. "Tanrı'nın ölümü"yle yaşamı yadsımanın aracı olan ideal varlıkların dünyasının hiçbir hakiki temelinin olmadığının anlaşılması, insana yalnızca kurgular dünyasının değil, içinde yaşamış olduğu gerçek dünyanın da kapılarını kapatmıştır. Yaşama hizmet etmeksizin kendi başına ilerleyen düşüncenin hiçbir değerinin olmadığını dile getiren Nietzsche'ye göre, tek yönlü bir ilerleme, insanı teknolojinin tutsağı kılmaktan, savaşlar için araç üretmekten, yaşamı ve insanı küçültmekten başka bir işe yaramamıştır. Dolayısıyla yaşama hizmet etmeyen düşünce ilerlemeye değil, olsa olsa yozlaşmaya yol açmaktadır. Yani, mantıksal akıl yürütmeler, kavramlar, yargılar varoluşun özüyle tinsel bir ilişkiye giremeyip, dionizik olarak anlamlandırılamadıkları sürece, yozlaşma kaçınılmazdır. Zira "Bu-dünyayı değersizleştirmek için bir araç olduktan sonra, neye yarar ki bir öte-dünya!" (Nietzsche 1965b: 1009) derken, insanın kendi ruhsal ve ahlâksal güvenliğini sağlamak için yaratmış olduğu öte-dünyaya tutsak olup, bu dünyayı ihmal edişini sorgulamaktadır Nietzsche.

Bu durumda, Nietzsche'nin modern insana yönelttiği "bilen kişi olarak üstünlüğünü eyleyebilen kişi olarak geri kalışınla ölç" (Nietzsche 1965a: 267) çağrısı çok haklı bulunacaktır. O halde insanlık ilkin şu soruya yanıt bulmalıdır: "Bilgi ve bilim mi yaşama egemen olmalı, yaşam mı bilgiye?" (Nietzsche 1965a: 282). Kuşkusuz yaşam daha belirleyicidir Nietzsche'ye göre. Çünkü bilgi yaşamı yok ettiğinde, kendi kendini de yok edecektir. On dokuzuncu yüzyılda yaşanan durum da budur; yaşam geride kalmış, düşünceyle bağını yitirmiştir. Bu da çöküşün işaretidir: "Yaşamın artık bir bütün içinde olmaması, bütünün parçalarına ayrılmış olması" çağın sorunudur[8] (Nietzsche 1965b: 917); Platon'un "görünür" dünya ve "hakiki" dünya olmak üzere iki alanı birbirinden ayıran bilgi felsefesi ile Descartes'ın özne ve nesneyi birbirinden ayıran kartezyen felsefesinin de bu sorunda payı az değildir.[9]

Nietzsche'ye göre düşüncenin yaşama karşı bir tehdit unsuru haline geldiği çağında yapılması gereken, "apollonik ile dionizik" öğeler arasındaki –ya da düşünme ile yaşam arasındaki– çatlağı onarmanın, yani kültürün bir zamanlar sahip olduğu yüce birliği yeniden kurmanın yollarını aramaktır. Bu birliğe, yaşamın yeniden gözetici güç haline gelmesiyle ulaşılabilir ancak. Demek ki bilim, sanat, felsefe başta olmak üzere bütün düşünsel etkinliklere her adımda "niçin" sorusunun eşlik etmesi gerekmektedir. Bu soru, insanı "salt bilgi" değil, "yaşama hizmet eden bilgi" elde etmeye yöneltir. Çünkü her düşünme, bir kaygıdan yola çıkmalıdır. Bu yüzden Nietzsche, Goethe'nin "etkinliğimi arttırmaksızın ya da onu canlandırmaksızın, bana yalnızca bilgi veren her şeyden nefret ediyorum" (Nietzsche 1965a: 209) sözlerini kendi tarihsel bakışına kılavuz yapmış, bütün bir tarihsel süreci kendi çağını anlama ve gelecek için hazırlayıcı olma kaygısıyla incelemiştir.

V– "Ebedi dönüş" Nietzsche tarafından, ilkin bir "açıklama modeli" –evreni, kültürü ve insanı açıklama modeli–; ikincileyin yaşamı bir bütün olarak "onaylama öğretisi"; üçüncüleyin insanları elekten geçirecek bir "ayıklayıcı" olarak tasarlanmıştır.

Evreni açıklama modeli olarak ebedi dönüş, evrendeki toplam enerji miktarı ve türünün sabit olduğunu kabul eder. Evrendeki hareketin nedeni de, enerjinin zaman içinde farklı türlerde yoğunlaşmasıdır: Evreni yaratan bu döngüsel hareket ebedidir. Kültürü ya da tarihi açıklama modeli olarak ebedi dönüş, tarihteki

toplam güç miktarının sabit olduğunu ifade eder. Tarihteki değişiklikleri ve devinimi yaratan, gücün el değiştirmesidir. Güç artar, azalır, zaman zaman dengelenir, sonra yeniden denge bozulur. Tarihteki toplam güç miktarının sabit oluşunun yanında sabit kalan bir diğer şey de niteliklerin toplamıdır. "Kötü" ve "iyi" diye belirlenen nitelikler her zaman ve hep bir arada olacaktır: Gücün farklı niteliklerde yoğunlaşma hareketi ebedidir. İnsanı açıklama modeli olarak ebedi dönüş, tür olarak insanın sahip olduğu olanaklar toplamının sabit olduğunu kabul eder. Var olan hiçbir olanak eksiltilemez, ya da sonradan yeni bir olanak eklenemez. İnsanlar arasındaki farklılıkların nedeniyse, onların bu aynı olanakları gerçekleştirme biçimlerindedir. Bu bakımdan şimdi yaşananlar, daha önce de yaşanmıştır ve hep yaşanacaktır. Böylece yalnızca dünya tarihi değil, kişinin tarihi de her uğrakta yeniden içerilmektedir. "Yerine getirilen her eylemde, her olayın tarihi tekrarlanır ve özetlenir" (Nietzsche 1996: 252). Tarih, yaratıcı insanları birbirine bağlayan bir süreçtir, bir zincirdir. "Tek tek insanların savaşında büyük anlar bir zincir oluşturur, binlerce yıl boyunca insanlık doruklar silsilesinin bu anlarında birbirlerine bağlanır" (Nietzsche 1965a: 220). Bu bakımdan Nietzsche, kendisini bütün adların taşıyıcısı olarak görür. Hiçbir zaman bu adları açık açık söylemese de Dionysos-Sokrates-İsa ve Napolyon'dan söz ediyor gibidir. Zerdüşt bu zincirin son halkasıdır. Ancak bu zincir bir sona, bir amaca yönelmemiştir; bu nedenle bir ilerleme oluşturmaz. Yani Nietzsche Sokrates'e göre bir ilerleme değildir. Çünkü farklı zamanlarda da olsa yaptıkları aynıdır. İnsanlığın ereği de en yüksek örneklerinde bulunabilir ancak, daha sonrakinde değil.[10]

Yaşamı bütünlüğü içinde onaylama öğretisi olarak ebedi dönüş, varlığın sorunsal ve yabancı ya da "kötü" denilen irrasyonel yanlarının ortadan kaldırılamayacağını; onu bu haliyle, yani olduğu gibi kabullenmek gerektiğini dile getirir: "Olduğu gibi olan varoluş anlamsız, amaçsız, fakat kaçınılmazcasına hiçbir sonuca varmaksızın döner: 'Ebedi dönüş'. Bu nihilizmin en aşırı biçimidir: Hiçlik (saçma) ebedidir" (Nietzsche 1996: 44). Bu biçimiyle ebedi dönüş düşüncesi, genellemelere, mükemmele, hakikate özlem duyan davranışa bir alternatif sunmaktadır. Çünkü yaşamı bütünlüğü içinde, yani seçmeden, ayrım yapmadan, eksiltmeden, güzelleştirmeden onaylamayı öğretmektedir. Bunun adı Nietzsche'nin felsefesinde "trajik evet"tir. Ancak yaşamın anlamsız olduğunu bile bile onu kabullenmek çok zor bir iştir. Böylece ebedi dönüş güçlülerle zayıfları ayıran bir ayıklayıcı olmaktadır. Nietzsche'nin tarihsel bir olgu olarak ortaya çıkmakta olan Avrupa nihilizminin dördüncü ve son aşaması diye belirlediği ve yaklaşık Yirmi birinci yüzyılda ortaya çıkacak olan insanları elekten geçirici öğreti, yani ebedi dönüş insanlık tarihini ikiye bölecek olan yeni öğretidir. İnsan yaşama bir anlam katabilir, bir amaç koyabilir, yani "Tanrı'nın yokluğunda kendisi Tanrı olabilir, dünyayı düzenleyebilir" (Nietzsche 1965c: 1342). Nihilizm, türün yeni bir ayıklanmasının ölçütünü oluşturacaktır. "Değerlerin değerden düşürülmesi, soysuzlaşmış, asalaklaşmış her şeyin acımadan parçalanıp yok edilmesi ve böylece yaşamın bolluğunu olanaklı kılacak dionizik durumun yeniden yaşanması..." (Nietzsche 1965b: 111), tüm ahlâksal değerlerden bu kopuş, o güne dek yasaklanmış, küçümsenmiş, lanetlenmiş her şeye evet deme ya da diyememe, insanlar arasında bir ayıklama sağlayacaktır. Böylece insanların karşısına üç seçenek çıkacaktır: "Zayıflar parçalanacak, güçlüler parçalanmayan ne varsa onlara saldıracak, daha güçlüler bizi yöneten değerleri aşacaktır" (Nietzsche 1996: 29).

Ebedi dönüş konusunda son olarak söylenmesi gereken, onun yalnızca açıklama, onaylama, ayıklama öğretisi olarak değil, aynı zamanda sokratik kültürde apollonik ve dionizik öğeler arasındaki ilişkinin bozulmasıyla yitirilen mitik geleneği yeniden kültüre katacak yeni bir mitos olarak da ele alınabileceğidir. Bu yeni mitos, İkinci Trajik çağın temel öğesi olacaktır. İnsanlık en amansız ama en zorunlu savaşları bir kez ardında bırakıp acı çekmeksizin unuttuğu an, yaşama evet deyişin en yüksek sanatı olan tragedya yeni baştan doğacaktır. Bu yeni çağda sanat bir kurtuluş aracı, bir sığınak olarak kullanılacaktır.

VI– Efendilik ile kölelik arasındaki çatışmanın belirlediği tarihsel süreç içindeki insanın özgürlük sorunuyla ilgilenen Hegel ile Nietzsche, bu konuda birbirlerinden farklı görüşler dile getirmişlerdir. Hegel özgürleşmeyi bir bilgi/bilme sorunu olarak, Nietzsche ise bir eylem/yapma sorunu olarak ele almıştır. Hegel "tikel birey" olan "burjuva"nın, "tümel birey" olan "yurttaş" haline gelmesini, Hıristiyan-burjuva ideolojisinin yerine geçecek olan "hakiki felsefe" ya da "mutlak bilim"le ilişkili olarak açıklamıştır; insanın bireyselliğini gerçekleştirerek tamamlanmasını sağlayan, bu bilme edimidir. Bu nedenle sanat ile dini aşarak kendinde taşıyan felsefe en üst etkinliktir. Çünkü üyeleri yurttaşlar olan devletin koşulu odur. Nietzsche ise öte dünyanın aşılmasıyla açılacak boşluğu doldurmayı etik bir problem olarak ele almıştır; çünkü açılan boşluğu doldurmak, bir değerlendirme sorunudur.

Kendi iyi ve kötülerini belirleyerek "iyinin ve kötünün ötesine geçebilen" kişi, egemen ahlâkın baskısından da kurtulacaktır. Bu, kendisine yabancı bütün değer sistemlerini aşarak değer koyabilen üst-insana giden yolda bir basamaktır. Kişi, kendi değerlerini kendisi belirlediğinde ve bu değerler de insanlığı yükselten değerler olduğunda, köleliğe de bir anlam vermiş olacaktır. Bu da bir değerlendirme problemidir, bilgi değil.

Nietzsche ile Hegel arasındaki bu farklılık, onların felsefeden anladıkları şeyle de ilişkilidir. Felsefeyi, bütünü bir kavramlar sistemi olarak serimleme etkinliği olarak belirleyen Hegel'in tersine Nietzsche, bütünün kavranamayacağını düşünür. Çünkü dünya yalnızca bir perspektiften görülebilir. Bu nedenle dünyaya ya da bütüne ilişkin mutlak bir kavrayış olanaksızdır. Nietzsche'ye göre "hiçbir yöne yönelmemiş, kendindeki aktif ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şey görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir gözdür. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan bilme" (Nietzsche 1965c:861). Öyleyse perspektiflerin çokluğunu bilginin hizmetine sokmak, olabildiğince farklı ve geniş bir perspektiften bakabilmektir önemli olan. Bunu sağlayacak etkinlik ise sanattır. Bu durumda, "mutlağı kavrayan felsefe"nin yerine "yeni bir dünya yaratan sanat" geçmiştir. Bu tavır değişikliği, hakikat görüşündeki değişikliğin sonucudur.

"Hakikat, eğretilemelerden, kinayelerden, insanca biçimlerden oluşun seyyar bir ordudur: Kısacası şiir ve retorik yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamalardır; aşınıp duyumsal güçlerini yitirmiş eğretilemelerdir; üzerlerindeki resimleri silinmiş olan ve artık para olarak değil sadece metal olarak işe yarayan paralardır" (Nietzsche 1965c: 314).

Görüldüğü gibi Nietzsche hakikati "temsil etme"yle değil, "yaratma"yla ilişkili olarak ele almaktadır. Sanat doğanın basit bir taklidi değil, "alt edilmesini sağlamak için yanına eklenen, doğanın gerçekliğinin metafizik bütünleyicisidir" (Nietzsche 1965a: 130). Kendi başına ele alındığında hiçbir amacı ve anlamı olmayan dünyaya bir anlam katmak, onu yeni baştan yorumlamayla, yani sanatsal etkinlikle olanaklıdır.

Son olarak, tarihi ereğine doğru zorunlu bir ilerleme süreci olarak tasarlayarak kendisinden sonra gelen pek çok felsefecinin hakkında tartışmaya girdiği "tarihin sonu" problemine yol açan Hegel'den sonra Nietzsche, "ebedi dönüş" düşüncesiyle tarihsel süreçte bir ilerleme olmadığını dile getirmiştir. Tarihsel süreci Köle-efendi diyalektiğiyle başlatan, dolayısıyla tarihsel süreci bunların aşılmasına kadar devam ettiren Hegel'in tersine Nietzsche, Efendi ve köle ahlâkının hep birbirinin ardından geleceğini ve bu döngünün ebedi olduğunu dile getirmiştir. Ebedi dönüş düşüncesi, Nietzsche tarafından, modern felsefenin "ilerleme" ve Hıristiyanlığın "kurtuluş" mitoslarının inkârı olan yeni mitos olarak ele alınmıştır.

Kaynakça

Bumin, Tülin. (2001). Hegel. İstanbul: YKY.

Darwin, Charles. (1996). Türlerin Kökeni. (Çev. Ö. Ünalan) Ankara:Onur Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1991). Hukuk Felsefesinin Prensipleri. (Çev. C. Karakaya) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1995). Tarihte Akıl. (Çev. Ö. Sözer) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hegel, G.W.F. (1996). Phänomenologie des Geistes. (Red. E. Moldenhauer und K.M. Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. (1982). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi." (Çev. U. Nutku) İstanbul: Yazko Felsefe Yazıları, Sayı 4.

Kojève, Alexander. (2001). Hegel Felsefesine Giriş. (Çev. S. Hilav) İstanbul: YKY.

Nietzsche, Friedrich. (1965a). Werke in Drei Bänden I. (Ed. K. Schlechta), München: Carl Hanser Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1965b). Werke in Drei Bänden II. (Ed. K. Schlechta) München: Carl Hanser Verlag.

Nietzsche, Friedrich. (1965c). Werke in Drei Bänden III, (Ed. K. Schlechta), München: Carl Hanser Verlag.

Nietzsche, Friedrich. (1996). Der Wille Zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte. (Ed. P. Gast, E.F. Nietzsche) Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Sim, Stuart. (2000). Derrida ve Tarihin Sonu. (Çev. K.H. Ökten), İstanbul: Everest Yayınları.

Dipnotlar

1 Bu yazı, Hegel'in Tarih Felsefesinde Vardığı "Tarihin Sonu" Çıkmazının Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş" Düşüncesiyle Aşılması Üzerine başlığıyla H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde (Cilt 22, Sayı 2, Aralık 2005, s.261-279) yayınlanmış yazının gözden geçirilmiş versiyonudur.

2 Hegel ile Nietzsche'nin tarihsel sürece ilişkin neredeyse birbirine karşıt düşünceleri, onların bilgi görüşlerinde de ifadesini bulmuştur. Hegel'e göre efendilik ile kölelik arasındaki çatışma, tinin kendi özbilincine ulaşmasıyla aşılacaktır. Bunun yolu da "mutlak bilme"dir. Mutlak bilme, tekili bütün aracılığıyla ve bütünde bilmektir; yani, tekili kendinde taşıyan genelin bilgisidir. Oysa Nietzsche'ye göre, bilme yalnızca belli bir bakış açısından olanaklıdır; bütünü mutlak biçimde kavrayan bir bakış olamaz. Perspektifler çıkartıldığında, geriye bir dünya da kalmamaktadır. Demek ki verili bir dünyayı "aslına uygun biçimde temsil etmek" değil, "yeni bir dünya yaratmak" söz konusudur. Böylece Hegel'in "mutlak bilme"yi sağladığı için en yetkin etkinlik olarak felsefeyi koyduğu yere, "olabildiğince en geniş perspektiften kavrama" olanağı sağlayan sanatı yerleştirmiştir Nietzsche.

3 Hegel tarihi de bu savaşa göre belirlemiştir. Efendilik ile köleliğin ortaya çıkışıyla başlayan tarih, onların ortadan kalkmasına kadar devam edecektir.

4 Efendi ve köle ahlâkının her ikisi de hem efendileri hem de köleleri barındırır. Bir ahlâkın efendi ahlâkı mı yoksa köle ahlâkı mı olduğunu belirleyen ise gücün kimin elinde bulunduğudur.

5 On dokuzuncu yüzyılda ilerleme, "türün ilerlemesi" ya da "tarihsel süreci ilerlemesi" olarak ele alınmıştır. Nietzsche'nin bunlardan ikincisine yönelttiği eleştiri yukarıda incelenmiştir. İlerlemeyi "türün ilerlemesi" olarak belirleyen görüş ve bu görüşe Nietzsche tarafından yöneltilen eleştiriyse kısaca şöyledir: Çevreye uyum sağlayan organizmanın yaşam kavgasında üstün geleceğini, sürecin de üstün gelenlerin üzerinden ilerleyeceğini düşünen Darwin'in (Darwin 1996: 23) yanı sıra Kant da insanlığın tür olarak ilerlediği görüşündedir. İlerlemeyi bütün türün tarihi bakımından insanın özgün yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişmesi diye anlayan Kant'a göre, yeryüzünde tek akıl sahibi varlık olan insanın aklını kullanmasını belirleyen yetenekler tam olarak bireyde değil, türde gelişebilir. Birey olarak ölümlü olan insan, tür olarak ölümsüzdür. İnsanlık tür olarak yetkin bir dünya yurttaşlığına doğru ilerlemektedir (Kant 1982: 118-127). Nietzsche'ye göre "insan tür olarak ilerlememektedir; yüksek tiplere ulaşılabilir, ancak onlar kendilerini devam ettiremezler: Türün seviyesi yükseltilemez" (Nietzsche 1996: 460). Tür olarak ilerlemeyen insanın ilerleme olanağı birey oluşunda bulunmaktadır. Türün bütünü için değil, yalnızca kendini sürekli alt etmeyi başarabilen bazı insanlar için söz konusudur ilerleme. "İlerleme, yüksek tipin oluşması, yani insanlık toplamına göre bir çeşit üst-insanın oluşmasıdır. İlerlemenin büyüklüğü fedakârlık yapmak zorunda kalınan şeylerin yığınıyla ölçülebilir: Yığındaki insanlık bir tek insan türünün büyümesine feda edilir. Budur işte ilerleme" (Nietzsche 1965b: 819). İnsan herhangi bir hayvana göre de ilerleme sayılmamalıdır. "Hayvanlar ve bitkiler dünyasının tamamı daha alçak olandan daha yüksek olana doğru gelişmez" (Nietzsche 1996: 461). Tam tersine, hepsi aynı anda, bir arada bulunurlar. Öte yandan karmaşık türler, basit olanlara göre daha kalıcı olmayıp, daha kolay yok olmaktadırlar. Bu bakımdan en basitler, en alttakiler daha güçlüdür.

6 Düşüncenin tutkuları ve içgüdüleri kullanarak sürekli ilerlediğini dile getiren Hegel'in (Hegel 1995: 99) aksine, Nietzsche, en akıllıca dile getirilmiş olan düşüncelerin bile ardında içgüdülerin kendi oyunlarını oynadıklarını (Nietzsche 1965b: 683) ifade ederek, yaşamın hasta olduğu yerde, sağlıklı düşüncelerin de geliştirilemeyeceği savını temellendirir.

7 Nietzsche'ye göre "biçim değiştirmiş doğa alanı" olan kültürün temelinde, "korkunç" ve "anlaşılmaz" olanı açıklama dürtüsü bulunur.

8 Nietzsche'nin ilerlemeyi ya da gerilemeyi düşünce ile yaşam arasındaki ilişkide sorgulaması kendisinden sonra gelen pek çok filozofu da etkilemiş, gerek insanın Batı metafiziğinin en ileri safhası diye belirlediği teknoloji tarafından ele geçirilişini inceleyen Heidegger, gerek insanın açıklayamadığı bir dünya içindeki uyumsuzluğunu sorgulayan Camus, gerek bu iki alanın ayrılması sonucu ortaya çıkan durumu "şizofreni" diye belirleyen Deleuze, gerekse yaşamın bütünlüğünü kaybetmesini "bilinç parçalanması" diye niteleyen Foucault hep birbirinden ayrılan bu iki alanın ilişkisini sorgulamışlardır.

9 Nietzsche Putların Alacakaranlığı'nda "Hakiki dünya sonunda nasıl masal oldu: Bir yanılgının tarihi" başlığı altında, Platon'dan kendine gelesiye felsefe tarihini özetler. Bu tarih, Platon'un hakiki dünyasının yalnızca üst düzeyden alta inmesinin değil, hiç-olana dönüşmesinin tarihidir. Birinci dönemde, "hakiki" ve "görünür" dünya ayrımını ilk kez yapan Platon yer alır. Burada hakiki dünya bilge olan için ulaşılabilirdir. İkinci dönemde Hıristiyanlık vardır. İki dünya birbirinden büsbütün ayrılmıştır. Hakiki dünya yalnızca vadedilebilir. Üçüncü dönem, hakiki dünyanın bir ödev, bir buyruk olarak düşünüldüğü Kant'ın felsefesidir. Dördüncü dönem, hakiki dünyanın yalnızca ulaşılamaz olmayıp, aynı zamanda ödev yükleyemeyeceğinin de anlaşıldığı dönemdir. Bundan sonra, hakiki dünyayı ulaşılamayacağı gerekçesiyle bir yana bırakıp, görünür dünyaya sahip çıkan pozitivizm dönemi gelir. Altıncı dönem ise, hakiki dünyayla birlikte görünür olanın da yok olduğunun anlaşıldığı nihilizm dönemidir (Nietzsche 1965b: 963).

10 "Her şey sonsuzcasına yok olup yeniden doğar" (Nietzsche 1965b: 1111) ifadesiyle özetlenebilecek olan ebedi dönüş düşüncesinin temelinde, Nietzsche'nin varlığı kavrayışının bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Nietzsche'ye göre her şey oluş içindedir ve zaman içinde hep aynı kalan hiçbir şey yoktur (Nietzsche 1965a: 448). Öte yandan dünya tek bir anda bütünlenmiş ve sona ermiştir; geçmiş ve bugün aynıdır. Başka bir ifadeyle, dünya her türlü çeşitlilik içinde tipik bir şekilde kımıldamadan aynı kalan ve gelip geçici olmayan örneklerin hep varoluşu olarak değişmeyen, durmuş bir yapıdır. İlk bakışta bu söylenenler birbirini çeliyor gibi görünse de, bir çelişki yoktur söylenenlerde. Çünkü, Nietzsche hiçbir zaman gerçekleşen tek tek olayların sonsuzcasına tekrarlanacağı yollu naif bir düşünceyi dile getirmez. Onun söylemek istediği, bir yandan evrenin herhangi bir şekilde ilerlemediği, yöneldiği hiçbir amaç olmadığı ve sonsuzcasına şimdi olduğu şekliyle hiçbir amacı olmaksızın döneceği, öte yandan bütün oluş içinde hep aynı kalan olguların -yani, sömürü, yanılsama, décadence, yaratıcı insan, köle, iyi ve kötünün- hep yeniden, ancak farklı ifadelere, farklı görünüşlere bürünerek ortaya çıkacağı, aynı şeylerin hep farklı yaşanacağıdır.

Hegelci Özne Tasarımı: Bilincin Kendi (Tarih) İçindeki Yolculuğu

Mehmet Ali Sarı*

Son zamanlarda özne ve ötekilik kavramları, ideolojik çözümlemelerde ve kimlik politikalarına ilişkin tartışmalarda toplumsal ve siyasal kuram düzleminde fazlasıyla öne çıkan kavramlardan bazılarıdır. Bu açıdan özne ve ötekilikten bahsetmeden, ideolojik öznelliğin ve kimliğin nasıl oluştuğunu ele alabilmek oldukça güç gibi görünmektedir. Öteki kavramı, son zamanlarda, yerel veya küresel ideolojik, politik ve kültürel temsillerden, öznelliğin kurulduğu, bozulduğu ve yeniden kurulduğu psikolojik anları çalışmaya kadar uzanan bir kullanım bağlamına sahiptir (Dursun 2004: 182). Ne var ki böylesi tartışmalar günümüz sosyal bilim düşüncesi ve pratiği içindeki bir takım kavramsal belirlemelerde ve çözümlemelerde ele alınıyor gibi görünse de özne ve öteki arasındaki ilişkinin dile getiriminin modern düşüncenin doğuşuyla başladığı ve bu sürecin bir evrimleşme geçirdiği söylenebilir. Bugünkü tartışmaların içinde yer alan ben ve öteki kavramlarının bir tanınma, kabul görme diyalektiği boyutunda değerlendirilmesi, bilinç kavramını bu boyutuyla felsefeye sokan Hegel düşüncesine dayanmaktadır. Öyle ki Hegel, modern düşüncenin ortaya çıkışını gösteren Descartes'ın anlıksal (intellectuel) sezgiyle ulaştığı özbilinç ve Kant'ın dile getirdiği transandantal özbilinç anlayışlarından ayrıksı bir biçimde, özbilinç ve öteki arasındaki ilişkiyi bir dolayımlama ilişkisi olarak Phenomenology of Spirit adlı eserinin ve tarihin temel ilerleticisi biçiminde serimler. Bu nedenle Hegelci özne, ancak bu dolayımlama ilişkisiyle olanaklı görünmektedir. Böyle bir özne ise, kendini bilmek için her zaman kendisi gibi olmayana yönelen, her biçimde kendini başkasında arayan ve her geri dönüşünde kendini bulamayan, kendini aramaya çıkmış, yolculuk halinde olan bir öznedir. Bu bakımdan bugünün ben/özne ve öteki/diğeri gibi kavramların ontolojik zeminini bulduğu toplumsal-tarihsel ve siyasal alanı anlamak, Hegelci öznenin ne demeye geldiğini serimlemekten geçmektedir.

Modern düşüncenin babası olarak gösterilen Descartes'ın ilk kesin hakikati dile getiren o ünlü önermesi, ben ile ben olmayan -öteki- arasındaki uçurum tarihinin ilk görünümünü oluşturur. Öyle ki bu önermede dile gelen "düşünüyorum", yani ben ile kendi dışındaki dünya arasındaki kopukluk oldukça keskindir ve bu nedenle de "düşünen ben"in dışında olan her şeyin hakikati sorunu, Tanrının varlığı ile çözülebilir bir kılığa bürünür. Cogito, yani özbilinç, Descartes'ın, kendi kendisini temellendiremeyen fiziği artık hiçbir kuşkucunun gelip de yıkamayacağı sağlam temeller üzerinde yerleştirmek amacıyla benimsediği yöntemin, kısaca kuşkunun kendisinden ortaya çıkar. Bu noktada cogito'nun özelliği ve gücü, kuşkuya karşı verilen metafizik mücadelede, yine, kuşkunun kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymamasındadır. Öyle ki cogito'nun bu kuşku aracılığıyla geliştirdiği benlik bilinci diğer cogito'ların birer dış dünya konumunda olmasını ortaya çıkartır. Bu noktada diğer cogito'larla cogito arasında, kendisiyle fizik dünya arasında var olan uçurum kadar derin bir uçurum bulunmaktadır. Ne var ki Descartes açısından böyle bir cogito, yani düşüncenin öznesi, gerçek bir kişisel özne de değildir. O, düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş veya belirlenmemiş olan, diğerleriyle arasında hem bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayrım bulunmayan herhangi bir öznedir. Böylelikle de özbilinçler arası ilişki, tıpkı cogito ile dış dünya arasındaki ilişki gibi, Tanrının olmasıyla sağlanan bir güvence aracılığıyla ve bir anda temellenir ve bu nedenle de hiçbir oluş sorununa, kendini diğer özbilinçlere kabul ettirme sorununa dönüşmez. Bu bakımdan Descartes'ın, bütün bir felsefe sistemine hareket noktası ve temellendirici ilke olarak "düşünen ben"i seçmesiyle, bilinçten harekete eden çağdaş rasyonalist felsefe sistemlerinin başlatıcısı olduğu söylenebilir (Bumin 2001: 17).

Öte yandan aydınlanmanın mimarı olarak görülen Kant ise, dış ve iç deneyimin, aynı deneyimin iki yüzü olduğunu gösterir. Ben, kendi deneyimini dış dünyanın deneyimi olmaksızın yaşayamaz, ama ben ile dünyanın bu türden iç içeliği, yine de özne ve diğer özneler arasındaki ayrımı ortadan kaldıramaz. Öyle ki Transandantal ben, bu ikili deneyimin temelini oluşturmakla birlikte, ne iç ne de dış deneyim yoluyla tam olarak kavranamaz. Bu nedenle Kant'ın sözünü ettiği transandantal özbilinç Descartes'ın

cogito'su gibi hem herkeste bulunan ve bu bakımdan evrensel olan, hem de kişisel olmayan bir bilinçtir. Onun evrenselliği, içinde bireysel olanı barındırmama iddiasındandır ve bu nedenle de soyut ve çıplak bir evrenselliğe sahiptir. Hem Descartes'da hem de Kant'da olsun sözü edilen bilinç kavramları, daha çok dış dünyanın bilgisi konusunda ve bu bilgileri bize sağlayan bilimin (birinde Galileo, diğerinde Newton fiziği) felsefi olarak temellendirilme amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan her ikisinde de dış dünyanın bilgisine eşlik eden bir bilinç olarak doğan bilinç kavramı, ne Descartes'ı ne de Kant'ı bilinçler arası ilişki sorununa ve onun toplumsal ve tarihsel boyutlarına ulaştıramamıştır (2001: 25).

Descartes ve Kant gibi özbilinç konusunda hazırlayıcıları olmasına rağmen –ne var ki bu bir yere kadardır-, ben ve ben olmayan arasındaki ilişki açısından Hegel'in savı ise, tümüyle özgün bir biçimde kendini gösterir. Öyle ki Kojève'e göre Hegel öncesi felsefeler gerçek bir özbilinç kavramı kesinlikle geliştirememişlerdir, bu nedenle Descartes'la birlikte açıldığı söylenen kuramsal alan aslında bir özbilinç felsefesi değil, bir bilinç ve doğa felsefesinden başka da bir şey değildir. Bu felsefeler tikel ve onun karşıtı olan tümel/evrensel terimleriyle iş görürler ve onların evrenselden anladıkları da, söz gelimi devlet gibi toplumsal-tarihsel bir form değil doğadır; doğayı ise insanın dışında, bir takım kategoriler altında bilinebilecek olan bir fenomenler alanı olarak görürler. Bu durumda bir yanda seyirsel bir tavır içinde ele alınan doğa diğer yanda ise bu tavrı gerçekleştiren insan vardır. Öyle ki Kojève'e göre bu felsefeler insanın doğayla olan etkin, dönüştürücü ilişkisini yani çalışma kavramını tamamıyla gözden kaçırmışlardır.

Özbilinci seyirsel bir durumun içinde var eden felsefelere karşı olarak Hegel ise özne ve öteki arasındaki ilişkiyi bir tanınma diyalektiği açısından ele alır. Bu noktada ise özbilinç, ne dış deneyimin ne de iç deneyimin, bilincin karşısında bir başka ben olmadan varolamayacak bir bilinçtir. Öyle ki insanın bir insan olarak oluşmasını sağlayacak olan deneyim, başka birinin de kendi açısından yaşadığı, katıldığı bir deneyimdir. Bu nedenle Hegel'de bilinç ve buna sahip olan özne tamamıyla oluşun içine, zamanın içine çekilerek tarihe katılır; tarihle bir olmasıyla tarih-içi olur. Öznenin belirmesi, kendilik (self) ile öteki (other) arasındaki dolayımlama ilişkisiyle olanaklıdır. Böyle bir özne, tarihsel bir öznedir; zaman içinde kendini arama ve bulma yolculuğuna çıkmış bir öznedir. Yolculuk, kendinden yine kendisine doğrudur.

Zaman içindeki bu yolculuk ve arayış, öznenin kendisi gibi olmayanla karşılaştığı, ilişkiye girdiği bir oluş alanıdır (Bumin 1991: 135). Bu süreç içinde insan, tarihi yaratırken kendini de yaratandır. Mutlak bilme de idenin tarihsel süreç içinde kendini gerçekleştirmesini kavrayan insanın, kendi hakkındaki bilincidir. Çünkü tin, kendisini yalnızca gerçekleştirirken, yani tarih içinde kavrayabilmektedir. Tin, kendini kavrarken kendini kurmaktadır. Bu kavrama işinde tin, bir takım uğraklardan geçerek kendini gerçekleştirmekte ve bütünün ya da sürecin bilgisini bu uğrakların bilincine vararak elde etmektedir. Tarih de tinin zorunlu olarak ilerlediği, yürüdüğü bir özgürleşme, kendini gerçekleştirme sürecidir ki bu tarihin ereğini gösterir. Bu ilerlemenin zorunlu aşaması içinde tarih, aynı zamanda süreci sona da erdiren bir totaliteye varacaktır (Hegel 2003: 77). Tarihin sonunu dile getiren, tin'in kendi özbilincine varmasının aracı ise 'mutlak bilme'dir. Tinin kendi bilincine varmak amacıyla gerçekleştirdiği tarihsel hareket, diyalektik bir ilkeye göre ilerleyen zorunlu bir süreçtir de. Bu sürecin bilgisine ulaşma yöntemi olan diyalektik aynı zamanda oluşun ve bu oluşu bilmenin de yasasıdır.

Hegel'e göre bu tarihsel süreç içinde "insan, bir özbilinçtir ve özbilinç ancak bir başka özbilinç için var olduğu ölçüde kendinde ve kendi için vardır" (Hegel 1977: 147). Özbilincin diğer özbilinçlerle ilişkiye girerek kendi bilincine ulaşma sürecini gösteren ise efendi ile köle arasındaki çatışma sürecidir. Bu nedenle Hegel felsefesinde özneler arasındaki ilişkiyi yansıtan süreç, bir mücadele ilişkisidir. Özneler arasılığı gösteren bu mücadele süreci her ne kadar temel toplumsal bir ilişkiyi gösterse de aynı zamanda tarihsel bir ilişkiyi de yansıtır (Kalaycı 2005: 263).

Hegel'e göre insanın kendine ve bütüne ilişkin özbilincinin koşulu ise "istek" tir. Bilincin bilme yönündeki hareketi kendini bir istek biçiminde açığa vurur. Öyle ki özbilinç, bu dünyayı kendisinin bir niteliği olarak yeniden edinirken, duyusal ve algısal olan bu dünyanın bilinç ile birleşmesi gerekmektedir. Bu birleşme ise özbilincin duyusal eklemlenmesi olarak, istektir (Dursun 2004: 191). Buna göre insan, düşüncesi, aklı ya da anlayış gücüyle, yani bilen öznenin bilgisel ya da seyredici edimiyle belirlenmemektedir. Çünkü

Hegel açısından bu tarz bilmelerin kendine dönme özelliği yoktur; bu nedenle özbilinci ve özgürlüğü sağlayamazlar (Kojève 2004: 9). Hegel'e göre isteğin temel olarak iki ayrı özelliği vardır. Bunlardan biri insanı kendine geri döndürerek "ben" demesini sağlar; diğeri de nesneyi yalnızca seyretmemesini, onun üzerinde etkide bulunmasını, ona ulaşıp tüketmesini, yani kendinin kılmasını sağlar (Bumin 2001: 28). Bu nedenle isteğin ikinci özelliğinin olumsuzlayıcı olduğu, veri olanı dönüştürmeye giden yolu açtığı belirtilebilir. Bu noktada istekten kaynaklanan olumsuzlayıcı eylem sadece yıkıcı olarak tanımlanmaktan ise, söz konusu dış, yabancı gerçekliği kendi gerçekliğine dönüştürerek sıyrılır. Diğer bir deyişle bu, kendisine yönelinenin kendine mal edinilmesi, içselleştirilmesi demektir. Ancak Hegel burada hayvansal istekle insansal istek, yani bir kendilik bilinci taşıyan istek arasında bir farklılık olduğunu vurgulayarak her ikisini de birbirinden ayırır. Öyle ki hem hayvanda hem de organik ve aynı zamanda bilinç sahibi bir varlık olarak insanda da bir istek söz konusudur. İki istek arasındaki ayrımı belirleyen ise istenilen nesnenin ne olduğudur, yani isteğin neyin isteği olduğudur.

Tek başına ele alındığında istek daima başka bir şeye yönelik olandır, bir şeye yönelendir. İsteğin bir şeye yönelmesi ise istek amaçlıdır demeye gelir. Dolayısıyla isteyen ben'e içeriğini verecek, onu belirleyecek olan tek şey, isteğin yöneldiği nesnedir. Kısaca bu da amaç olandır. Eğer ki bu nesne, doğal bir gerçeklik ise ben de doğal bir bendir. Bu nedenle Hegel'e göre böyle bir istekten kaynaklanan bilinç, sadece insana ait olan değil, aynı zamanda hayvana da ait olan, yalın bir öz-duygudur (2001: 29). Bu türden bir istek sürekli olarak yeniden ortaya çıkmasıyla da insanı nesneye bağımlı kılar. Biyolojik istekle kendini açığa vuran ben –açgözlü boşluk- kendini ancak, doğal ve biyolojik bir içerikle doldurur (Kojève 2004: 43). Dolayısıyla bu isteğin doyuma ulaşmasıyla gerçekleşen Ben, isteğin ve eylemin yöneldiği şey kadar doğal, biyolojik ve maddeseldir. Bu açıdan hayvansal istek, özbilincin gerekli koşulu olsa da yeterli bir koşulu değildir. Çünkü hayvansal istek, tek başına, ancak kendilik duygusunu meydana getirebilmekte ama kendilik bilincine ulaşamamaktadır. Kısaca, bu türden bir istemeye sahip olan hayvan, "Ben" diyememektedir (2004: 80).

Demek ki özbilincin var olmasının yolu istekten geçmektedir. Öyle ki isteyen ben'e içeriğini kazandıran, onu belirleyen şey yöneldiği nesnedir. Öyleyse bir isteğe hayvansal istek dememeyi sağlayacak olan şey isteğin içeriği olacaktır. Bu nedenle bir isteğe insansal istek denecekse isteğin yöneldiği nesnenin verilmiş olanı aşan bir şey olması gerekmektedir. Aksi durumda doğal bir nesneyi isteme, yalnızca doğal bir ben'i açığa vurabilir. Acaba bilinci kendilik bilinci haline getiren, verilmiş gerçekliği aşan şey nedir? Diğer bir deyişle, acaba insansal isteği insansal yapan ya da yapacak olan istek ve onu belirleyen içeriği nedir? Hegel'e göre, bilinci özbilinç haline getiren istek, isteğin istenmesi olarak isteğin tam da kendisidir. İsteğin istenilmesi, isteğin kendisine yönelmesi demektir. Bu ise ancak, istek, verilmiş bir varlığa değil de, bir var olmayana yöneldiği zaman olanaklıdır. Kojève'in de belirttiği gibi, istek kendi başına ele alındığında, bir yokluğun varlığıdır, bulunmamanın bulunmasıdır. Çünkü varlığı istemek, kendini bu varlıkla doldurmaktır, kendini ona kul etmektir; varlık-olmayanı istemek ise, kendini varlıktan bağımsızlaştırmak, kendi özerkliğini, özgürlüğünü gerçekleştirmektir (2004: 44). Bu nedenle de tek başına ele alınan istek, açığa vurulmuş bir hiçliktir, gerçek olmayan bir boşluktur.

Böylelikle bir isteğin insanlaştırıcı olması için, yani bir isteğin bir bilinci açığa çıkarması için izleyeceği yol, bir başka isteğe, ama bir nesneye değil, bir başka insana yönelmesi, diğer bir deyişle yine bir nesneye -şeye- yönelmiş olan başka bir isteği hükmü altına alması gerekmektedir (Bumin 2001: 30). Bu durumda istek, bir başka isteğe yönelmiş olmak koşuluyla insansaldır. Kısaca insansal istek, başka bir özbilincin istenmesidir. Böylelikle de bir istek bir nesneye yöneldiğinde, o nesne kendi doğal değeri bakımından yönelinen bir istek nesnesi olmayıp bir başka isteğin de nesnesi olması dolayısıyla istenen olur (Kojève 2004: 82). Bu nedenle insansal isteğin hayvansal isteğin üzerinde olması için hayvansal bir istek olan hayatı koruma isteğinin üzerinde olması, onun üzerine sıçraması gerekmektedir (2004: 83). Bu noktada özbilincin ilk deneyimi, dış gerçekliğe bağımlılığının farkına vardığında, nesneyi tüketerek bu bağlılığı yadsımasıdır. Hayvansal bilincin bu başarısız yadsımalara boyun eğdiği yerde, insan bilinci çabucak bozulan nesne yerine, başka bir isteyen özneye yönelerek farklılaşır. Başka bir istemeye yönelen istemenin istediği ise, başka bir insanın, diğer bir öznenin istemesidir. Böyle bir isteme ise "istenilmeyi istemek",

yani "kabul edilmeyi/kabul görmeyi, tanınmayı istemektir". Bu durumda, başka bir nesneye yönelmiş olan isteği istemek, öteki tarafından "kabul edilmeyi" istemekle özdeştir. Kendini kabul ettirme isteğinin yol açacağı eylem ise özneler arası olan bir mücadeleyi gösterir ki bu da ancak bir ölüm-kalım mücadelesi biçiminde olabilir. Bu, uğruna hayattan vazgeçme mücadelesidir. Çünkü amacı başka bir isteğin istemesi olan ve buna yönelen istek, hayatı ancak bir başka değer uğruna yitirmeyi göze alabilen bir istek için söz konusu olabilir. Bunu göze alamayan istek ancak hayvansal bir itki olarak kalır. Dolayısıyla Hegel açısından insan, insansal olduğunu ancak insansal isteğine bağlı olarak hayatını tehlikeye atarsa ortaya koyabilir. İnsansal oluş bu tehlikeye atmada ve atmayla kendini ortaya koyar ve koymuştur da. Hayvansal ve doğal gerçeklikten özce farklı olarak kendini ancak hayatını feda etmeyi göz alarak gösterebilir.

Bu açıdan söylersek Hegelci özne, karşılıklı olarak dışlayıcı bir biçimde istemektedir: Başka bir şeyi isterken, benin kaybolması; ben'in kendisini istediğinde, dünyayı yitirmesi gibi (Butler 1987: 34). Ne var ki bütün bu olası kayıplarda, bilinç kendisinde korunmakta, alıkonmaktadır. Öyle ki Butler'e göre Hegel, özne ve onun dünyası arasında ontolojik bir bağı varsayan bir istek tasarlamıştır: "...bu öteki, gerçekte gözden kaybolsa da, onun anları (moment) aynı zamanda az da olsa muhafaza edilir ve kayıp da bunun içindedir" (1987: 63).

Kısaca söylendikte; isteğin, bilinci kendine döndüren özelliği, onun doğal bir nesneye değil bir başka bilinçle ilişkiye girmesiyle, ona yönelmesiyle gerçekleşmektedir. İstek, yöneldiği şeyin doğasına sahip olmaktadır, söz gelimi doğaya yöneldiğinde, insan kendisinin de doğal bir varlık olduğunun bilincine ulaşabilir. Üstelik bu bilinç onu nesneye bağımlı kılar. Demek ki bilincin özbilinç olmasının yolu, isteğin başka bir isteğe yönelmesinden geçiyor. Başka bir isteğe yönelen isteğin istediği ise, başka bir bilincin isteğidir. Başka deyişle de bu "istenilmeyi istemektir" (Kojève 2004: 81-83). Böyle bir isteğin ortaya çıkartacağı durum ise "savaş"tır. İki öz-bilinç arasında ortaya çıkacak olan bu savaş, oluşun iki aktörünü, efendi ile köleyi doğuracak ve onların yurttaşla sentezlenerek aşılmasına kadar devam edecektir.

İki özbilinç arasındaki çatışmanın sonucunu belirleyen ise isteğin ikili yapısıdır: Başkası tarafından kabul edilmeyi isteme ve yaşamayı isteme. Hegel'e göre bunlar "ötekinin payına düşen edim" ve "kendi payına düşen edim"dir: Edim ötekinin edimi olduğu sürece, taraflardan biri ötekinin ölümünü gözetir. Kendi adına edimde bulunmak demeye gelen edim ise, kendi hayatını tehlikeye atmayı içerir. Bu nedenle kendinin bilincindeki iki bireyin ilişkisi, kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım mücadelesiyle kanıtlayan bir ilişkidir. Bu mücadele bir zorunluluktur, öyle ki her biri, hem kendi hem de öteki adına, varlıklarından eminliklerini kendileri için bir hakikat seviyesine yükseltmek zorundadırlar. Özgürlük de hayatını tehlikeye atmakla kazanılabilir ancak (Hegel 1977: 148-149).

Bu edimlerden yaşamayı isteme, özünde hayvansal olmasına karşılık, yaşamı bir değer uğruna, yani başka bir isteme tarafından kabul edilme uğruna yitirmeyi göze alan isteme, insansal istemedir. Her iki durumda da isteme olumsuzlayıcı bir edimdir: Hayvansal olduğunda, olumsuzlanan ya da dönüşüme uğratılan doğadır; insansal olduğundaysa, ötekinin istemesidir.

Böylece iki özbilinç arasındaki savaş, taraflardan birinin ölümü göze alamayıp ötekinin değerini kabul ederek başlangıçtaki amacını terk etmesiyle sonuçlanır (Kalaycı 2005: 264). İşte bu Hegel'e göre, efendilik ile köleliğin doğuşudur. Bu durumda köle, biyolojik varoluşa boyun eğen, efendi ise onu aşmayı seçen görünümündeki bireylerdir. Ancak kabul edilme sürecini yansıtan savaşta taraflardan birinin başlangıçtaki tutumundan vazgeçmesi kabul edilme kavramının gerekli koşuludur. Öyle ki, eğer taraflardan her ikisi de başlangıçtaki tutumunu korumuş olsaydı, sonuçta taraflardan birinin ölümü gerçekleşecektir (Bumin 2001: 37). Sonucu ölüm olmuş olan bir süreç ise kabul edilme kavramını olanaksızlaştıran bir durumdur, çünkü kabul edilme ilişkisi boyun eğen ve boyun eğdiren gibi birbirini isteyen iki isteme ya da iki muhatap arasında olabilecek karşılıklı bir ilişkidir. Bu durumda, öldürülenle birlikte, insansal isteğin oluşmasını sağlayan istemenin yöneldiği öteki isteme ortadan kalkmaktadır (Kojève 2004: 84). Dolayısıyla mücadeleden sonra hayatta kalan, ölmüş olan tarafından bilinip tanınamaz. Buna göre ölüm, istemenin taşıyıcısı olan bedensel varoluşun yokluğudur, dolayısıyla da bedensel varoluş, istemenin taşıyıcısı olarak özbilincin varoluşsal koşuludur. Bu nedenle iki hasmın savaşı sürdürmeleri için taraflardan birinin

önceden köleliği kabul etmesi gerekmektedir.

Bir taraf, bilinip tanınma isteğinden vazgeçecek ve ötekini, bilinip-tanınmaksızın tanımaya, yani onu Efendi olarak kabul etmeye razı olacaktır. Ortaya çıkış halindeki insan hiçbir zaman tastamam insan değildir; her zaman ve özsel olarak ve zorunlu olarak ya Efendi ya da Köledir (2004: 85). Bu nedenle efendilik ve kölelik karşıtlığı, Hegel felsefesinde, başlangıcında henüz birlik sağlamış bilincin iki karşıt biçimini temsil eder: "bu iki karşıt biçimden birisi, temel doğası kendi-için varolmak olan bağımsız bilinç ki bu efendidir, diğeri ise temel doğası yalnızca yaşamak ya da bir başkası için varolan bağımlı bilinçtir, bu da kul, yani köledir" (Hegel 1977: 189).

Efendi, köleyle girdiği savaştan önce doğaya bağımlıdır, ancak girilen mücadeleden sonra, yani köleye kendini kabul ettirdikten sonra ise kendisiyle doğa arasına köleyi koyacaktır. Köle, çalışarak doğayı dönüştürecek ve onu efendisinin tüketimi için hazırlayacaktır. Buna göre, efendi, maddi bir nesneye bağımlı olmaktan köle aracılığıyla kurtulmuş olmaktadır. Efendi, doğayla olan dolayımını köle ile sağlarken, köleyle olan ilişkisini de nesne aracılığıyla sağlamaktadır. Efendi kendisi-için, köle ise efendi için varolandır.

Efendi ve köle arasında kurulan bu ilişki efendiyi bir özbilinç olma yolunda daha ilerideymiş, üstünmüş gibi göstermesine rağmen, "başkası tarafından tanınma" kavramı daha derin bir biçimde incelendiğinde bu üstün görünme durumunun efendi için aslında bir açmazı yansıttığı söylenebilir (Bumin 1991: 135). Öyle ki bu ilişkide efendi için tanınma, tek yönlüdür. Bu açıdan da eksiktir. Kendisinin bir özbilinç olduğu yolundaki duygusunu hakikate dönüştürmeye çalışan efendi, bunu köle dolayımıyla yapmak istemektedir. Ne var ki köle bir özbilinç değil, bir nesnedir. Köle, efendi için bir şeydir sadece. Bu durumda efendinin, uğruna hayatını tehlikeye attığı bir özbilinç olarak varoluşu, özbilinç olmayan bir şey, bir nesne tarafından kabul edilmiştir. Oysa ki efendinin asıl istediği, bir başka özbilinç tarafından bilinip tanınmaktır. Bu ise tanınma süreci işleyişi bakımından olanaksızdır. Öyle ki, iki efendi arasındaki savaş, ya birinin ölümüyle ya da köleliğiyle sonuçlanacaktır. Bu durumda savaşı kazanan, yine bir özbilinç tarafından tanınmış olmayacaktır. Çünkü bir köle tarafından bir insan olarak kabul edilmek, kendisinin bir insan olarak kabul etmediği öteki tarafından kabul edilmek demektir. Bu nedenle efendinin isteği tam olarak doyuma, tatmine ulaşmış bir istek değildir (Kojève 2004: 97).

Bu olanaksızlık efendinin trajik bir yazgısıdır. Efendi bu yazgı içine adeta tutsaktır. Bu doyumsuzluğu yaşayan efendi, onu giderme olanağından yoksundur; çünkü onu gidermek, diğerini kabul etmek demektir. Diğer bir deyişle bu, uğruna hayatını feda ederek elde etmiş olduğu efendilik durumunu yadsımak anlamına gelecektir (Bumin 1991: 136).

Bu bakımdan bilincin iki karşıt biçimi olarak efendi ile köle (ben ile ben-olmayan) arasındaki karşıtlığı kendinde taşıyarak aşacak olan bilinç edimi köleninkidir. Başka bir deyişle, diğer özbilinç tarafından kabul edilmiş bir özbilinç haline gelmeye aday olan efendi değil köledir. Bundan dolayı Hegel'e göre "bağımsız bilincin hakikati, kölenin köle bilincidir. Nasıl efendi, efendi olmaya çalışırken, asıl doğasının, yani olmak istediği şeyin tam tersini ortaya koymuşsa, aynı biçimde kölelik de, dolayımsız olarak olduğu şeyin tam tersine dönüşecektir. Zorlanmış bilinç olarak kendi içine çekilecek ve gerçekten bağımsız olan bir bilinç haline gelecektir" (Hegel 1977: 193). Bu nedenle özneler arasındaki bir ilişkiyi gösteren "efendi ve köle" ilişkisi, "köle ve efendi" arasındaki bir ilişki biçimi olarak yeniden ifade edilebilir. Çünkü asıl istemesini doyuma ulaştıracak olan, yani kendine ilişkin bir bilinci ortaya koyacak olan köledir.

Böylelikle "efendi-köle" ilişkisine başlangıcın tersinden "köle-efendi" açısından bakıldığında ise, kölelik aslında bir ben bilincidir. Bu ben bilinciyle kölelik, öncelikle, "efendiyi kendi temel gerçekliği için efendi yapar, bundan dolayı, kölelik için hakikat, kendi-için-varolan bağımsız bilinçtir" (1977: 194). Ne var ki kölelik, henüz bu hakikatin kendi içinde gömülü olduğunun farkında değildir. Bu gömülü olanı açığa çıkaracak olan ise"korku" ve "çalışma" kavramlarıdır. Nasıl ki efendinin özünü "savaş ve çatışma" kavramı oluşturuyorsa, "çalışma ve korku" kavramları da kölenin özüne aittirler. Öyle ki köle, bir yandan, efendi karşısındaki güçsüzlüğünün, köleliğinin; diğer yandan ölüm karşısındaki çaresizliğinin bilinciyle,

tamamen insansız kalmış, korku, varlığının derinliklerine işlemiştir; sabit ve sağlam ne varsa temellerine kadar sarsılmış, yerinden edilmiştir. Korku, kölenin efendiye boyun eğmesine ve onun hizmetinde eylemde bulunmasına neden olmuştur. Bu saf evrensel hareket, var olan her şeyin mutlak anlamda yok olması olarak ben-bilincinin yalın doğasıdır (1977: 194). Bu noktada kölenin efendi karşısındaki korkusu ise hayatını yitirme korkusudur. Hayatı yitirme duygusu ve durumu ise efendi ve köleyi birbirine ait olan iki uç duruma getirir.

Bu nedenle bedensel varoluş için, özbilincin var olma koşullarından biri olduğu söylenebilir. Cansız bir nesnenin özbilince kavuşması olanaksızdır, dolayısıyla insanın özbilince kavuşması için hayatta kalması zorunludur. Kendini diğerlerine kabul ettirmek için girişilen ölümüne bir savaşta biyolojik varlığının ortadan kalkma olasılığı karşısında kölenin hissettiği ölüm korkusu, köleyi, köleliği kabul etmeye iten başlıca bir nedendir. Kölenin bedensel varoluşunu kaybetme tehlikesi karşısında kölelik konumuna yerleşmesi aynı zamanda ona özbilinç olma yolunda önemli bir katkıda bulunur. Yani köle, öncelikle özbilincin taşıyıcısı olan bedensel varoluşunu korumaktadır. Beden yoksa onun bir edimi olan isteme de yoktur.

Kölenin bu mutlak olumsuzluğu aşmasını sağlayan ise çalışmadır. "Çalışmasıyla köle, kendi dışında bulunan şeyi, doğal olanı, tam anlamıyla olumsuzlamasıyla, onu işleyip dönüştürmesiyle efendinin yapamadığını yapar" (1977: 195). Böylece köle, kendisini "doğal varoluştan" kurtarmış, onun üzerine çıkmıştır. Köle, doğayı dönüştürdüğü çalışma aracılığıyla özbilincine ve özgürlüğüne kavuşacaktır. Diğer bir deyişle köle, dış dünyayla kendi arasındaki farklılığı ölüm gibi bir duyguyla değil, onu dönüştürerek nesnel bir düzlemde kavrayacaktır.

Çalışma sayesinde köle gerçekten ne ise o olduğunun bilincine varır. Öte taraftan efendinin köle dolayımıyla nesne üzerinde sağladığı doyum kalıcılık ve nesnellik özelliğine sahip değildir. Efendi, nesneyi tüketerek doyuma ulaşmaktadır. Ne var ki bu doyum kalıcı değildir. Bu nedenle böyle bir doyum yerini kısa sürede can sıkıntısına bırakmaktadır. Böylesi bir durum da efendiyi mutsuz ve doyumsuz bir birey kılmaktadır. Oysa köleliğin edimi olan çalışma, kontrol altına alınmış ve gelip geçicilikten kurtulmuş istektir; diğer deyişle, çalışma, şeye şekil ve biçim verendir (1977: 195). Köle çalışmasıyla nesneye bir biçim vermektedir, kölenin doyumu ise nesnenin biçimi aracılığıyla kalıcılık kazanmaktadır (1977: 195-196). Böylelikle Köle, çalışma aracılığıyla doğayı dönüştürürken kendisini de dönüştürmektedir. Efendiyle girdiği savaşta kendi iç doğasını yenemeyen köle, yani biyolojik varlığından vazgeçemeyen köle, çalışma aracılığıyla dış doğayı yenebilmiştir. Bu durumla da kendisinin kendinde-varlık olan doğadan farklı olduğunun bilincine varmıştır. Artık, kendi ve kendisi-için varlık olmuştur. Efendi ise başlangıçta biyolojik varlığını aşmayı başarmışsa da, kendi isteklerini köle dolayımıyla doyurmayı seçtiği için başka bir biyolojik varlığın kulu olmuştur. Yani ister istemez efendi, yine başlangıçta feda ettiği doğal varoluşa tutsak olmuştur.

Hegel'e göre insanın kendi isteklerini gidermeye yönelik olan çalışmasıysa doğayla bütünleşmesini sağlar. Bu nedenle doğayı bir iç eğilime göre değil de bir düşünceye göre dönüştürmek, doğanın bir insan dünyası olmasını, insanın da bir özbilinç olmasını sağlayacaktır. Başka bir deyişle bu süreç, kölenin özgürlüğünün bilincine ulaşmasına varacaktır. Ancak bilincine ulaşılan özgürlüğün gerçek kılınması ise kölenin efendiyi olumsuzlamasıyla olanaklıdır. Bu da bir takım uğraklardan geçerek ulaşılabilecek bir durumdur. Köle özgürlük hakkında sahip olduğu soyut kavrayışını, efendiye karşı eyleme geçerek toplumsal düzlemde gerçekleştirecektir. Bu nedenle Hegel'e göre, köle özgürlüğünü, Stoacılık, Septisizm ve Hıristiyanlık olan bilinçlenmenin üç evresini dile getiren bu üç dünya görüşünden geçerek gerçekleştirecektir.

Özgürlük bu üç dünya görüşünün ardından gerçekleşebilir, köle, devletin bir yurttaşı olmakla özbilincine ve özgürlüğüne ulaşacaktır. Öyle ki devlet tümelliktir ve bu tümellik, bütün tikeller tarafından bilinip tanındığında, tikeller de tümel olarak bilinip tanınacaktır. Tarihsel sürecin sonunda elde edilecek olan mutlak bilim ya da aynı şey demeye gelen mutlak bilmedir. Bu süreç tinin kendini üreten eylemidir: "tinin işi, kendini üretmek, kendini kendine nesne yapmak, kendi üzerine bilmektir. Tin kendi üzerindeki

bilgisine göre kendini üretir; gerçek kılar: Kendi üzerindeki bilgisinin aynı zamanda gerçekleşmesini de sağlar. Böylelikle tin, kendi kendisi için olur (Hegel 2003: 60). Her şey tinin kendisine ilişkin bilincine bağlıdır: Eğer tin kendisinin özgür olduğunu biliyorsa, bu onu bilmemesinden farklıdır. Çünkü bilmiyorsa köledir, kölelikten memnundur. Öyle ki tin, bunun kendine yakışmadığını bilmemektedir. Her ne kadar kendinde ve kendisi için daima özgürse de ilkin özgürlüğü duyması tini özgür kılar (2003: 61). Buna göre özgürlüğün gerçek olması yetmemektedir, aynı zamanda onun bilincine de ulaşmak gerekmektedir. Tinin kendini gösterip açması, kendinde olduğu şeyin bilgisine varmak için kendini işlemesiyle olur.

Bütün bu söylenenlere göre Hegelci bir özbilinç tasarımı, öznenin kendisini bilme süreci olarak kendisi gibi olmayanla ilişkiye girdiği bir karşılıklı kabul görme sürecidir. Tin'in dolaysız varoluşu olarak bilinç, ilkin 'şey'in bilinci olan ve kendini 'şey'de kaybeden doğal bilinçtir, bir bakıma bu doğa karşısında olan öznedir. İkincileyin, olumsuzunu ortadan kaldırarak kendine dönen öz-bilinçtir. Başka deyişle bu, "doğal-olmayan" olarak bir başka öz-bilincin dolayımıyla kendine dönen, bir özne-özne ilişkisine giren öznedir. Böyle olmakla ise, kendini "özne olması" bakımından da kavrayan, kendini nesneleştiren bir öznedir. Özne kendine ilişkin bilincini, kısaca kendini bilmesini bir başka bilinçle, yani ötekiyle karşılaşınca gerçekleştirir. Böylelikle özbilinç, duyusal olarak algılanan var olan dünyadan gelen bir refleksiyondur. Ve zorunlu olarak ötekilikten geriye dönen, yani kendine dönendir (Hegel 1977: 137-138). Bu nedenle ötekilikle ilişki içindeki süreci yansıtan Hegel'in özne tasarımı bir yanıyla söz konusu ötekinin ortadan kalktığını, ama bir yanıyla da bir bilme uğrağı olarak ötekinin korunduğu, kayıp olanın bu bilgide içerildiği bir süreçtir. Uğraklar örtük olarak, "kendilerinde" oldukları halleriyle burada, bu bilgide mevcuttur. Bu anlamda öz-bilinçlerin diyalektik ilişkisinin ortaya çıktığı, Ben'in tüm belirlenimleri içinde kendi bilincine vardığı daha doğrusu hakikatin kendini gösterdiği yer tarihtir. Kısaca söylersek Hegelci özne, kendini bilebilmek için kendisi dışına yönelen, kendisi dışına çıkan ve her geri dönüşünde, bir önceki kendini bulamayan bir öznedir. Öznenin kendini aramaya, bulmaya çıktığı bu yolculuk öznenin tarihidir, tarihin kendisidir. Böyle bir özne bu yapısı gereğiyle de "kendi kaybının riski altında olan" bir öznedir. Böylesi bir özne, yalnız bir özne değil ama kendini kaybetmekten ve ardından bulduğu kendiliğin bir önceki kendi olmayışından tekrar tekrar acı çeken bir öznedir.

* Dr. Pamukkale Üniversitesi

KAYNAKÇA

G.W.F. HEGEL. Phenomenology of Spirit, Çev. A. V. Miller, Oxford Univ. Pres, UK.

G.W.F. HEGEL.Tarihte Akıl, Çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003, 2. Baskı.

Alexandre Kojève. Hegel Felsefesine Giriş, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: YKY, 2004, 3. Baskı.

Judith BUTLER. Subjects of Desire: Hegelian Relections in Twentieth Century France, Columbia University Pres, US.

Tülin BUMİN. Hegel'i Okumak, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

Tülin BUMİN. Hegel, İstanbul: YKY, 2001, 2. Baskı.

Nazile KALAYCI. "Hegel'in Tarih Felsefesinde Vardığı "Tarihin Sonu" Çıkmazının Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş" Düşüncesiyle Aşılması Üzerine", Hacettepe Üni. Edebiyat Fak. Dergisi, S. 2, ss. 261-279.

Çiler DURSUN. "Hegel'de Kendilik Bilinci Ve Öteki İçindeki Yolculuk", Doğu-Batı Dergisi, Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler 1, Ankara: 2004, syf. 181-193. s. 26

Hegel'de Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: "Deneyim"

Ersin Vedat Elgür*

Hegel'in genelde bütün bir sisteminden ve özelde de diyalektiği kavrayışından bize kalan iki önemli nokta vardır: dünyanın birlik ve ilişki içinde kavranışı ve bilginin üretim olarak sunulması. Bu iki nokta, felsefe tarihinde birbirini zorunlulukla tamamlayan epistemolojik ve ontolojik düzeyde iki önemli kırılmayı bize işaret eder. Dünyanın birlik ve ilişki içinde kavranışı, şeylerin, olguların ya da durumların tek başına nesne edinildiği her anda bir eksiklik olduğunun, bilme edimimizin henüz bir doymamışlık içinde bulunduğunun ifadesidir. Varolma ya da varlık bir "şey" değil bir "ilişki" biçimidir. İlgimizin yöneldiği ve dolayısıyla da bilgi nesnemiz olan bir şeyi ilk olarak 'bir' ilişki içinde kavrarız ve bu kavrayış diğer ilişkileri dışlamakla yetersiz, eksik ve tamamlanmamış bir bilgi durumunu açığa çıkarır. Aynı nesne gittikçe aynı kişilerde, daha sonra farklı kişilerde ve tarihin bütün anlarında bambaşka yönelişlerle, tamamlanma umuduyla, tekrar tekrar ilgi konusu olur ve bu konu olma durumu bütünlüğe erme tutkusudur. Aynı zamanda varlığın gittikçe genişleyen zeminini ve ilişkilerini kurmuş oluruz; o halde bilgi durmadan genişleyen ontolojik zeminin tekrar tekrar kurulmasında konumlanır, nesnenin ilişkilerinin tüketilmesi amacındadır. Bu süreç Parmenides'in "Bir"ini tamamlamakla karıştırılmamalıdır, keza araya giren yeni değerlendirmeler, varolan yeni gelişmeler ve alt üst oluşlar sürekli olarak varlık zeminini genişletir ve değiştirir. Bu genişletmenin ve değiştirmenin anlamı bilgi kategorilerinin tarihsel olarak konumlandırılması gerekliliğidir. Hegel'in öğrencilerinden bunu en iyi anlayan, tanımlamaya çalıştığı iktisadi kategorilerin genel değil de tarihsel olduğunu ısrarla vurgulayan Marx olmuştur. Epistemoloji tartışmalarında tarih kategorisinin bu araya girişini anlamak için Hegel'in Tinin Fenomenolojisi eserinin Giriş bölümünü kısaca betimlemek, burada "deneyim" kavramının, felsefe tarihi içindeki daha önceki anlamları göz önüne alındığında, Hegel tarafından nasıl dönüştürüldüğüne ve bunun sonuçlarına özel bir ağırlık vermek oldukça açıklayıcı olacaktır.

Hegel'in Fenomenoloji'sinin Giriş'inde, ilk olarak, Hegel'i, diğer sitem düşüncesi ile hareket eden filozoflardan ayıran bir yan keşfederiz. İster Kant'ta olsun ister Spinoza'da, bir giriş bölümünde karşılaştığımız şey düşünürün kavramları hangi içerikte kullandığını açıklamasıdır. Çünkü bu içerikler sistemin kapanması için bir zorunluluk taşırlar; sistem ancak bu kavramların birbirlerine gönderme yapmaya başladığı ve başka hiçbir kavrama ihtiyaç duymadığı anda kapanabilir. Ve sistemin kapanabilmesini olanaklı kılan kavramların hepsi de bu kavramları daha önce kullanan filozofların onlara verdiği içeriğin olumsuzlanması yoluyla edinilmişlerdir. Ama yine bu düşünürlerden hiç biri yaptıkları bu eylemi, yani olumsuzlamayı, bilme açısından, nesne ile öznenin arasındaki yarılmayı azaltma (yani bilgiyi tarihsel ya da yapısal bir üretim olarak kavramayı) ya da özdeşleştirme süreci olarak görmemişlerdir (bu durum Hegel'in de belirttiği gibi zaten "gözlenen bilinç için farkına varılabilir değildir").[1] Bu yüzden, ilk olarak sistem filozofları adlandırmasını kullanırken, bu olumsuzlama eylemini 'mutlak eleştiri' adına yapanlarla, bir 'uğrak eleştirisi' adına yapanları ayırmak zorundayız. İşte bu iki eleştiri arasındaki fark yüzündendir ki Kant ve Spinoza'nın metinlerinin girişlerinde bir kavramlar yığını ile karşı karşıya gelirken Hegel metinlerinin girişlerinde bu kavramların dolaşıma girmesinin biçimi ile karşı karşıya geliriz. Çünkü Fenomenoloji'nin bir kitap olarak da düzenlenişine baktığımızda ne Bilinç, ne Öz-bilinç, ne Us, ne Tin, ne de Din kendi başına yetkin değildir. Olumsuzlama eylemi Mutlak Bilgi'ye kadar Bilincin, bir bütünü oluşturan kendi eylemidir. O yüzden de bilinç kendi uğrakları üzerine seyre daldığında burada 'yanlış' ve 'doğru' yargılar ile değil ancak ve ancak 'eksik' ya da 'tamamlanmamış' yargılar ile çalışır. Yargıların bu şekilde dönüşümü, düşünme ve gerçeklik açısından bizim için iki farklı sonuç doğurur. Epistemolojik açıdan bu durum Hegel'de bilginin –ya da bilincin- tarihsel olarak üretimine ve tamamlanmasına denk gelirken, Marx'ta ise gerçekliğin, her olumsuzlama eyleminde kendi arkasına taktığı ya da kendine kattığı yeni gerçeklik katmanlarıyla tamamlanmaya ve bütünlenmeye doğru yol alan, gerçekliğin soyutlanmasının bitmeyen çabasını ifade eder.

Hegel özne ve nesnenin ayrılmışlığını kesin bir karşı karşıya bulunma olarak koymak yerine, öznenin tarihsel tasarımlarını nesnenin kendini açığa vurma tutkusu olarak konumlandırdı ve bu konumlandırma da Hegel'in diğer bütün düşünürler arasındaki 'differentia spesicifa'sını oluşturdu. Çözümün odak kavramı dolayım, dolayımın biçimsel işleyişi diyalektik ve diyalektiğin içeriği de özne ve nesnenin mutlak özdeşliğidir. Fenomenoloji bilincin kendisini açığa vurmasının uğraklarının bir betimlenişi iken, Fenomenoloji'nin Giriş'i

de bu uğrakları belirleyen, öznenin nesnesi ile kurduğu ilişkinin biçimsel formunun ne olduğudur. Çünkü ancak ve ancak özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyi dışarıdan bir belirlemenin ve mutlak ayrılmışlığın dışına çıkararak düşünürsek çözüm bizim için olanaklı olur; yani düşünmeyi kendi işleyişi içinde seyredersek ve onu düşünmenin doğal bir yönelimi olarak kavramaya çalışırsak. İşte bu yüzden de Fenomenoloji'nin Giriş'i bu zamana kadarki özne ve nesne tasarımlarının tamamen dışında bir ilişki biçimini göstermek üzere yazılmıştır. Bu yeni biçimin merkezinde duran kavram ise deneyim (erfahrung /experience) kavramıdır.

Giriş'in hemen başında Hegel "Doğal olarak düşünürsek" diye lafa başlıyor; "felsefede gerçekliğin, yani gerçekten varolanın bilgisini edinmeye girişmeden önce, Mutlağı ele geçirmenin aracı olarak ya da onun gözlenmesini sağlayan ortam olarak görülen bilgi edinmenin anlaşılması zorunludur".[2] Çünkü bu yapılmadığı sürece "gerçeğin gökleri yerine yanılgının bulutları yakalanabilir".[3] Oysa bu düşünme biçiminin bizi getirdiği yer, yani "kendinde varolanı bilme edimi yoluyla bilinç için kazanmaya yönelik bu inanç kendi içinde anlamsızdır ve bilme edimi ile Mutlak arasına onları bütünüyle ayıran bir sınır düşer".[4] Şimdi bu saptamanın bir yanında Kant vardır ve özne üzerine yaptığı analizle özne ile nesne arasındaki ilişkiyi aşılamaz bir uçurum durumuna getirmiştir. Diğer yanında ise Spinoza vardır ve varolanın yapısal bir serimlenişi töz ve modus yoluyla bir olarak gösterilmek istense de bir şimdi ve burada durumu nesneyi kendi içine hapsetmiştir. Son olarak da Locke ve Hume öznenin soyutlama etkinliğini biricik bilgilenme etkinliği olarak görerek hem özneyi hem de nesneyi sabit, değişmez güçler olarak düşünmekle onları birbirinden tamamen ayrı kılmışlardır. Bilgiyi tanıtlamaya dair bütün bu denemelerde başarısız olunmuştur; "Çünkü" diyor Hegel,

"Eğer bilme edimi mutlak varlığı ele geçiren araç ise kullanılan bu aracın bir şey üzerine uygulanmasının onu kendi için olduğu gibi bırakmayacağı, aksine biçimlendirip değiştirmeye başlayacağı açıktır. Diğer yandan, eğer bilme edimi bizim etkinliğimizin aleti değil, fakat gerçeğin ışığının bize ulaşmasını sağlayan az çok pasif bir ortam ise, o zaman yine gerçeği kendinde olduğu gibi değil, tersine bu ortam içinden ve içinde var olduğu gibi kavrarız".[5] Hegel'e göre bunun sonucu ise "bilme ediminin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını ve kendimiz ile bu bilme ediminin ayrımını ve hepsinden önce de, Mutlağın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda ve kendi başına ve Mutlaktan kopuk, ama gene de olgusal bir şey olduğunu farzetmektir".[6]

O halde bu yarılmayı ortaya çıkaran bu bilme çeşitleri bir yana bırakılacak ve yine bu ilişkiyi kavramaya ilişkin dışarıdan bir yöntem mi dayatılacaktır? "Bilimin kendisini engelleyen bu şekildeki tasarımlara ve anlatım biçimlerine genel olarak dikkat etmekten kaçınılabilir, çünkü bunlar Bilimin ortaya çıkışı karşısında dolaysızca yitecek olan boş bir bilme görüntüsü oluştururlar".[7] Fakat Hegel bunlara dikkat etmekten kaçınmak yerine "oysa Bilim, bu şekliyle görünüşe geldiğinde (yani bu tasarımlar ortaya çıkışında), kendisi bir fenomendir; ortaya çıkışı henüz onu gerçekliği içinde geliştirmemiş ve açığa çıkarmamıştır".[8] demektedir. Ama fenomenler üzerinden bilgilenme kendini Bilim olarak varedebilmek için:

"Kendini bu dış görünüşten kurtarmalıdır ve bunu sadece ona karşı dönerek yapabilir. Çünkü o, doğru olmayan bir bilgiden bahsedildiğinde, bu bahsi ne şeylere bakmanın sıradan bir yolu diye yadsıyabilir ve kendisinin bu sıradan yollardan bütünüyle başka bir bilme edimi yolu olduğu inancını verebilir; ne de onun kendisindeki daha iyi bir şeyin önsezisine başvurabilir".[9] Yani bilgi olarak ileri sürülenin aşkın, dışarıdan bir eleştirisi mümkün değildir. "Çünkü bir yandan yine benzer olarak bir varlığa dayanırken, öte yandan ise doğru olmayan bilgide olduğu biçimiyle kendisine, yani varlığının kötü bir momentine dayanacaktır, kendinde ve kendi -için ne ise, ona olmaktan çok görünüşüne. Bu nedenle burada fenomenal bilginin ortaya çıkışının bir betimlemesini yapmak gerekecektir".[10]

Bilincin aldığı biçimleri fenomenler olarak kavramak, aynı zamanda bu bilinç biçimlerinin ileri sürdüklerini de, yani bilgi olarak ortaya çıkanları da, fenomen olarak kavramak anlamına gelir, zaten bilincin tarihsel evriminin momentleri ancak bunların dolayımı ile kavranabilmektedir. Bilinç kendi gelişimine, kendi doğal eylemi vasıtasıyla ve kendi ürünlerinden hareketle yol açmaktadır.

Betimleme sadece varolanın gelişmesinin tarihte ortaya çıkışı açısından önemli değildir, bu betimlemenin esas ortadan kaldırdığı sorun, sınama sorunudur. Çünkü sınama sorunu ya da ölçüt sorunu bilme ile ilgili esas sorundur. Platon'un idealarından bugüne bu soruna kuşku ile karşılanamayacak hiçbir cevap verilememiştir. Ama Hegel'e göre bu kuşkunun kendisi de kuşkunun aşılması yönünde en önemli işlevi görür. Çünkü ileri sürülen bilme çabalarına dair fikirler,

"Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği konfigürasyonlar gerçekte bilincin kendisinin Bilimin yoluna

eğitilmesinin detaylı bir tarihidir".[11] Bu durumda da "fenomenal bilincin bütün alanına karşı dönmüş olan kuşkuculuk Tini ilk kez gerçekliğin ne olduğunu sınamaya yetenekli kılar. Çünkü kuşkuculuk sözde doğal tasarımlar, düşünceler ve sanılar üzerine, onlara öz ya da yabancı denmesine bakmaksızın bir umutsuzluk yaratmaktadır; çünkü doğruca gerçekliği sınamaya giden bilinç henüz bunlarla doludur ve engellenmektedir ve bu yüzden de gerçekte üstlenmiş olduğunu yerine getirmeye yeteneksizdir".[12] Çünkü burada "Bilimin ilk kez görünüşe geldiği yerde, ne Bilim ne de başka bir şey henüz kendisini öz ya da kendinde olarak doğrulamış değildir ve böyle bir şeyin yokluğunda hiçbir sınama olamayacak gibi görünmektedir".[13]

Ama Hegel'e göre bilgilenmenin kendini Bilim olarak ortaya çıkarabilmesi için de Kavramın nesneye, ama aynı zamanda da nesnenin Kavrama karşılık düştüğü yer bulunmak zorundadır. Bulunmaması bilinç için bir doyumsuzluktur. O halde "Bilinç bu şiddete, sınırlı doyumunun bozuluşuna kendi neden olur. Bilinç bu şiddeti hissettiğinde, gerçek önünde duyduğu endişe ile hiç kuşkusuz geri çekilebilir ve yitip gitme tehlikesi içinde olanı korumak için çaba sarfedebilir. Fakat huzur bulamaz".[14] Bu dinginliğe varmak için ya da doyuma ulaşmak için ortaya çıkan bütün çabalar deneyim kavramı içerisinde çözümlenecektir. Deneyimin iki özelliği burada oldukça önemlidir. Birincisi, sınama sorunu açısından deneyim dıştan gelen bir başka ölçüt yoluyla yapılması şeklindeki geleneksel yargıya karşıdır ve ikinci olarak da –aynı zamanda birincinin dolaylı sonucu olarak da- deneyim her defasında nesnesini aynı bırakan ama nesne üzerindeki bilginin değiştiği yönündeki geleneksel düşünceden de bizi koparır. İşte Fenomenoloji'nin Giriş'inin esas amacı da deneyim kavramı çerçevesinde özne ve nesneye dair klasik kavrayışı okurun gözünün önünden çekmektir. Şimdi bu çekmenin Hegel aracılığıyla nasıl yapıldığına bakabiliriz.

"Şimdi" diyor Hegel "öyle görünüyor ki bilginin doğruluğunu araştırdığımızda, araştırdığımız şey bilginin kendinde ne olduğudur. Fakat bu araştırmada bilgi bizim nesnemizdir, bizim için varolan bir şeydir; ve onun ortaya çıkacağı varsayılan 'kendinde'si daha çok onun bizim için varlığı olacaktır; onun özü olarak savladığımız ise onun doğruluğu olmaktan çok bizim ona ilişkin bilgimiz olacaktır".[15] Yani burada Hegel'e göre, sınama hiçbir şekilde dışarıdan gelen bir ölçütün bilgisel değerine bakılarak yapılan bir şey değildir. Sınama her bir momentte, ama elbette ki eksik olarak, ama yine eksikliklerini tamamlaya tamamlaya kendi içinden ölçütünü vermektedir; "Bilinç kendi ölçütünü kendinden verir ve böylece inceleme bilincin kendisiyle bir karşılaştırılması olur".[16] Şimdi burada deneyim kavramını belirleyen ve onu önceki nesne ile öznesi arasındaki bir karşılaşma olarak kuran deneyim kavramı yerine bilincin kendi uğraklarını deneyimleyen bir deneyim kavramının geçtiğini görürüz.

Hegel, deneyim kavramını dönüştürmesine ilişkin yukarıda bahsettiğimiz ikinci eklemeyi de açıklayabilmek için şu akıl yürütmede bulunur. "Eğer bilgiyi Kavram olarak, özü ya da gerçeği ise nesne olarak adlandırırsak, o zaman sınama Kavramın nesneye karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur. Ama nesnenin özüne ya da kendindesine Kavram dersek ve öte yandan nesne ile kavramı nesne olarak, yani bir başkası için olduğu gibi anlarsak, o zaman sınama nesnenin kavramına karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur".[17] Burada ortaya çıkan durum nesnenin kendisinin de sabit ve dokunulmaz olmaktan çıktığıdır, belki de bilgi için tözsel bir varolma arayan Antik Yunan düşüncesinin kavramsal haznesinin ilk defa dönüştürüldüğü yerdir burası. Bu dönüştürme nasıl olanaklı olmaktadır? Bunun için de Hegel bilincin genel olarak bir nesneyi bilmesinde şu ayrıma işaret edilmesi gerektiğini belirtir. "Bir yandan bilinç için bir şey 'kendinde'dir, diğer yandan ise bilgi, ya da nesnenin bilinç için varlığı, bilinç için başka bir momenttir. Sınama, varolanın şimdisinde, bu ayrım üzerinden yapılmaktadır".[18] Yani nesnenin bilinç için varlığını rahatsız eden kuşkuculuk ve bunun yarattığı doyumsuzluk nesne ve kavramı arasında sürekli bir uyuşmazlık durumunu gösterir. Hegel'in cümleleri ile:

"Bu karşılaştırmada (sınamanın yapıldığı) iki moment birbiriyle bağdaşmıyor ise, öyle görünmektedir ki, bilinç kendini nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir; ama bilginin değişmesiyle beraber onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirmektedir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olmaktadır, çünkü özünde bu bilgiye ait idi. Böylece bilinç, onun için daha önce kendinde olmuş olanın kendinde olmadığını, ya da bunun salt onun için kendinde olmuş olduğunu görmeye varır. Bilinç böylece nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için nesnenin kendisi de sınamaya dayanamaz; ya da sınamanın ölçütü, ölçütün onun ölçütü olmuş olması gereken eğer sınavdan geçemiyorsa değişir; ve sınama yalnızca bilme ediminin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanması olur".[19]

Burada ortaya çıkan durum bilmenin kendini sabit bir anda ve sabit bir noktada gerçekleştiremeyeceğidir. Aynı zamanda nesnenin değişiminden bahsedilmesi, nesnenin yapısal formundaki bir değişmeden değil,

ontolojik olarak onu bütünleyen birçok faktörün nesnenin ne'liği ile ilgili belirleyenlere katılmış –ve katılmaya devam edecek- olması yüzündendir.

İşte "Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren bu diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi varettiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla deneyim denen şeydir".[20] Ve bu deneyim düşünmenin doğal ve zorlanmamış hareketini ifade eder. Peki bu deneyim, dolayım yoluyla diyalektik hareketi nasıl sağlar ve sınama sorunun kendi içinde çözmesi ne anlama gelir? Hegel bu durumu hiç araya girmeyi gerektirmeyecek biçimde açıklar:

"Bilinç bir şeyi bilmektedir, bu nesne öz ya da kendindedir ama bu nesne ya da öz aynı zamanda bilinç için de kendindedir; burada gerçeğin belirsizliği ortaya çıkar ve bilincin iki nesnesi olduğu görülür; biri ilk kendinde ikincisi ise bu kendindenin onun (bilinç) için varlığı. İkincisi yalnızca bilincin kendi içine yansıması olarak görünmektedir –bir nesnenin değil ama yalnızca onun o ilk nesneye ilişkin bilgisinin tasarımı olarak. Ama daha önce gösterildiği gibi, ilk nesne bilinmekle, bilinç için değişmektedir; kendinde olmaya son vermekte ve bilinç için salt bilinç için kendinde olan bir şeye dönüşmektedir; böylece nesne bu kendindenin bilinç için varlığıdır. Gerçektir; başka bir deyişle, özdür ya bilincin nesnesidir. Bu yeni nesne aynı zamanda birincinin yokluğudur; yani yeni nesne o ilk nesne üzerine yapılan deneyimdir".[21]

Burada bilinç her defasında kendinde bulunan iki bilmeyi karşılaştırarak bir doyumsuzluk durumunda kendine yeni nesneler sağlar. Fakat bu nesnenin ilk geldiği yer bilincin kendisindeki bir ideal değil, nesnenin kendisidir ve her defasında bilincin kendi için varlığı olarak nesnenin bilgisi varolanla –ama varolanı da değiştirerek- yeni bir ilişkiye geçer. Burada ortaya çıkan durum, açıkça yeni nesnenin kendisinin bilincinin bir evrilmesi yoluyla yine bilinç için kazanıldığıdır. İşte bu yeni durumu Hegel "Meseleye bu bakış bizim katkımızdır" diye ifade eder ve "ve bunun anlamı bilincin fenomenlerinin dizisinin bilimsel bir ilerleyişe yükselmekte olduğudur".[22] diye de ekler. Ve bununla da "yeni bir bilinç şekli de ortaya çıkar ve bu yeni bilinç şekli için öz önceki evrede olduğundan başka bir şeydir" ve "zorunlulukları içindeki bilinç şekillerinin bütün bir dizisini güden de işte bu durumdur".[23] Bu durumun açık ifadesi ise, bilincin nesnesi ile girdiği diyalektik ilişkinin bilmeye dair özne ve nesne tasarımlarının tamamen değiştirmiş olmasıdır. Dahası, bilincin nesnesi ile girdiği ilişkinin yukarıda anlatılan biçimi itibarı ile bütünün momentleri aynı zamanda "bilincin biçimlerinin düzenidir".[24]

Yukarıda "deneyim" kavramını odağa alarak bahsettiğimiz düşünmenin tarihsel evrimi ve bilincin kendi kendini bütünlemesi esas olarak bilginin 'şimdi ve burada'ya sıkışmış ölçüt sorununu aşan önemli bir denemedir. Düşünmenin niteliğinin ve bilginin doğruluğunun tarih kategorisiyle girdiği ilişki düşünmenin doğal hareketini kendi ölçütü durumuna getirir. Bunun anlamı, nesneye doğru yaptığımız her yönelimin bir yandan nesnenin ontolojik bütün içinde kapladığı alanı genişleterek nesneyi de değiştiren ve bütün bağlantıları içinde görmemize yol açan üretim olarak bilgi anlayışının ortaya çıkması; diğer yandan da bu genişleme ve yeni bilgi görüşü ile birlikte bilincin kendisinin de, süreçle etkileşim halinde yeni değerlendirme kategorileriyle genişlemesidir. Bu işleyişi içinde diyalektik, dünyanın sürekli olarak birbiri ile bütünleşik ve etkileşim halinde olan yapısının her geçen gün daha fazla bağlantılandırılmasını sağlayan düşünmenin olağan ve sıradan hareketinin adıdır.

*Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi

Dipnotlar

1 G. W. F. Hegel, Phenomenology of Spirit, Translated by A. V. Miller, (Oxford University Press, New York, 1977), 55-56.

2 a.g.e, 46.

3 a.g.e.

4 a.g.e.

5 a.g.e.

6 a.g.e, 47.

7 a.g.e,49.

8 a.g.e, 48-49.

9 a.g.e.

10 a.g.e.

11 a.g.e, 50.

12 a.g.e.

13 a.g.e, 52.

14 a.g.e, 51.

15 a.g.e, 53.

16 a.g.e.

17 a.g.e.

18 a.g.e, 54.

19 a.g.e, 54-55.

20 a.g.e, 55.

21 a.g.e.

22 a.g.e.

23 a.g.e, 56.

24 a.g.e.

Tinin Fenomenolojisi'nde Ölüm Sorunu

Savaş Ergül

I.

1930'lu yıllarda Hegel felsefesi üzerine dersler veren Alexandre Kojève, bu derslerde son derece kışkırtıcı ve tartışmalı sonuçlar öne sürer. Bu okuma, sadece Hegel felsefesi kapsamında ele alınamayacak kadar önemli iddialar ve yorumlar taşar. Neredeyse zamanının bütün bir Fransız felsefe kuşağını -lehte veya aleyhte- etkileyen ama ilgisiz kalamadıkları bu çarpıcı ve parlak okuma, Kojève'in Hegel'in Tinin Fenomenolojisi adlı eserini, daha doğrusu, bu kitabın "Kendilik Bilinci" bölümündeki "Kendilik Bilincinin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" adlı kısmının merkeze alınmasıyla ortaya konan yorumlardan oluşur. Heidegger felsefesinin dolayımından geçilerek yapılan bu okumada (nitekim kitabının son dipnotunda Kojève, Heidegger'in Varlık ve Zaman adlı eseri olmasaydı Tinin Fenomenolojisi'nin belki de asla anlaşılmayacağını ifade eder), Kojève, Hegel felsefesinin antropolojik bir felsefe, son çözümlemede ise, bir ölüm felsefesi -tanrıtanımaz bir felsefe- olduğunu iddia eder. Bir antropoloji ve ölüm felsefesi olarak adlandırılan Hegel felsefesi, bu ifadelerin zorunlu bir sonucu olarak, tanrının yerine insanı ikame eden bir özne felsefesine dönüşür. Sonsuz yaşam sahibi tanrıdan farklı olarak sonlu ve ölümlü olan, bir öte dünyanın varlığının kendisi için askıya alındığı insan, ölümü bilincine vararak üstlenen, Varlığı hiçleyerek hiçliği gerçekleştiren olumsuz eylem olarak tanımlanır.[1] İnsan ancak ölümlü olması sayesinde özgür olabilir, özgürlük ise verilmiş varlığın olumsuzlanması demektir. Zira Kojève, özgürlüğü olumsuzluk/olumsuzlama; olumsuzluğu ise, hiçlik ve ölüm olarak belirler.[2]

Kojève'in temel kaygısı, Hegel felsefesindeki töz -doğa- vurgusunu geriye itip, bastırıp, özne -tarih- temasını öne çıkarmaktır. Bunu yapmakla, yani Hegel felsefesine sadece antropolojik ve tarihsel bir görünüm vermekle, tek yanlı bir sunumun ve yanılgının içine düşer. Hegel felsefesi, öznenin tözün yerine ikame edileceği bir felsefeyi değil, tözü ve özneyi özdeş kılıp mutlak bir bütünsellik içinde taşıyan bir felsefeyi -'Aufhebung'u- şart koşar: hakikatin/gerçeğin ve sistemin temelinin sadece töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak kavranması gerektiği ifadesi, bir özne veya antropoloji felsefesini ortaya çıkarmaya yetmez.[3] Özne ve töz terimleri, birbirlerini dışlayan değil, hiçbir tikel olgunun kendisini yeterince karşılamadığı bir sürecin içinden geçerek, yadsıyıp saklayarak -Aufhebung-, birbirlerini buldukları, senteze kavuştukları, Mutlağın -İdeanın, Tinin ya da Kavram Kavramının- iki ucundan birini oluştururlar. Dolayısıyla, uçlardan birini elimine etmek, Hegel felsefesinin özsel yapısını teşkil eden karşıtlıkların diyalektik biraradalığını tahrip edecek ve her şeyi, Kojève'in o pek sevdiği Hegelci deyimle, "içi boş bir hiçliğe, içinde tüm ineklerin kara olduğu geceye" dönüştürecektir.

Bütünlük/Mutlak, varlık (doğa) ve hiçlik (insanın) için aynı diyalektik-spekülatif yapıyı, soyuttan somuta doğru yol alan döngüsel bir sistem üzerinden inşa eder. Nitekim Hegel, Mantık Bilimi adlı eserinde en soyut olarak düşünülen varlık kavramını başlangıç olarak aldığında bunun hemen hiçlikle aynı olduğunu ve bu iki kavramın içeriğinin ve hakikatinin bir üçüncü terimde -oluşta- yattığını söyler.[4] Öyleyse, hakikatin kendisi ne varlık (doğa) ne de hiçlik (insan) kavramında bulunmayıp bu ikisini taşıyan bir süreçte, oluşun o bitimsiz hareketinde vücut bulur. Neredeyse Hegel'deki doğa vurgusundan tiksintiyle söz eden Kojève, bu vurguyu bir hata olarak görüp bir çırpıda geçmekten yanadır. Bu nedenle, teolojiyi yerinden eden bir antropoloji felsefesi olarak gördüğü Hegel felsefesinden, insanın tarih içindeki yabancılaşma ve bu yabancılaşmadan kurtulmasının bir serüveni olarak söz eder. Oysa Hegel'in sadık yorumcusu Hyppolite, yabancılaşmanın sadece insan için, daha doğrusu tarih için değil, doğa için de geçerli olduğunu söyler. Hem doğa hem tarih Logos'un -İdea'nın- kendi dışına çıkmış ve kendisine dönüp tamama, bütünlüğe ermesi gereken görünümleridir.[5] Yabancılaşma tarihle -insanla- başlamaz, tarih doğanın yabancılaşmasının görünümünden öte bir şey değildir, aksine Mantığın kendisine yabancılaşmasıyla başlar. Buna Althusser'in şu hatırlatmasını da ekleyelim: Hegel için tarih, kesinlikle bir yabancılaşma sürecidir, fakat bu süreç özne olarak İnsanı almaz. Hegelci tarih, insanın değil, tinin meselesidir ve illaki bir özne aranacaksa bu özne insan değil, tinin görünümlerini oluşturan uluslardır.[6]

İnsanın özne olmadığı ereksel bir süreç olarak işleyen Hegelci sistemde, ne kadar kışkırtıcı ve yenilikçi

olursa olsun, Kojève'in belirli bir bölümü ve temaları merkeze alarak yaptığı bir okumanın kısmi ve yanıltıcı olduğunu görmek zor olmasa gerek. Bu durumda, ne tarihin devindirici gücü olarak "efendi ve köle" arasındaki ölümüne tanınma mücadelesi alınabilir ne de Hegel felsefesi bir ölüm ve antropoloji felsefesi olarak ele alınabilir. Bütün bu Kojèveci saptamalar -ölüm felsefesi ve köle-efendi mücadelesi-, tinin henüz kendisini ereksel bir hareketle tamamlayamadığı bir sürecin ortasında bulunduklarında, kendi dışında olmanın henüz bütünüyle üstesinden gelemedikleri ve içeriklerini bütünüyle yüklenemediklerinden kısmi yorumlar olarak kalırlar. Bu yazıda, Kojève'in bütünüyle antropolojik ve kısmen varoluşçulukla flört eden bir felsefenin bakış açısından ele aldığı ölüm olgusunu, tinin bir görünümü olan siyasal, sosyal ve dinsel alanlarla ilgisi bakımından ele alacağız. Böylece, Hegel'in ölüm sorununu hem Heidegger'den hem de varoluşçu filozoflardan çok farklı olarak ele aldığı görülecektir. Tinin Fenomenoloji'sinden hareketle izi sürülecek ölüm olgusunun -Hegel'in deyişiyle bu "mutlak efendi"nin- nasıl içeriklendirip hangi belirleyicilerle ilişkisinde ortaya konduğu üç kısım üzerinden incelenecektir: Kendilik-Bilinci bölümündeki efendi-köle mücadelesi, Tin bölümünün A kısmındaki Antik Yunanın etik yaşamının (Sittlichkeit) Sophokles'in Antigone oyunu üzerinden tartışılması ve B kısmındaki Mutlak Özgürlük ve Terör alt başlıklı bölüm incelenecektir.

II.

Tinin Fenomenolojisi'ne sonradan eklenen önsözde yapıtının amacını, içeriğini ve felsefe içindeki yerini değerlendiren Hegel, Alman İdealizminin diğer iki büyük filozofu -Fichte ve Schelling- gibi, felsefenin bir bilim (Wissenschaft) olduğunu söyler. Burada sözü edilen bilim, tek tek bilimler değil, en yüksek ve kesin bilgiyi taşıyan sistem anlamındaki bilgidir. Felsefe, hakikati ve mutlağı bir sistem içinde gösteren bir bilim olmalıdır.[7] Ancak bir sistem içinde ortaya çıkmasıyla felsefe, şu veya bu şeyin göreli bilgisi değil, dolayısıyla niceliksel olanın bilgisi değil, bilen (özne) ve bilineni (nesneyi) olumsuzlayıp-saklayarak ortaya konulan niteliksel olanın mutlak bilgisidir. Fakat mutlağın elde edilmesi öyle bir çırpıda gerçekleşmez, bilincin uzun ve sancılı bir yolculuk –Hegel'in deyimiyle "kuşku ve umutsuzluk" deneyiminin- sonucunda vardığı bir hedeftir. Çünkü bilinç, deneyimde olumsuz ve olumlu yönleriyle, ilkin kendisini başka türlü gösterir. Başlangıçta hakikat olarak bildiği şeyin öyle olmadığını görür ve kendisini yitirir. Ama bu yitiriliş, bu feragat ve terk etme, bütünüyle olumsuz değildir. Kendisini bu başka türlü gösteren şey, bütünüyle bir yana bırakılamaz, aksine kendini başka görünüşlerde bulmakla bilinç zenginleşir.[8] Nesnesi ve kendisi her uğrakta değişen bilinç, gitgide kendi en özsel yanını keşfetmeye başlar. Bilgi kendisini başlangıçta hemen değil, eksik, yetersiz ve tek yanlı bilgilenme süreci içinde geçerek temellendirmelidir.

Başlangıçta dolaysız olandan hareket edilir. Hem nesne hem de bilinç dolaysız olduklarından en kesin hakikat olarak görülürler. Bilincin ilk biçimi olan duyusal kesinlikten başlanarak, algı ve anlık aşamalarından geçilip kendilik-bilincine varılır. Bilincin bütün bu tarzlarında, bilinç için hakikat onun dışında bir şeydir. Fakat hakikatin bu kavramı, onun deneyimlenişinde ortadan kaybolur. Bilincin nesneleri -duyusal kesinliğin varolanı, algının şeyi ve anlığın kuvveti- kendinde olduğu şeyin bu olmadığını gösterirler. Kendinde olan, deneyimde bir başkası için nesne olarak ortaya çıkmakta ve nesnenin kavramı fiili nesnede kendisini ortadan kaldırmakta veya nesnenin ilk dolaysız tasarımı deneyimde ortadan kalkmaktadır. Ama şimdi bilincin daha önceki aşamalarında olmayan bir yenilik bu aşamada dikkati çeker: hakikat ve kesinliğin özdeşliği. Kesinlik kendi kendisi için nesne, bilinç kendisi için hakikat olmaktadır.[9] Heidegger de kendilik-bilinci kısmındaki bu yeniliğin altını çizer. Bilinç kısmında, "bilinç" sadece isimlendirilirken "kendilik-bilinci ve akıl" kısmında onların hakikati vurgusu belirtilir. Bu bir tesadüf değildir çünkü bilinç kısmında henüz bir hakikate sahip değilizdir. Bilinç kısmında hakikat, bilginin öteki yabancısı olarak yalnızca nesnedir. Bilme kendisine uygun olarak bilir, ama hemen kendisini unutur ve nesnede kaybolur. Bilincin hakikati, ancak bilme kendisini nesne aldığında gerçekleşir. Kesinlik, duyusallığın kesinliği değil, onun kendisinin kesinliği olmalıdır. Öte yandan, temel yenilik, kendilik-bilinciyle hakikatin doğal ülkesine varmış olmamızdır. Hakikatin ülkesi, bilginin mutlak olarak kendisine döndüğü biçimdir. Bilinç kendi ülkesinde değil, yabancı bir yerdeydi ve kendisine yabancılaşmış, temelsiz kalmıştı. Heidegger'e göre, Hegel'in öne sürdüğü şey, bilinç ve kendilik-bilincinin birlikte varolması değildir; Descartes'ın bilen nesneleri bilen bilincin aynı zamanda kendini bildiği savını kabul etmez, böyle alındığında bilinç göreli ve soyut bir alanda kalmaya devam eder ve buradan bilinçten kendilik-bilincine geçilmez. Hegel'in vurgulamak istediği nokta, kendilik-bilincinin bilincin hakikati olduğudur. Bilinç, özünü kendilik-bilincinde bulur. Kendilik-bilinç aşamasında, bilinç iki nesneye sahiptir: başka bir tekil karşısında kendini tekil olarak ortaya koyan Ben ve kendisini ikili bir şekilde ele alan ve mutlakla ilişkisinde kendisini gösteren olarak. Bu sayede, kendilik-bilinci, bilincin

şeyci niteliğinden kurtulur. O hakikatini ne nesnede ne de nesnenin öznesinde bulur; kendisini kendilik-bilincinin birliği olarak kavrar. Ama yine de kendilik-bilinci tamamlanmış bir süreci göstermekten çok bir geçiş anını temsil eder, kendilik-bilinci bir orta terimdir ve kendi hakikatini akılda bulana kadar daima mutsuz bilinç olarak kalmaya devam eder.[10] Hakikatin bu doğal ülkesinde, kendilik-bilinci aşamasında nesne elbette değişir. Kendilik-bilincinin ilgisi, karşısında olan bir nesne değil, bizzat içinde olduğu şeydir, yaşamdır. Daha doğrusu evrensel yaşamdır. Evrensel yaşam kavramıyla kastedilen, verili ve özel bir kendilik veya belirli biyolojik bir yaşam değil, genel olarak yaşam kavramıdır. Bu saf yaşam kavramı, görmek zor olmasa gerek. Bu durumda, ne tarihin devindirici gücü olarak "efendi ve köle" arasındaki ölümüne tanınma mücadelesi alınabilir ne de Hegel felsefesi bir ölüm ve antropoloji felsefesi olarak ele alınabilir. Bütün bu Kojèveci saptamalar -ölüm felsefesi ve köle-efendi mücadelesi-, tinin henüz kendisini ereksel bir hareketle tamamlayamadığı bir sürecin ortasında bulunduklarında, kendi dışında olmanın insan varoluşunun belirli tarzlarından veya çokluğa karşı birlik olarak düşünülen bir soyutlama değildir. Yaşam kendisiyle aynıdır ya da Fichte'nin deyişiyle, kendisiyle eşittir. Fakat yaşam kendisiyle aynı olduğu kadar, aynı zamanda kendisi ve kendisi arasında farktır da. Yaşam, kendisini kendisinden farklı olarak ortaya koyan, ötekini kendisine indirgeyen, kendisini ötekinde keşfeden, sonsuz ve bağımsız harekettir. Kendisiyle özdeş ve saf yaşam da ikili bir hareket içinde bulunur: hem kendisiyle birliktir hem de çeşitli farklı biçimlere bölünür. Yaşam, ölüm ve yaşamanın canlı süreci ve birliğidir. Birleşmenin ve bölünmenin yinelendiği bu süreçte, yaşamın kendisine dönmesiyle kendilik-bilinci ortaya çıkar. Kendinde olduğu sürece evrensel olan yaşam, refleksiyonda bulunduğunda kendi için, yani kendilik-bilinci olur. Yaşam, kendilik-bilincinin kendisini deneyimlediği ve aradığı ortamdır. Böylece yaşam ve kendilik-bilinci birbirleriyle ilişkiye girerler ve yaşam bilgide kendisine ulaşır. Kendilik-bilincinin (insanın) varlığı bu yaşamdan meydana gelmiş olarak tanımlanır. Kendilik-bilinci, kendinden kendi içine dönerek, bilinç durumundaki başkalıktan kendisine dönmüş ve salt kendisi olarak kendisini "Ben Benim" olarak olumlamıştır.[11]

Evrensel ve saf yaşam, dolaysız ve doğal olarak alındığında saf olumlamadır ve en genel soyutlamadır. Fakat bu yaşam töz değil, aksine huzursuzluktur, kendisini başkalıkta kaybeden ve bulan kendinin (self) huzursuzluğu. Yaşam süreci, ortadan kaldırma ve saklamadan oluşan bir harekettir. Ama bu yıkılış ve koruma süreci, belirlenim ve somutluğunu henüz bulamadığı için, kendisi için cins olarak bulunur. Bu huzursuzluk sürecinin saf ve soyut olumsuzlanmasıysa ölümdür. Yaşam sürecinde, ölüm ve yaşam bir ötekinde kendi anlamlarını ve hakikatlerini bulurlar. Yaşam ve ölüm, yaşam kavramının, daha doğrusu, tinin yaşam kavramının iki anını oluştururlar.[12]

Saf soyutlama ve olumlama olarak kendisini gösteren yaşamın ve ölümün belirlenip somutluk kazanması için, bu başkalığın bir başka terim tarafından ortadan kaldırıp mülk edinilmesi gerekir. Hegelci dolayım, kendinde soyut olarak duranın, genel olanın, kimi terimlerle ilişki içine sokulup somutluk kazanmasını amaçlar. Evrensel yaşamda ise, insan da dahil tüm canlı türleri yaşamda dizili olarak bulunurlar ve yaşam onlara ait olmaktan çok onlara karşı olarak durur. Bu karşıtlık ve başkalığın yok edilmesi, kendilik-bilincinin özünün ortaya konmasıyla gerçekleşebilir. Bilinç, genel olarak, ötekinin, duyumsal dünyanın bilgisidir; kendilik-bilinci ise, kendiliğin bilgisidir ve "Ben Benim" özdeşliğinde ifade edilir. Fakat kendilik-bilinci bu saf soyutlamada kalmaz, kaybolan ve ortaya çıkan bir hareketin içine dâhil olur. Kendisini kendi için ortaya koyar ve böylece hem nesne hem özne olur.

Kendilik-bilincinin özü arzudur ve kendisinin arzu olduğunu bilmesiyle nesnenin bağımsızlığını ortadan kaldırma yönünde öne doğru bir adım atar. Kendilik-bilincinin arzusunun ilk yöneldiği şey nesneler olur. Fakat nesnelere yönelen kendilik-bilinci, nesnelerin bağımsızlığını ortadan kaldıramaz, arzusu dışarıdaki nesnelere yönelik olduğunda nesneyi hep yeniden üretmekte, onları karşısında yeniden bulmaktadır. Arzu, kendilik-bilincinden ziyade nesneye ait olarak görünür. Dahası, kendilik-bilincinin arzusu doyuma ulaşmamakta ve şeyci bir konumun içine sürüklenmektedir. Hegel'e göre, bu şeyci konumdan ve doymamışlıktan kurtulmanın yolu, kendilik-bilincinin arzusunun bir başka kendilik-bilincine yönelmesiyle gerçekleşebilir.[13] Çünkü kendilik-bilinci hakikatini ancak bir başka kendilik-bilincinde bulabilir. Arzu dolayımıyla -arzunun arzusunu istemeleriyle- birbirlerine yönelen aynı ve farklı kendilik-bilinçleri, toplumsal ve siyasal bir uzamın kapısını da açmış olurlar. Karşılıklı bağımsızlık ve bağımlılık ilişkisiyle birbirlerine yönelen kendilik-bilinçleri, kendileri için kesin olan benlerini yeni bir birlik içinde bulurlar: tinin bir ön kavramı olarak görülebilecek, benin biz, bizin de ben olduğu bir aşama. Bu sayede, öznel olarak kabul edilen bir gerçeklik, nesnel bir varoluş kazanmaya başlar. Kendi için olan kendilik-bilinci, tüm ötekiliği yadsırken,

başkası için olmada ise, öteki için canlı bir nesne olarak ikili bir ilişki içine girer. Her bir kendilik-bilinci, ötekini canlı nesne, kendilerini ise kendi için olan kendilik-bilinci olarak aldıklarından eşitsiz bir durum ortaya çıkar. Bu eşitsiz durumdan çıkıp kendi hakikatlerini elde edebilmenin yolu ise, kendi için oluşlarının bir diğeri tarafından tanınmasıdır.[14] Bütün bu tanınma ilişkisinde "kendi ve öteki" ikiliğinin diyalektik gerilimi korunur. Öteki, kendilik olarak göründüğü gibi, kendi de öteki olarak görünür. Bu ilişkide önemli ve can alıcı olan nokta, tüm bu süreç boyunca, ötekiliğin ortadan kaldırılmayıp muhafaza edilmesidir. Bu sonuç, ölümün boş bir hiçlikte yitip gitmesini engeller. Ölüm doğanın soyut bir olumsuzluğu olmaktan çıkarılıp tinin sosyal ve siyasal bir uzam oluşturmasının kurucu öğesine dönüştürülür. Doğanın elinde saf ve soyut bir olumsuzlama olarak iş gören ölüm, ölüm-kalım mücadelesinde tanınan "mutlak korku", yaşamı kendi içine kapanmış hapisliğinden kurtararak tinsel bir içeriği meydana getirir.

Her bir taraf, her bir kendilik-bilinci, ancak birbirlerini tanırlarsa kendilik-bilinci olabilirler ve tinsel yaşamın öğesini kurabilirler. Birbirlerinin karşısına dikilen taraflar -tanınan ve tanıyan, kendi ve öteki, efendi ve köle- olarak ayrılıp bir ölüm kalım mücadelesi içine girerler. Bu ölüm kalım mücadelesinde eşit ve eşitsizlik konumlarını açığa çıkaran bir diyalektik ilişki görülür: her bir taraf diğeri tarafından tanınarak kendi öznel kesinliğini bir hakikate dönüştürmek isterken, ötekinin kendi için olma durumunu yadsır ama aynı zamanda ötekinin kendisiyle aynı şeyleri istediğini de görür. Bu ilişkide, yaşam kendinde ortam olan olumlamayıcı terimken, kendilik-bilinci, kendisini yadsıyan ve sürdüren, kendisini aşan ve ötesine geçen ama asla olduğu şey olmayan, öteki ve kendi olma arasında salınan olumsuzlayıcı terim olarak ortaya çıkar. Sürecin kararsız ve salınımlı doğasının nedeni, tek yanlı bir eylem olmaktan ziyade karşılıklı olarak iki kendilik-bilincinin hareket içinde bulunmalarıdır: kendinin ve ötekinin eylemi aynı hareket içinde peyda olur. Hareketin eşitsiz olan kısmı, bir orta terim olan kendilik-bilincinin birbirine karşıt uçlar ayrılarak "tanınan ve tanıyan" olmasıdır.[15] Yaşama gömülü olan, kendiyle özdeş Ben, kendi ve öteki olarak sahneye çıkmıştır artık. Sahneye çıkan karşıt uçlar olarak bu bilinçler, eylemi, arzuyu ve tanınmayı, dolayısıyla kendiliği bütünüyle sahiplenmek, biçimsel bir tanımanın ötesine geçmek için ötekinin ölümünü amaçlamaya başlar. Bu ölüm arayışında, yaşamını tehlikeye atan ve doğal bir olumlama olan yaşamın üstüne yükselen ancak kendilik-bilinci olarak tanınabilir. Yaşamını tehlikeye atmakla, kendilik-bilinci "kendi"yi yaşamın içindeki o doğal konumundan çıkarıp alır ve kendisi için öznel bir kesinlik değerinde olanı hakikat seviyesine yükseltmeye girişir ve gösterir ki, onun için hiçbir şey yitirilmeyecek, terk edilemeyecek değildir, kendi için olan salt kendisidir. Artık ölüm yalnızca doğal bir olgu değil, tinsel bir olumsuzlamadır da. Yaşamını tehlikeye sokmamış birey ise, kişi olarak tanınabilir ama kendilik-bilinci olarak tanınamaz. Ölüm, doğal olumlamanın, yaşamanın, küçümsendiğini gösterir, çünkü doğal olumlama durumunda henüz hayvansal arzu durumundan uzaklaşılmış değildir. Terimlerin ilgisiz, ölü ve çıplak bir birlikte birleşmemelerinin, soyut bir olumsuzlamada bulunmamalarının yolu ise, sadece ortadan kaldıran değil, yadsırken koruyan bir deneyim zarfında, orta terim üzerinden karşıt uçlara bölünmeleridir. Tanınma mücadelesinde, deneyim eşitsiz bir ilişkiyi meydana getirir. Böylece uçlardan biri, kendi için olan bağımsız bilinç -efendi-, öteki ise başkası için olan bağımlı bilinç -köledir-.[16]

Kendilik-bilinçlerinden biri ölüme meydan okumakla, yaşamsal varlığını yitirmekten korkmamakla hayvansal yaşamın üstüne yükselir, özü olarak soyut kendi için varlığı ortaya koyar ve yaşamın kölesi olmaktan kurtulur. Bu soylu ve tanınan bilinçtir, yani efendidir; yaşamı kendilik-bilincine tercih eden ise köledir. Ölüm korkusundan dolayı geriye çekilen, olumsuzlama dolayımını sonuna kadar götürmeyen köle, sadece efendinin değil, aynı zamanda yaşamın da kölesidir. Fakat efendilik de paradoksal bir konum taşır: yaşamın, yaşamsal gereksinimlerin ve kölenin varlığı üzerinde mutlak güç olarak ortaya çıkan efendi, dolayım ilişkilerinin hepsini kendi konumundan kapı dışarı edip kendisini soyut ve hareketsiz ötekiliğin ortadan kaldırılmayıp muhafaza edilmesidir. Bu sonuç, ölümün boş bir hiçlikte yitip gitmesini engeller. Ölüm doğanın soyut bir olumsuzluğu olmaktan çıkarılıp tinin sosyal ve siyasal bir uzam oluşturmasının kurucu öğesine dönüştürülür. Doğanın elinde saf ve soyut bir olumsuzlama olarak iş gören ölüm, ölüm ve kalım mücadelesinde tanınan "mutlak korku", yaşamı kendi içine kapanmış hapisliğinden kurtararak tinsel bir içeriği meydana getirir.

Her bir taraf, her bir kendilik-bilinci, ancak birbirlerini tanırlarsa kendilik-bilinci olabilirler ve tinsel yaşamın öğesini kurabilirler. Birbirlerinin karşısına dikilen taraflar -tanınan ve tanıyan, kendi ve öteki, efendi ve köle- olarak ayrılıp bir ölüm kalım mücadelesi içine girerler. Bu ölüm kalım mücadelesinde eşit ve eşitsizlik konumlarını açığa çıkaran bir diyalektik ilişki görülür: her bir taraf diğeri tarafından tanınarak kendi öznel kesinliğini bir hakikate dönüştürmek isterken, ötekinin kendi için olma durumunu yadsır ama aynı zamanda

ötekinin kendisiyle aynı şeyleri istediğini de görür. Bu ilişkide, yaşam kendinde ortam olan olumlamayıcı terimken, kendilik-bilinci, kendisini yadsıyan ve sürdüren, kendisini aşan ve ötesine geçen ama asla olduğu şey olmayan, öteki ve kendi olma arasında salınan olumsuzlayıcı terim olarak ortaya çıkar. Sürecin kararsız ve salınımlı doğasının nedeni, tek yanlı bir eylem olmaktan ziyade karşılıklı olarak iki kendilik-bilincinin hareket içinde bulunmalarıdır: kendinin ve ötekinin eylemi aynı hareket içinde peyda olur. Hareketin eşitsiz olan kısmı, bir orta terim olan kendilik-bilincinin birbirine karşıt uçlar ayrılarak "tanınan ve tanıyan" olmasıdır.[15] Yaşama gömülü olan, kendiyle özdeş Ben, kendi ve öteki olarak sahneye çıkmıştır artık. Sahneye çıkan karşıt uçlar olarak bu bilinçler, eylemi, arzuyu ve tanınmayı, dolayısıyla kendiliği bütünüyle sahiplenmek, biçimsel bir tanımanın ötesine geçmek için ötekinin ölümünü amaçlamaya başlar. Bu ölüm arayışında, yaşamını tehlikeye atan ve doğal bir olumlama olan yaşamın üstüne yükselen ancak kendilik-bilinci olarak tanınabilir. Yaşamını tehlikeye atmakla, kendilik-bilinci "kendi"yi yaşamın içindeki o doğal konumundan çıkarıp alır ve kendisi için öznel bir kesinlik değerinde olanı hakikat seviyesine yükseltmeye girişir ve gösterir ki, onun için hiçbir şey yitirilemeyecek, terk edilemeyecek değildir, kendi için olan salt kendisidir. Artık ölüm yalnızca doğal bir olgu değil, tinsel bir olumsuzlamadır da. Yaşamını tehlikeye sokmamış birey ise, kişi olarak tanınabilir ama kendilik-bilinci olarak tanınamaz. Ölüm, doğal olumlamanın, yaşamanın, küçümsendiğini gösterir, çünkü doğal olumlama durumunda henüz hayvansal arzu durumundan uzaklaşılmış değildir. Terimlerin ilgisiz, ölü ve çıplak bir birlikte birleşmemelerinin, soyut bir olumsuzlamada bulunmamalarının yolu ise, sadece ortadan kaldıran değil, yadsırken koruyan bir deneyim zarfında, orta terim üzerinden karşıt uçlara bölünmeleridir. Tanınma mücadelesinde, deneyim eşitsiz bir ilişkiyi meydana getirir. Böylece uçlardan biri, kendi için olan bağımsız bilinç -efendi-, öteki ise başkası için olan bağımlı bilinç -köle-dir.[16]

Kendilik-bilinçlerinden biri ölüme meydan okumakla, yaşamsal varlığını yitirmekten korkmamakla hayvansal yaşamın üstüne yükselir, özü olarak soyut kendi için varlığı ortaya koyar ve yaşamın kölesi olmaktan kurtulur. Bu soylu ve tanınan bilinçtir, yani efendidir; yaşamı kendilik-bilincine tercih eden ise köledir. Ölüm korkusundan dolayı geriye çekilen, olumsuzlama dolayımını sonuna kadar götürmeyen köle, sadece efendinin değil, aynı zamanda yaşamın da kölesidir. Fakat efendilik de paradoksal bir konum taşır: yaşamın, yaşamsal gereksinimlerin ve kölenin varlığı üzerinde mutlak güç olarak ortaya çıkan efendi, dolayım ilişkilerinin hepsini kendi konumundan kapı dışarı edip kendisini soyut ve hareketsiz bir özdeşlik anı içinde olumlayan bir terime dönüşünce sürecin yönlendirici gücü olmaktan çıkar. Efendinin sürecin yönlendirici gücü olmaktan çıkmasının ilk nedeni tanınma ilişkisi bakımındandır. Köle ve efendi ilişkisi, tanınma bakımından eşitsiz bir durumu ortaya çıkarır: şeyci ve öteki konumuna geçen köle efendiyi tanırken, efendi köleyi tanımamaktadır. Özsel olmayan bir bilinç derecesine düşmüş olan köle tarafından tanınmak ise, efendinin arzusu ve hakikati üzerinde yaralayıcı bir iz bırakır. Efendi bir başka kendilik-bilinci tarafından değil, nesneleri temin etmekle yükümlü kılınan, araç konumuna düşmüş bağımlı bir bilinç tarafından tanınmaktadır. Oysa köle için efendi mutlak özü temsil eder. Sadece efendi değil, yaşam da kendilik-bilincine tercih edilmekle mutlak öz olarak onaylanır. Çünkü ölüm kalım mücadelesinde köle, mutlak efendinin -ölümün- nefesini ensesinde duyarak kendi bütün varlığı için korku duymuş, tepeden tırnağa sarsılmış ve kendisine dair sağlam ne varsa geçici olduğunu görmüştür.[17] Buradaki ölüm korkusu, kısmi bir endişe olmamalıdır. Öyle olduğu takdirde, yaşam, varlık ve hatta kendi varlığı bütünüyle kendisine dışsal olarak kalacak, içe yönelme gerçekleşmeyecektir. Köle, ölüm kalım mücadelesinde, yaşam ve ölüm anlarını bütünüyle yaşadığından yaşamın çoklu ve çelişkili yapısını deneyimlemiştir.

Efendinin sürecin yönlendirici gücü olmaktan çıkmasının bir diğer nedeni ise, şeylerle ve yaşamla arasına dolayımlayıcı bir terim olarak köle girdiğinden bağımsızlığının göreli bir hal kazanmasıdır. Kölenin sağladığı şeylere sahip çıkmakta ve tüketmektedir, fakat yaşamın ve dışsal şeylerin direncini deneyimlemediğinden olumsuzlamayı bütünüyle üstlenmemektedir. Bu biçimlendirici olumsuzlama, arzunun saf ve yalın tüketiciliğini durdurup onu kalıcı haline getiren çalışma aracılığıyla köle tarafından mülk edinilmektedir.[18] Öyleyse, yaşam ve ölüm deneyimini doluluğunda yaşayan, çalışma aracılığıyla sadece şeyleri ve dış dünyayı değil, kendisini de biçimlendirip geliştiren kişi köle olduğundan bu sürecin hakikati olarak ortaya çıkacaktır. Özdeş bir soyutlama konumundaki efendiden ziyade farklılaşan ve aynılaşan, parçalanan ve birleşen, dolayımı gerçekleştirip somutlayan köledir. Kojève'in köle-efendi ilişkisinde, ölüm korkusu ve çalışmayı öne çıkaran yorumunun aksine, yaşamın köle tarafından olumlanmasının da en az bu ikisi kadar önemli olduğu görülmelidir. Bu nedenle, köle-efendi bölümünü bütünüyle bir özgürlük anlatısı olarak okumak ve kabul etmek güçtür: burada hâkim tema tanınmadır, tek taraflı bir tanınma sürecin karşılıklı bir tanımaya dönüştürülmesi gerekir. Dahası, köle bütün bir sürece damgasını ve imzasını vurup efendiliği bütünüyle

lağvetmemiştir, aksine bu konumu yeni biçimler ve figürler altında yeniden üretmiştir. Nitekim Stoacılık, Şüphecilik ve Mutsuz Bilinç figürleri adı altında karşımıza çıkan kendilik-bilinci, akıl aşamasına varıncaya kadar kendi ve dünya arasındaki gerçek uyumu sağlamaktan uzaktır ve Mutsuz Bilinç'te görülebileceği gibi, efendi tanrı olarak daha güçlü ve hükmedici bir konum kazanmıştır. Ölüm korkusu da bir değil pek çok biçime sahiptir: bölümün sonlarına doğru artık dışardan bir başkasının şiddeti aracılığıyla varolan bir ölüm korkusu değil, mutsuz bilince yaklaşmış köleyi, öte dünya inancıyla bezenmiş bir ölüm korkusu sarar. Hegel felsefesindeki diğer tüm kavramlarda olduğu gibi, ölüm kavramı da bireysel ve soyut bir durumdan çıkıp somut ve evrensel bir içerik kazanmaya doğru ilerler. Aslında kendilik-bilinci mutsuz bilinç kısmında, ölüm korkusunun başat bir tema olmaktan da çıkarıldığını veya en azından Tanrısal yasaya bağımlı kılındığını söyleyebiliriz. Zira mutsuz bilinç aşamasında gelip geçicilikle belirlenen artık sadece bedendir, bedene üst kılınan ruha ise öte dünyada yaşam vaat edilir.

III.

Hegel'in ölüm temasını ele aldığı bölümlerden bir diğeri ise, Antik Yunan dünyasının etik yaşamının (Sittlichkeit) tartışıldığı "Etik Dünya. İnsansal ve Tanrısal Yasa: Erkek ve Kadın" bölümüdür. Fenomenoloji'nin bu bölümünde artık tin aşamasındayız: "kendisinin dünya, dünyanın ise kendisi olarak bilincinde olduğu"nda akıl tindir. Töz, evrensel bir çalışmayla "Biz"e, yani özneye dönüşmüştür. Nesnesinin kendi-için-varlığının söz konusu olduğu kendilik-bilincinden farklı olarak, tin, kendinde ve kendi-için, bilinç ve kendilik-bilincinin birliği olarak, akla sahip bilinçtir. Tin, dolaysız hakikat olduğu sürece, bir ulusun etik yaşamıdır. Dolaysız olarak ne olduğunun bilincine varmalı ve "güzel etik yaşamı", bir dizi biçimin içinden geçerek arkasında bırakmalı ve kendisinin bilgisine varmalıdır.[19]

Etik dünya, bu ve öte dünya olarak ikiye ayrılmıştır. Etik yaşamın ikiye bölünmesi ise, eylemlerine sımsıkı ve dolays ız olarak yapışan kişiler üzerinden gerçekleşir. Kişilerin kendiliği, (self) dolaysız olarak etik bir belirlenim taşır. Tinsel töz, dolaysızlık aşamasında, kendisini farklı etik alanlara, insansal ve tanrısal yasa olarak ayırmaktadır. Etik kişiler, bu iki alandan birisine dâhil olarak eylemde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla eylemleri, onlardan önce belirlenmiş, onlara dışsal ve dolaysızdır.[20]

Antik dünyanın kent yaşamının yapısı olarak gördüğü etik yaşamı, insansal ve tanrısal yasa olarak bölünmüş bu yaşamı, Hegel antik trajedi, özellikle Sophokles'in Antigone adlı oyunu üzerinden inceler. Etik yaşamın bu iki kutbu -insansal ve tanrısal yasa- arasındaki karşıtlık trajedinin temel malzemesidir. İnsan yasası, halkın toplumsal ve siyasal yaşamını belirleyen, kentin herkese açık ve bilinen yasalarından oluşurken; tanrısal yasa, dine, yeraltı dünyasına ait olan ve aileyi ilgilendiren yasalardan oluşur. Aile, etik yaşamın saf ve dolaysız tözüdür ve kent yaşamı, doğal bir kurum olarak kurulan aileden hareketle kurulur. Dolayısıyla tin burada hala doğaldır ve bu doğallık içinde ilk temel verili karşıtlık, cinsiyet ayrımı -erkek ve kadın karşıtlığı- üzerinden gösterilir. Daha önce, köle-efendi ilişkisinde, yaşamın ve ölümün doğal verilmişliklerinden nasıl çıkarılıp tinsel bir anlama kavuşturulduğundan söz etmiştik. Burada da, erkek ve kadın arasındaki doğal fark, dolaysız verilmişliklerinden kurtarılıp tinsel bir farka ve anlama dönüştürülür. Erkek, aile ortamından çıkıp kent yaşamına, siyasal ve toplumsal görevlere üstlendiği insan yasasına/düzenine katılır; kadın ise, evin ve tanrısal yasanın koruyucusu olarak kalır. Kadının katıldığı düzen, insansal işlerle ilgili olmayan, yazılı olmayan ve kökeni bilinmeyen yasalara dayanır. Bu iki yasa, tıpkı erkek ve kadın gibi, birlik ve farklılık, aynılık ve karşıtlık göstererek birbirlerini tamamlayıp etik yaşamın bütünlüğünü kurarlar. Bu bütünlük aynı zamanda doğa ve tinin birleşik bütünlüğüdür.[21] Tinin dolaysız aşamasında, karşıtlık tekil ve evrensel arasında belirir. Daha doğrusu, Derrida'nın belirttiği gibi, karşıtlık, tekilliğin yasası ve evrenselliğin yasası arasındadır. Bu büyük karşıtlık -tekilliğin yasası ve evrenselliğin yasası- bir dizi ikilikler oluşturur: tanrısal yasa/insan yasası, aile/kent, kadın/erkek, gece/gündüz. İnsan yasası, gündüzün yasasıdır, çünkü kamusaldır, evrenseldir, görünür ve herkesçe bilinmektedir. Bu yasa, aileyi değil, kenti, hükümeti ve savaşı yönetir. Tanrısal yasa ise, kadının yasasıdır; kendisini açık kılmaz ve geceye aittir. Tıpkı ailenin doğal olması gibi doğaldır ve tekilliğin yasasıdır.[22]

İki yasa arasında ikili karşıtlıklar ölüm konusunda da ortaya çıkar. Tekilliğe sahip olan ailenin uygun nesnesi ölümdür. Aile gömme işiyle ilgilenir ve ölüyü kutsar. Ailenin görevi, kan bağı ilişkileri içerisinde yurttaş olmayan bireyi -dolayısıyla evrensel değil- tekili, yas törenleriyle doğanın olumsuzlamasından kurtararak tinsel bir katmana ulaştırmaktır. Aile üyesi olarak evrensel olmayan kişi ölü olarak evrenseldir Ailenin etik işlevi, ölüm karşısındaki sorumluluğudur.[23] Aile, evvelden bilinçli olan birinin sırf maddeye

dönüşmesine ya da maddenin ona hükmetmesine, bütünüyle doğanın insafına bırakılmasına izin vermez. Ölüye cenaze düzenlenmesi ve mezar yapılması, yas törenlerinde bulunması, zaman ve anılar aracılığıyla onun tekrar topluluğa katma anlamı taşır. Yas törenleriyle aile sırf doğal bir kurum olmaktan çıkıp dinsel, toplumsal bir hüviyet kazanmakta; ölü ise, doğanın soyut olumsuzluğundan, dışsallıktan ve tekillikten kurtulup evrenselliğin içselliğine doğru çekilmektedir.

Fakat ölümle ilgilenen sadece aile değildir, hükümet de ölümle ilgilenir, ama bambaşka bir tarzda ve ilgide. Hükümet, kan bağı üzerinden değil, yurttaş olma bakımından bireyle ilgilenir. Bütün etik yaşamın tözü olan hükümet, barış zamanın emniyetinden yararlanarak kendi yaşamlarına gömülmüş olan ve yalıtılmış olarak duran aileleri ve bireyleri, bağımsızlıklarının mutlak olmadığını, yaşamlarının bir bütünlüğe bağlı olduğunu göstermek için zaman zaman savaşı kullanır. Savaş yoluyla, hükümet, onların kurulu düzenlerini sarsmakta, bağımsızlıklarını askıya almakta ama aynı zamanda tinsel bütünlüğü yenilemektedir. Bunların hepsi, "mutlak efendi" ölümün duyumsatılmasıyla sağlanır.[24] Fakat mutlak efendinin sürekli kullanılması da söz konusu olamaz, öyle olduğunda etik yaşam kendi doğal tözü olan malzemeyi yitirecek, daha önemlisi gerilimli ama aynı zamanda dengeli bir diyalektik ilişki içinde olan ve olması gereken iki karşıt kutup aile -tanrısal yasa- ve hükümet -insansal yasa- birbirlerinin alanlarına tecavüz edecektir. Böyle bir şey söz konusu olduğu takdirde, kentsel etik yaşamın sonu gelecektir. Görülebileceği gibi, hükümet ve ailenin ölümle ilişkili olmaları farklı ilgilerden kaynaklanır. Fakat ikisinin de ölümle ilişkilerinde ortak olan nokta, ölümü doğal bir şey olmaktan çıkarıp tinsel bir eyleme dönüştürmeleridir. Aile durumunda bu dinsel bir anlam taşırken, hükümetin durumunda, siyasal ve toplumsal bir anlam taşır. Aile doğal bağların sağladığı ortaklığı, hükümet ise düşünülmüş ve farkına varılmış evrenselliği hedef alır.

Ölüm karşısında hükümetin ve ailenin -insansal yasanın ve tanrısal yasanın- ne olduğunu, bu iki alanın birbirinin karşısına nasıl dikildiğini en açık şekilde görebileceğimiz yer, Hegel'in Antigone oyunu üzerine yaptığı yorumlardır. Hegel tarafından insansal ve tanrısal yasaların bir çatışması olarak yorumlanan bu oyun, iki kardeşin -Eteokles ve Polyneikes- iktidar kavgasına girişmeleri ve bu kavgada ikisinin ölümüyle sonuçlanması neticesinde, iktidarı devralan dayıları Kreon'un, tahtta oturan Eteokles'i törenlerle gömüp onurlandırması, Polyneikes'i ise, bu onurdan mahrum bırakarak gömülmeden bırakmasıyla başlayan olaylar zinciri anlatılır. Eteokles, hükümeti temsil ettiği ve kent adına savaştığı için insansal yasaya göre onurlandırılmış; Polyneikes ise, bireysel bir arzu adına topluluğa saldırdığı için hain olarak cezalandırılmıştır.[25] İşte bu cezaya, dolayısıyla insansal yasaya karşı çıkan, aile/tanrısal yasaya uyarak karşı çıkan, Antigone, iki kardeşi arasında bir ayrım yapmadan her ikisinin de gömülmesini ister ve gömülmesi yasaklanan kardeşi, Polyneikes'i, gömer. Eylemlerinde hem Kreon hem de Antigone aynı ölçüde haklıdırlar: her ikisi de bağlı oldukları yasalar neyi emrediyorlarsa onu yapmaktadırlar. Kreon, yurdunu savunan Eteokles'i kahraman, yurduna saldıran Polyneikes'i ise, kentsel/insansal yasaya uyarak hain ilan etmiştir. Antigone ise, insansal yasalara göre yaptığının suç olduğunu bilmektedir, fakat bunu kutsal bir yasayla, tanrısal yasayla telafi etmektedir.[26] Kan bağına uyarak her iki kardeşini, ölümün yalın evrenselliğinde buluşturmak istemektedir. Oysa Kreon, toplumsal ve siyasal bütünlüğe göre düşündüğünden iki kardeşin ölümünü aynı görmemektedir. Her ikisinin de eylemlerinde sonuna kadar diretmesi, bir bütün olarak ailenin yıkımını getirir, kent ise kendini korur. Fakat aynı zamanda oyunun sonundaki bu yıkım, tekil bir tinsel yapı olan Antik Yunan'ın, bu yapı üzerinden yükselen aile ve siyasal birliğin -kent yaşamının- yıkımı anlamına da gelir.

Aile ve siyasal yaşam arasındaki ilişkinin birbiriyle nasıl kesiştiğini gösteren önemli bir örnek de, Hegel'in erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişkiye yüklediği anlamdır. Karı-koca, ebeveynler-çocuklar arasındaki doğal ihtiyaçlar veya duygularla belirlenmiş ilişkiye nazaran erkek kardeş ve kız kardeş arasındaki ilişki daha saf ve tinseldir. Karı-koca ilişkisi, sevgiyle veya doğal bir ihtiyaçla, ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişki ise, konumların eşitsizliğiyle belirlenirken; erkek ve kız kardeş arasındaki ilişki iki serbest birey arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide tutku, arzu ve cinselliğe bulaşmamış, denge ve huzura kavuşmuş saf tanıma ve tinsellik yürürlüktedir.[27] Kız kardeş, tanrısal yasayla ilişkide olup ailenin koruyucusudur. Erkek kardeş aracılığıyla ise, kendi bireyselliğin farkına varıp siyasal/insansal yasayla ilişkiye geçer ve evrenselliğin bilincine varır. Erkek kardeş ise, kız kardeşi aracılığıyla tanrısal yasayla ilişkide olur. Erkek ve kız kardeş ilişkisi aracılığıyla her tanıma ilişkisinin bir mücadeleyi, yaşamını tehlikeye atmayı gerektirmediğini görürüz. Önemli olan, tekil konumda bulunanın kendinden feragat ederek bu konumunu terk etmesidir. İster erkek ister kız kardeş olsun, ailenin içinde kaldıkları sürece evrenselliğe ve bireyselliğe ulaşmaları mümkün değildir. Erkek kardeş, kız kardeşi dolayımıyla dinsel yaşamı, kız kardeş ise, erkek kardeş aracılığıyla siyasal yaşamı deneyimler.

Nihayetinde her iki alanın, ölümle olan ilgisi, tekilliğin evrenselliğe ve bütünselliğe yöneltilmesinde ortaklaşır. Tinin taşıyıcısı olarak erkek, hükümeti üstlenen, bireyleri ölüm sayesinde "doğal duruma" düşmekten çekip çıkarırken, doğanın taşıyıcısı olarak kadın, kan bağıyla bağlı olduğu bireylere düzenlediği yas törenleriyle anılara dayanan bir geçmiş kurar ve onu içi boş bir hiçliğin içine düşmekten kurtarır. İki yapı tekil bir ulusun birliğini kurarlar: dolaysızlığı temsil eden kadının ve dolayımı temsil eden erkeğin inşa ettiği bir birliktelik.

III.

Hegel'in ölümü kendisiyle ilgisinde ele aldığı bir diğer tema da devrim ve mutlak özgürlüktür. Doğal, toplumsal ve dinsel tüm normların, insan arzusunun ve eyleminin nasıl olması gerektiği konusunda bir ölçüt olmaktan çıkması, insanın tüm prangalarından kurtulması, modern zamanların ve onun "mutlak özgürlük" -zemini olmayan özgürlük- kavrayışının bir özelliğidir. Dinsel, tarihsel, sosyal ve doğal bir ölçütün varlığı askıya alınınca, varılan yer soyut bir mutlaklık etrafında döner: birey her istediğini yapabilir ve kendisi için yetkenin ne olabileceğini ancak birey karar verebilir. Bu düşünce, ikili bir yapı gösterir: kendi isteği ve arzusu için birey karar verdiğine göre, daha önceki tüm yetkeler ve onların taşıyıcılığını yapan kurumlar alaşağı edilmelidir -devrim düşüncesi. Fakat sırf olumsuz bir durumu imleyen, bu soyut aşamanın soyut olumsuzluktan kurtarılması, ikinci bir uğrağı, bireylerin mutlak ve yetkesiz isteklerinin, arzularının tümel bir ifadeyle uyumlu kılınmasını gerektirir. Bireyin temelsiz mutlak özgürlük talebi, bireylerin kendi aralarında arzularının sonu gelmez çatışması demektir aynı zamanda. Çünkü irade kendinde kişiliğin ya da her kişinin bilincidir ve herkes her şeyi yapabilmektedir.[28] Bütün dünya sadece bireyin arzusunun ve iradesinin bir görünümü olarak karşısında durur.

Devrim, bireysel irade ve genel irade arasındaki salınımın, kararsızlığın, anarşiden diktatörlüğe gidip gelmenin yaşandığı sabit olmayan bir durumu gösterir. Hegel'e göre, mutlak özgürlüğü arayan devrimin -Fransız Devriminin- kökleri ve temeli düşüncede yatar. Düşüncenin en yüksek belirlenimi ise irade özgürlüğüdür. Modern dünyanın öne sürdüğü, kendi üstünde bir yetke tanımayan irade özgürlüğünün temel belirlenimi ise kendinde bir şeyi tanımayıp her şeyi yararlı olup olmamasına göre değerlendirmesidir. Kendisini evrensel bir yapıda gören kendilik-bilinci, her şeyi iradesinin bir sonucu olarak görür. Evrensellik üzerinden işleyen bu mutlak özgürlük anlayışı, tinsel katmanlar olan tüm toplumsal grup ve sınıfları, bütüne eklemler ve ortadan kaldırır. Hegel'e göre, bu soyut bir düşüncedir ve olumlu herhangi bir şey başarılmaz, bilinçli özgürlüğün yasaları ve kurumları ortaya konamaz. Fransız Devrimi'nin başarısızlığa uğramasının nedeni de ilkesinin yanlış olmasından dolayı değil, bu soyut düşüncenin gerçeklik içinde somutluk kazandırılmamasından kaynaklanır.[29]

Bireysel iradelerin bir temele dayanmayan mutlak özgürlük istemlerine ve onların yıkıcılığına bir çözüm olmak üzere Rousseau, "genel irade" kuramını öne sürmüştür. Modern zamanlarda siyasal ve toplumsal yapının temeli, ne dine ne aristokrat değerlere ne de bir krala dayandırılabilir. Temel, kendini belirleme isteğini ortadan kaldırmadan tüm bireylerin iradelerinin genel bir sözleşmeyle yurttaş iradelerine dönüştürmekle sağlanabilir. Genel irade öyle olmalı ki, her birey onu aynı zamanda kendi iradesi olarak bilmeli ve bütünün iradesi olmalıdır. Bütünü -genel iradeyi- temsil edecek genel egemenin ne ve nasıl olacağı ise temel sorun olarak ortaya çıkar. Genel iradeyi temsil ettiği savıyla öne çıkan her grup veya birey kısmi kalmaktadır, çünkü hiçbir kurum veya grup bütünü temsil edemez. Bu genel iradenin eylem alanında soyut kalmasının ve devrimi üstlenenlerin birbirlerini tasfiye etmesinin, devrimin teröre dönüşmesinin nedenidir. Devrimi genel irade adına yürüttüğünü savlayan her bölük, eylemde kısmi kaldığından yine genel irade adına tasfiye edilmektedir. Buradan da giyotinin devrimci ölümcül adaletine geçmek için sadece bir adım yeterli olmaktadır.[30]

Soyut olarak kalan mutlak özgürlük ne olumlu bir eser ne de olumlu bir eylem üretmiştir, yalnızca olumsuz bir eylem olarak yıkımın sürekli öfkesi kalmıştır ona. Hegel için, bu terörün diyalektik anlamıdır. Soyut evrensel irade -tek ve bölünmez genel irade- ve yalıtılmış durumdaki bireyler birbirlerinin karşısına dikilirler. Genel irade için mümkün olan biricik iş, sürekli olarak yeniden görünen özel/tekil iradeleri ortadan kaldırmaktır. Böylece ölüm, hiçbir içsel anlamı olmayan ve hiçliğe varan ölüm, evrensel iradenin biricik eylemi olur. Olumsuzlanan içeriksiz bir boşluktur. Hegel'in deyimiyle, "bu en soğuk ve yavan ölüm, bir lahanayı ikiye bölmekten ya da bir yudum suyu yutmaktan daha fazla anlam taşımaz".[31] Devrimci hükümetin eylemi ve yönetimi de bu anlamsızlık içinde gidip gelir ve kendisini terörle gösterir. Öyle ki, karşıt terimler olan anarşi ve devrimci diktatörlük, genel ve özel iradenin dolaysız olarak birbirlerine dönüşmelerinden

dolayı özdeşleşir. Gücü elinde bulunduran her yönetim, yaptığı her eylemde, belirli bir düzeni istemekte, belirli bir amacı yerine getirmekte ve geride kalan birey veya grupları dışlamakta ve sonuçta belirli bir irade olarak ortaya çıkan bir hizipten başka bir şey olmaktadır. Hizip olmakla, genel iradenin uzağına düşmekle, yönetim yaptığı her eylemde suçludur artık.[32] Belirli/tekil bir eylemde ortaya çıkamayan genel irade, devrim zamanında terör vasıtasıyla sadece ölüm kusmaktadır. Çünkü dolaysız olarak düşünülen mutlak özgürlük, tüm içsel dolayımlarını gerçekleştirmeden -belirli bir yabancılaşmanın içinden geçmeden- uygulamaya sokulduğunda sadece saf olumsuzluk olarak ortaya çıkmakta, 'Aufhebung'un temel özelliği olan, olumsuzladığını koruma ilkesine uymamakta ve boş bir hiçlik derecesine düşürülmüş olan ölüm terörünün bir deneyimine dönüşmektedir. Kendinden feragat etmesi gereken dolaysızlık anları ve tekillikler henüz bütünüyle ortadan kalkmadığından, özgürlük mutlak biçimi altında sırf kendisi için istenmiş ve doğal olarak başarısızlığa uğranmıştır. Hegel'e göre, bu bütünlüğün sağlanması için, Fransız siyasal devrimi Alman felsefe düşüncesinin dolayımından, yani Rousseau'nun genel iradesi Kant'ın etik felsefesinin saf irade dolayımından geçmek zorundadır.

IV.

Tinin Fenomenolojisi'nde üç farklı başlık altında ve farklı bağlamlarda ele alınan ölüm teması, Hegel'in ölümü sırf antropolojik bir çerçevede veya özgürlük bağlamında ele almadığını bize açık bir şekilde gösterir. Köle-efendi diyalektiğinde arzular dolayımından geçen kendilik-bilinçlerinin tanınma mücadelesinde, ölüm bu bilinçlerin kendi öznel kesinliklerinin dışına çıkarak siyasal ve toplumsal bir anlaşmanın sağlanmasının aracıdır. Antik Yunan'ın etik yaşam dünyasında, insansal yasa ve tanrısal yasa çatışmasının ölümün hangi alana tahvil edileceğinin ve doğanın soyut olumsuzlama edimi olmaktan çıkarılmasının -ailenin eliyle dinsel, hükümet eliyle siyasal olarak- nasıl sağlanacağına dair bir tartışma olarak karşımıza çıkar. "Mutlak Özgürlük ve Terör" kısmında ise, ölüm, hiçbir olumlu sonuç yaratamayan, anlamsızlıkla sarmalanmış bir tema olarak ele alınır. Fenomenoloji'de ölümün bu farklı görünümleri bir noktada benzeşir ve ortaklık gösterir: henüz mutlak olmayan Mutlak'ın, tinin, mutlak olmaya doğru ilerlerken, evrensellik ve tekillik arasında bir çatışma süreci içinde kendini açar ve ortaya koyarken, bu sürecin her bir uğrağında tekil olanın kendini feda etmesi. Mutlak efendi olarak ölüm, bütün bu süreç boyunca aynı zamanda tekil olanın yitip gitmesinin de önünü açar. Tekilliğin her yitişinde, sadece metafizik bağlamda değil, siyasal ve sosyal düzlemde de mutlağa biraz daha yaklaşılmış olur. Kendi kısmi hayatlarına gömülü bireysellikler, ölümün olumsuzlanmasıyla tözden özneye dönüşen kolektif bir yapıya dâhil olurlar. Bu süreçte, mutlak özgürlük tartışmasında görüldüğü gibi, ölümün sadece olumlu olumsuzlanması değil, mutlak olumsuzlanması da görülebilir, ama her durumda önemli olan, geride bırakılan tekilliğin ardından mutlağa bir adım daha yaklaşılmasıdır.

Bu nedenle, Kojève'in Hegel felsefesinin zaman içine çekilmiş sonlu bir felsefe olduğuna dair yorumuna katılmak mümkün değildir. Hegel felsefesini varoluşçu veya antropolojik açıdan ele alan bir yorum, Hegelci mutlağı kapı dışarı ettiği sürece, bu düşüncenin uzağına düşer. Heidegger'in belirttiği gibi, Hegelci fenomenoloji, özünü ve gerçekliğini mutlak tinde bulan aklın mutlak olarakkendini sunmasıdır. Mutlak bilgi, bilen bilgi olarak ancak sonda bütünüyle kendisiyse ve her ortaya çıkışında kendisinden başka oluyorsa, o henüz hareketinin başlangıcında kendisi olmamıştır. Fakat o mutlak olmayan da değildir, başlangıçta da mutlaktır, ama henüz ne kendisi ne de başkası olarak ortaya çıkmıştır. Başkası olarak olduğunda bile, göreli anlamda değil, mutlak anlamda başkasıdır. Bu mutlak, henüz mutlak değildir. Fakat bu henüz değil (not yet), mutlağın henüz değilidir. Başka deyişle, mutlak değil (not absolute), mutlaktır. Çünkü bu "değil", mutlağa aittir ve mutlağın bir tarzını dile getirir.[33] Öyle ki, eğer mutlak olarak bilmeseydik, asla başlayamazdık, çünkü biz sürekli olarak bu mutlağın içinde hareket etmekteyiz. Fenomenoloji'de sözü edilen "Biz" de baştan beri mutlak olarak bilen ve şeyleri bu bilme tarzında kavrayan ve belirleyen kişidir. Bu bilme tarzı, göreliliği aşarak ve bilmede soğrulmayarak yol alır ve bilir.

Hegel felsefesi bir ölüm felsefesi değildir. Ölüm ve yaşam, yaşamın döngüsel sürecinin uçlarıdır ve birlikte ele alınmalarını gerektirir. Bütün diğer Hegelci kavramlar gibi ölüm kavramı da uzun ve yorucu bir güzergâhın dolaşımından sonra kendi içsel anlamını göz önüne sürer ve geçmişten devralınan anların bütünüyle gerçek içeriğini yüklenir. Ölüm, sadece kişiler bakımından değil, uluslar bakımından da deneyimlenmiştir. Sadece ölüm korkusu değil, ölüm sonrasında ölüye yapılan yas törenleri de bu kavramın içeriğine dâhildir. Ölüm, bireyin tek başına üstlendiği en son imkân, imkânsızlığın imkânı olmaktan çok, tinin, ideanın, sancılı bir süreç sonunda kendini çelişki içinde bulduğu, ama asla bütünüyle hiçliğe meyletmediği bir deneyimdir. Önsöz'de de ifade edildiği gibi, tinin yaşamı, ölümden korkup ondan geriye

çekilmez, aksine olumsuzla -ölümle- doğrudan yüz yüze gelir ve kendisini onun içinde sürdürür. Çünkü tin hakikatini bu parçalanmışlıkta kendisini bulduğunda kazanır.[34] Öte yandan, her ne kadar, mantığın son kavramı olan İdea'nın momentlerinden biri olsa da Hegel felsefesi bir yaşam felsefesi olarak da görülemez. Zira hem yaşam hem de ölüm temellerini ve köklerini İdea kavramında bulurlar. İdeanın kendini tanıma sürecindeki karşıt uçlar olarak "Mutlak" felsefesindeki yerlerini aldıklarını söyleyebiliriz.

Dipnotlar

1 Kojève, Alexandre, Hegel Felsfesine Giriş, (çev: Selahattin Hilav), YKY, İstanbul 2000, s.122, 136.

2 Age s. 44

3 G.W.F. Hegel, Phenomenology of Spirit, (Tr.by: A.V. Miller), Oxford University Pres, 1977, s. 9.

4 G.W.F.Hegel, Mantık Bilimi (çev: Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul, 1996, s. 105.

5 Hyppolite, Jean, Logic and Existence, (tr.by: Leonard Lawlor and Amit Sen), ed. by: Dennis King Kennan, State University of New York Press, Albany, s. 184.

6 Althusser, Louis, Marx's Relation to Hegel (tr.by: Ben Brewster), ed.by: Dennis King Kenan, State University of New York Press, Albany, s. 269.

7 Hegel, Phenomenology of Spirit, s.3

8 Heidegger, Martin, Hegel's Phenomenology of Spirit (tr.by: Parvis Emad and Kenneth Maly), Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1994, s. 21

9 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 104

10 Heidegger, Hegel's Phenomenology of Spirit, s. 130-138.

11 Hegel, Phenomenology of Spirit, s.122; Hyppolite, Jean, Genesis and Stucture of Hegel's Phenomenology of Spirit, (çev: Samuel Cherniak and john Heckman), Northwestern University Pres, Evanston: 1974. s. 149, 153

12 Haas, Andrew, Hegel and the Problem of Multiplicity, Northwestern University Pres, Evanston, Illinois: 2000, 222.

13 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 123

14 Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, s. 165.

15 Hegel, Phenomenology of Spirit, s.126.

16 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 128.

17 A.g.e, s.117.

18 Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, s.176.

19 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 265

20 A.g.e s.266

21 Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, s.340.

22 Derrida, Jacques, Glas (tr. by: John P. Leavey, Jr. And Richard Rand), University of Nebraska Pres, Lincoln and London: 1990, s. 142.

23 Hegel, Phenomenology of Spirit, s.270

24 A.g.e s.272.

25 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 286.

26 Sophokles, Antigone (çev: Güngör Dilmen), Mitos Boyut, İstanbul: 2002, s. 71, 77

27 Hegel, Phenomenology of Spirit, s.274.

28 A.g.e. s. 357.

29 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 358; Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, s. 454.

30 Pinkard, Terry. Hegel's Phenomenology The Sociality of Reason, Cambridge University Pres, 1996, s. 185.

31 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 360.

32 Hyppolite, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, s. 459.

33 Heidegger, Hegel's Phenomenology of Spirit, s. 33.

34 Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 19.

Varlık ve Yokluğun Dolaysızlığı İle Duyu Kesinliğinin Dolaysızlığı

Mustafa Cemal

Giriş

Hegel'in Mantığındaki varlık kuramında üzerinde çok durulan iki soru vardır. İlki, Mantığın neden yoklukla değil varlıkla başladığıyla ilgilidir ve bu "nereden başlamalı" sorusuna bağlanır. İkincisi ise varlıktan veya arı varlıktan daha doğrusu arı varlığın dolaysızlığından ne anlaşılması gerektiği üzerinedir. Bu iki sorunun yanıtı, Tinin Görüngübilimi üzerinde yapılan incelemelerin çoğunca fazla yer ayrılmadan geçilen duyu kesinliğinin irdelendiği birinci bölümde içerilidir.

İlkin, varlık alanı, gece, gündüz ağaç, ev tekil olay ve olgulara ilişkindir ama aynı zamanda Beni veya soran özneyi de içerir. Hiçbiri öbürüne benzemeyen tekillerden tümele nasıl geçildiği sorusu yanında, Ben ve karşımdaki ayrımının nasıl aşıldığı bu temelde tartışılır.

İkincisi, arı dolaysızlık, bilen ve bilinen arasındaki dolayımın bitirilmesidir. Varlığın dolaysızlığı ve belirsizliğinin anlamı burada yatar ve Ansiklopedi'de şöyle özetlenmiştir:

"Varlık, yalnızca ve yalnızca bu arı belirsizlikte yokluktur veya üzerinde konuşulamayandır; Varlığın yokluktan ayrılığı sırf sanıdır (*die Meinung*)." (En, §87, Ek2)"

Bir bakıma Hegel'in sırrı bu dolaysızlık anlayışında gizlidir: dolaysızlık ve dolaylılık ne denli ayrı görünseler de, ayrılmaz bir birlik içinde dururlar. Ve bu, olumsuzlamanın olumsuzlamasına dayanır. Mantığın asıl başlangıcı, bu temelde arı varlık veya arı yokluk değil oluştur.

Hegel'in felsefesinin ereği doğruluktur (hakikat, *die Wahrheit*). Bu erek doğrultusunda Tinin Görüngübiliminin konusu bilme görüngüsüdür (*Phänomen*) ve duyu kesinliğinden (*die sinnliche Gewissheit*) saltık bilmeye doğru evrilir. Hegel duyular, duyu organları ve duyulan yerine, duyulan her ne ise bunun kesinliğinin ve bu kesinliğin doğruluğunun incelenmesiyle başlar. Bu bölümde, duyu kesinliğinin dolaysızlığı, bilenin önbelirlenimi ile bilinenin belirtisinin birbirinde sönüşü, ayrılıklarında birliği ve birliklerinde birbirlerini dolayımlamaları gösterilir.

Alıntı referansları:
PG: Phänomenologie des Geistes
An: Enzyklopädie Logik
WL: Wissensshaft der Logik

Duyu Kesinliği

Duyumsallık (*die Sinnlichkeit*) veya duyusal bilinç, duyum ve duyulan arasına kavramsal bir aracı sokmadan dolaysızca bilmek demektir:

> "Başlangıçtaki bildiğimiz veya dolaysızca karşımızdakinin (*Gegenstand*) bilgisi, dolaysız bilgiden, dolaysızın veya olanın (*Seiend*) bilgisinden başkası olamaz. Bunun gibi bizim ilişkimiz de *dolaysız* veya *kabullenici* olmalı, kendisini bize sunduğu halinde değişiklik yapmadan almalı, onu duyumlarken* (*Auffassen*) kavramlamamalıyız (*Begreifen*)." (PG, 100)

Bu da böyle bir bilişi problemli kılar çünkü kavramsızlıktan kavramlılığa geçişin açıklanması gerekir. Duyu kesinliği, böyle bir kavramsız, dolaysız bilmenin doğruluğunun kesinliğidir. Her kesinlik bir ayırmanın sonucudur ve bir doğruluk savına bağlanır. Anlak (*der Verstand*) için doğruluk ve kesinlik ayrılmaz çünkü onun için kesinlik öznel düşüncenin nesnesiyle çakışmasından ibarettir ve dolayısıyla onun için ancak kesin olan doğrudur. Ama Hegel'e veya kurgucu mantığa göre, özne ve nesnenin birbirinden

* *Auffassen*, sabitlemek (örneğin fotoğrafını çekerek), Türkçe "duyumlamak" olarak çevrilebilir.

yalıtık ayrılığı bitirilmelidir. Duyusal kesinliğin doğrusu, yalnızca doğruluğun ilk adımıdır, çünkü doğruluk yalnızca bütündedir.

Karşısındakini** (*der Gegenstand*) değişikliğe uğratmadan olduğu gibi alan duyumun kesinliğine iyi bir örnek Mandelbrot'un deyişiyle *fraktal* olabilir. Kaos kuramındaki fraktal bir görüntünün herhangi bir parçası büyütüldükçe, öncekinden değişik ama onun gibi uzay zamanda alabildiğinde yayılan bitimsiz bir zenginlik ve bütünlükle karşımızda durur. Böylece, her seferinde aynı karmaşıklıktaki ve bütünlükteki birbirini yinelemeyen görünümlerle sonsuzca derine inilir. Şöyle yazıyor Hegel:

> "Duyu kesinliğinin somut içeriği, dolaysızca en zengin biliş gibi görünür, uzay zamanda alabildiğine yayılan, önümüzdeki bolluktan bir parça alıp içine girmeye çalıştığımızda hiçbir sınırla karşılaşmadan derine inebildiğimiz sonsuz zenginlikteki görüntülülerin bilişi olarak görünür. Bunun yanında en doğru bilgi gibidir çünkü duyu kesinliğinin bu içeriği, nesnesinden en küçük bir eksiltme yapmamıştır, tersine nesnesi bütün ve tam olarak önünde durmaktadır." (PG, 101)

Gözüme ışık yoluyla ulaşan böyle bir fraktal görünüm, yalnızca değişik ışık frekanslarının yeğinliğine ve yansıtılma derecelerine bağlı renkler ve gölgelerdir, başka bir anlatımla ışığın varlığı ve yokluğuyla oluşmuş ve kendisi hakkında hiçbir anlam iletmeyen bir ayrımlar karmaşasıdır. Tıpkı, stereogram bir resme bakarken henüz anlamlı bir görüntü algılamadan önceki karşımızda öylece uzanan görünüm gibi. Ama başlangıçta, yalnızca Ben ve karşımdaki ayrımı vardır ve bu iki yandan hangisinin doğru olduğu belirsizdir. İşte duyu kesinliği bu belirsizliğin kesinleştirilmesidir.

1. Arı varlık: Herneyse ve Arı-ben

Bütün bu ayrımlar karmaşası hiçbir anlam iletemediğinden, başka bir anlatımla araya kavram girmediğinden duyu kesinliğinde bilinen, yani karşıdaki yalnızca herneyse 'o' dur: Bildiğim yalnızca herneyse*** (*die Sache*) olduğundan bilincim de herneysedir, yani 'o'*dur*. Bilinç bakımından bu kesinlik başlangıçta, en soyut doğruluk olarak bilinen arı-bendir. Ben/ değil-Ben ayrımı yapmadan bilinçlilikten söz edilemez ama bu kesinlikte hem Ben hem de karşımdaki yalnızca arı-budur veya ikisi de arı varlıktır:

> "[Ben] herneyse-o *dur*; ve O *dur*, yalnızca O olduğundan O'dur. O, özünde duyusal bilgidir ve Doğruluğu yapan, bu arı-varlık veya bu yalın dolaysızlıktır. Benzerlikle, bağlanma olarak kesinlik, dolaysız arı-bağlanmadır (*unmittelbare reine Beziehung*); bilinçlilik 'Ben'dir, arı-bu'dan başka birşey değildir; tekil, arı-buyu bilir veya tekili bilir." (102)
> "(Bilinç) ne biliyorsa, yalnızca onu söyler ve tek bildiği, "O, dur." Ve bu kesinliğin doğruluğu, sırf herneysenin [*Sache*] varlığından ibarettir; veya bu kesinlikte hem yalnızca arı-bu olarak arı-benim ve benzerlikle hem de karşımdaki yalnızca arı-bu'dur." (PG, 101)

Buradaki bağlanma, benin, karşısındakinden kendisine bağlanmasıdır ve kesinlik bu bağlanmanın sonucudur. Duyumun bilinçteki temsili (*die Vorstellung*), böyle bir yalın kendine bağlanma (*Beziehung-auf-sich*) olarak tümeldir ve duyu kesinliğinin doğrusudur. Karşımdaki herneyse olunca Ben'in kendine bağlanması olarak bilinçlilik de yalnızca herneysenin varlığını bilmedir. Duyusal bilgi, yani Benin bildiği, yalnızca "Bu" dur ve bu bilginin doğruluğu arı Varlıktır. Karşımdaki arı Bu oldukça, bilinçlilikteki Ben de arı Bu olarak arı Bendir.

Ben/değil-Ben ayrımının iki yanı da arı varlıksa bu ayrımı nasıl yapıyorum? Bilincim yalnızca arı bu ise, ancak arı Bu olarak kendime bağlanıyorsam, nasıl karşımdaki ben-değil, Ben karşımdaki değilim diyebiliyorum? Elimi pürüzsüz bir masa üzerinde gezdirirken hissedebileceğim bir sivrintiye rastlamamla birlikte, karşımdakiyle birlikte kendimi birden yakalamam gibi, karşımdaki ayrımlar karmaşasından,

** *Gegenstand*, karşıdaki veya karşı duran demek. Çoğunlukla nesne veya obje (*das Objekt*) olarak çeviriliyor. Tinin Görüngübiliminde Hegel, *Objekt* sözcüğünü yeğlemez. Başka bir çok yerde *Gegenstand* ve *Objekt* arasındaki ayrım belirsiz kalsa da, ben *karşısındaki* ile, özne *nesne* ile karşıt konulur.

*** *Sache*, çoğunlukla 'şey' sözcüğüyle çevriliyor. Oysa, şey (*Ding*) Mantıkta, çeşitli iyelikleriyle varolanı imler. *Sache* ise henüz iyelikleri yoluyla kendini bilmeye vermeyen ben/değil-ben ayrımının kesinliğindeki karşımdakidir ve yalnızca 'o' dur, arı varlıktır. Bu yüzden *'herneyse'* terimiyle karşılamak uygun göründü.

"ikisini de 'bu' diye andığımız, biri 'Ben' olarak 'bu', öbürü karşımdaki olarak 'bu', arı varlıktan birden bire çıkıverir."

Hegel'e göre bu ayrım incelendiğinde, ne Benin ne değil-Benin yalnızca dolaysız olmadıkları, arı varlık olarak kalmadıkları aynı zamanda belirlenimli olmakla dolaylı oldukları görülür. Ama bu ne Benin ne herneysenin kendinde taşıdığı bağlantıların belirlenimlerinden veya ilişkilerinden gelmez; buradaki "Ben temsil veya düşünceler çeşitliliği demek olmadığı gibi herneyse de belirimler çeşitliliği anlamında değildir." (PG, 102) Tanımadığınız bir ortamda gözlerimizi kapatıp çevredeki nesneleri seçmek için onları elimizle yoklarken tanıyamadıklarımıza ilişkin "Bu ne?" sorusu bizi, Ben ve karşımdaki ayrımlılığıyla (*Verschiedenheit*) baş başa bırakmakla kalmaz, birini öz öbürünü örnek (*das Beispiel*) olarak belirtir. Ama bu "öz ve örnek, dolaysız ve dolaylı ayrımını yalnızca biz yapmayız, bunu asıl duyu kesinliğinin kendisinde buluruz," çünkü Ben öbürüsü yani herneyse yoluyla ve benzerlikle, herneyse de öbürüsü yani Ben yoluyla kesinliğini edinir. Ve bu kesinlikte, biri dolaysız veya öz olarak belirtiliyorsa öbürüsü dolaylı olarak belirtilir. İlkin karşıdakini, değil-Beni ele alalım. Değil-Benin başlangıçtaki dolaysızlığının nasıl dolaylılık olabildiğini göstereceğiz.

1.1. Değil-Ben (Ben-olmayan)

Bu ayrımda, karşıdaki bensiz de olabilendir, yoksa benden ayrılığından söz edemezdik. Ben ancak, kendisi olsa da olmasa da karşısındaki varsa onu bilebilir. Benin varlığına ilgisiz (*gleichgültig*) kalıp o bilmese bile sürmesiyle karşıdaki kendini *dolaysız* ve *öz* olarak belirtir (*gesetz*). Buna göre, 'değil-Ben', 'Ben' karşısında dolaysız özdür ve *doğru* olandır; *kendindedir* (*an sich*) ve dolaysızca *yalın olandır*. Buna karşılık 'ben,' karmaşık, dolaylı ve olumsaldır. Çünkü 'ben,' karşısındakini bilen olarak, ancak onun dolayımıyla bilinçlidir. Öyle olunca, Ben, bilme veya bilinç, bilinenden daha somuttur; bilinen olmadan bilen yani 'Ben' olamayacağından bilinen yalnızca 'bu' ise 'Ben' de yalnızca 'bu' dur veya 'o'dur.

Peki 'bu' nedir? Ben-olmayan, duyu kesinliğinde kendisini ilk gösterdiği gibi öz müdür? Bu soruya yanıt arayalım. "Bu ne?" sorusunun, "Bu x'tir" yanıtındaki x, duyumdur. Hegel ansiklopedide duyumun iki belirlenimi tekillik (*Einzelheit*) ve sönümlülük (*Verschwindend*) olarak koyuyor (En, §20). Bunun yanında, duyumlar bir arada alındıklarında, birbirine dışsaldır (*Außereinander*), atomiktir. Bu dışsallık vurgusuyla biraradaki (*Zusammenhang*) duyumların iki biçimi; ardardalık (*Nacheinander*) (gecenin ardından gündüz gelir) ve yanyanalıktır (*Nebeneinander*) (ağacın yanında ev vardır). Buna uygunlukla 'bu' sözcüğünün belirttiği tekilin ardardalık ve yanyanalık biçimlerine, iki tümel tekabül eder 'şimdi' ve 'burası'. Öyleyse deminki soru, iki varlık şeklinde (*Gestalt*) şöyle yeniden sorulabilir: 'Şimdi' veya 'burası' nedir? Yanıtları da "Şimdi, x'tir" veya "Burası x'tir" olacaktır.

1.1. Bu nedir?

1.1.i. Şimdi

Hegel, önceliği 'şimdi' nedir? sorusuna veriyor. Bene ilgisiz kalarak sürüp gitmekte olanın neliğini öğrenmeye çalışırken ilk bunu soruyoruz. Bu soru, değil-Ben'i etkin kılar, yani Benin sorguladığı dışarısının, ben-olmayanın devingenliğine, ardardalığa ilişkindir. İlk yanıt şu olsun: "Şimdi, gecedir." Sorunun bu kesin ve doğru yanıtını, yani 'şimdi'nin olduğunu (*Seiende*) bir kağıt parçasına yazalım. Diyor ki Hegel, yazılmakla (*aufbewahrt*) ve bu yazıyı saklamakla ne doğruluk ne kesinlik yok olmuyor ise, bir süre sonra aynı soruyu yeniden sorduğumuzda aldığımız yanıtın "Şimdi, gündüzdür," olmasını nasıl anlamalıyız? Yazılmış olanla karşılaşırsak, kağıttaki 'şimdi,' olan-değildir (*Nichtseiende*), olmayandır çünkü şimdi gündüzdür. Ama bu yanıt da önceki kadar kesin ve doğrudur.

Kağıtta yazan: "Şimdi, gecedir."
Duyu kesinliğimiz: "Şimdi, sabahtır."
Bu ikincisini de başka bir kağıt parçasına yazıp gene olanla, "Şimdi, öğlendir" ile karşılaştıralım.
Kağıtta yazan: "Şimdi, sabahtır."
Duyu kesinliğimiz: "Şimdi, öğlendir."

Bu sorgulama ardı sıra yinelenirse görülür ki 'şimdi'nin her örneği olumsaldır; bu önermelerin hepsi

yanlış veya hepsi doğru olabilir. Dolayısıyla vargımız şöyle olur: "Şimdi 'O' dur."

Şimdi gecedir.
Şimdi sabahtır.
Şimdi öğledir.

Şimdi O'dur.

Dünya devindikçe "Şimdi x'dir" önermesindeki x'in tüm değişkeleri olumsaldır, değişkeler yitip gittikçe tümünde kendini koruyan aynı yalın 'şimdi'dir veya "Şimdi, 'O'dur." Kağıtlara yazılan her sözlemin (*Ausdruck*) yüklemi, ardı ardına olumsuzlandıkça her bir örneğin bu birbirini dışlaması (*Außereinander*) değil-Bene içkindir. Gece, yerini gündüze bırakırken, kendi kendini dışlayandır (*Außsersichseiende*), sönümlüdür (*Verswindenden*), geçicidir (*vorübergehend*), tekildir (*Einzeln*) ve yalıtıktır (*Vereinzelt*).

O halde başta ileri sürülenin tersine duyumun edimli kesinliği, arı dolaysızlık değil yalnızca arı dolaysızlığın bir örneğidir (tekildir). "Şimdi, gecedir," diyorsak bu yalnızca 'şimdi'nin gece olarak edimlenmiş örneğidir.

> "Böylelikle öncekiyle gene aynı yalın 'şimdi' olur ve bu yalınlığında karşısındakine yani örneklendiğine ilgisizdir; gece ve gündüz olduğu ölçüde gece ve gündüz olamaz; neyse o olduğu öbürülüğünden (*Anderssein*) asla etkilenmez (*affiziert*)." (PG. 104)

Hegel, Ansiklopedi'de şöyle yazar: "bir gezegen 'şimdi' bu yerdedir ama kendinde (*an sich*) ayrıca öbür konumu daha vardır ve bu öbürülüğünü devinerek varoluşa (*Existenz*) getirir. (En, §81:Ek1) Dünya döndükçe, gece, sabah, öğlen vb. tüm anlar veya örnekler, 'şimdi'nin öbürülüğüdür, olumsuzladıklarıdır. 'Şimdi,' ancak öbürülüğüyle, bunların hepsini topluca karşısına almakla, kendine bağlanır.

1.1.ii. Burası

Yukarıdaki düşünüş yolu 'burası' için de geçerlidir. Şu değişiklikle ki, yukarıda dünya dönüyordu bu kez etkin olan, devinen 'Ben'dir: "Diyelim burası ağaç olsun. Sırtımı dönüyorum, bu doğruluk yitiyor ve karşıtına dönüyor. 'Burası ev" iken, 'burası' ağaç değil' oluyor. Yiten 'burası' olmuyor, ev, ağaç vb, yiterken o sürüyor ve eve, ağaca vb., ilgisiz (*gleichgültig*) kalıyor. Dolayısıyla 'bu' gene kendisini *dolaylı yalınlık* veya tümellik olarak gösterir." (PG. 105)

Burası ağaçtır.
Burası evdir.
Burası sokaktır.

Burası O'dur.

'Ben' devindikçe "Burası' x'dir" önermesindeki x'in her içeriğine ilgisiz kalır. 'Burası' için, x'in her değişkesi olumsaldır ve bu tekilliğin belirlenimi yanyanalıktır. Buna karşılık, 'şimdi' gibi 'burası' da örnekleri veya değişkeleri yitip gittikçe, tümünde aynı kalan (*in allem dasselbe Bleibende*), her birini olumsuzlayarak kendine bağlanan dolaylı yalınlık olarak tümelliktir. Her şeyi olumsuzlamak bütün tekil belirlenimleri reddetmek, hep tekilin karşıtı olarak kalmak demektir. "Olumsuzlamayla edinilen böyle bir yalınlık, ne tekil 'bu' ne tekil 'değil-bu' olmayıp ikisine de aymazdır; böyle bir yalınlığa biz tümel deriz. Dolayısıyla *duyu kesinliğinin doğrusu* aslında tümeldir." Ama artık tümel olan, karşıdaki değil, daha önce özsel-olmayandır. Bu irdeleme başta karşıdakini yalın ve dolaysızlığında arı varlık olarak almıştı, yani ilkin tümel oydu. Sonra karşıdakini iki kipiyle araştırdık ve Benin onu kağıda veya belleğine anca tekil olarak yazabildiğini gördük.

2. Ben

Anlaşıldı ki, "Şimdi, gecedir," veya "Burası evdir" sözlemleriyle dile getirdiğimiz arı varlık değildir. Yoksa yalnızca "Bu, bu-dur" diyebilirdik. Mantıktan öğrendiğimiz gibi, arı varlık her belirlenimi olumsuzlayan *saltık olumsuzlamadır*, değillemedir ve dolayısıyla kendini de olumsuzlayarak dolaysız yokluğa

geçer. Öyleyse duyusal kesinliğin doğrusu olarak dile getirmeye niyetlendiğimiz arılığını yitirmiş, dolayımlanmış, belirlenim (*Bestimmung*) almış varlıktır. Bu yüzden duyu kesinliğinin özselliği, karşıtına, yani başlangıçta olumsal alınan bilene veya bilmeye, yani 'Ben'e geçer.

"Şimdi, gecedir," aslında 'değil-Ben' gecedir demektir. Ama "Şimdi x'dir," sözleminin öznesi her x değişkesini olumsuzlayarak kendine bağlanmakla, bene geçer. Çünkü bütün örneklerin olumsuzlanması, değil-Benin olumsuzlanması demektir. Değil-Ben saltıkça olumsuzlanmış olduğundan, 'şimdi' ve 'burası' yani arı varlık olarak tümelleşen, 'değil/ben'in karşıtı 'Ben'dir; veya 'Ben'in tümelliğidir. Böylece doğruluk karşıdakinden 'Ben'e geri sürülür:

> "Duyu kesinliğinin doğruluğu, diyeceğimdedir (*Meinen*) veya benim (*meinem*) (benim olmuş olmuş olan, belleğimde olan bn.) karşımdaki olarak karşımdakindedir; öyledir çünkü onu bilen benim. Dolayısıyla şöyle de söylenebilir ki duyu kesinliği karşıdakinden sürülmüştür ama böyledir diye henüz bitirilmemiş (*aufgehoben*) yalnızca Bene geri püskürtülmüştür." (PG, 106)

Dile getirdiğim, kağıda veya belleğime yazdığımdır. Evdeyken, "Burası evdir," sokaktayken "Burası sokaktır," derim. Bu sözlemlerin ikisi de benim yaşantımın bildirimi olmalarıyla aynı güvenilirliktedir ama evin içindeyken sokaktakinin kesinliği (ve tersi) söner. Evde de sokakta da, geceyken de gündüzken de yitmeyen, her biri belleğimde sönümlenirken hep tazelenen 'Ben'dir, tümel 'Ben' duyumudur; duyumlu her şeyi olumsuzlayarak kendine bağlanan, gördüklerinin olanca değişikliğine ilgisiz, yalın 'Ben'dir. Aynı 'şimdi'nin veya 'burasının,' belleğimdeki somut içeriğinin durmadan ötelendiğini, belirli bir 'şimdi' örneğinde sabitlenemediğini yalnızca şimdide ve burasında (arı varlıkta) kaldığımı yaşantılarım.

> "[Gecedir ve ağaçtır da] yitip gitmeyen Ben tümeldir; bu Benin görmesi ne bu evi ne bu ağacı görmektir o yalnızca yalın görmedir ki, bu evi vb. olumsuzlayarak dolayımlanır, bu dolayımlılığında yalındır ve örneklendiği ev, ağaç vb. ye karşı ilgisizdir. Ben yalnızca tümeldir, tıpkı şimdinin ve burasının veya topluca Bu'nun tümel olması gibi; kastedilen Ben tam da tekil bir Ben'dir, ama nasıl kastettiğimi şimdi ve burasını bildirmem olanaksızsa, bu tekil Beni yani kastettiğim Beni bildirmem de olanaksızdır. Benzerlikle Ben derken, bu tekil Ben derken, topluca "Benlerin hepsi" demiş olurum, her bir bu Ben bu tekil Bendir." (PG, 108)

Ben yalnızca sönümlü, geçici, sonlu tekil olanı bilmekte ana buna karşılık bunlar olumsuzlandıkça kendini tümel olarak bilmektedir. Böylece baştaki herneyse'nin bilinci olarak arı varlık olan Ben, yaşantıları bakımından tikel Ben ile bunların olumsuzlamasıyla tümel-Ben birleşti. Dolaysızlıkla başlamıştık dolaysızlığa vardık. Başlangıçta 'değil-Ben dolaysızdı, vardığımız Benin dolaysızlığıdır ama bu dolaylı dolaysızlıktır. Ben "Şimdi gecedir" derken dile getirdiği hem kastettiğidir, yani artık şimdi-olmayan belirlenimli-varlık olarak yaşantısıdır, hem de bu yaşantıyı yeniden şimdiye taşıyan tümel-Şimdidir.

3. Duyu kesinliğinin bütünlüklü dolaysızlığı

Şimdi, Burası, Ben, topluca 'bu' tümeldir çünkü her olayı ve yeri olumsuzlayarak kendine bağlanır, "tümel, dilde duyusal kesinliğin doğrusu olur ve dil yalnızca bu doğruyu dile getirir," ama tümel-bu aynı zamanda her özgül olayı veya yeri belirtebilir. Benzerlikle, "Ben" dediğimde, de her biri tekil Ben olan benlerden birini kastederim, bununla birlikte tümel-Ben her bir beni olumsuzlayarak kendine bağlanan Bendir.

Bu ile belirttiğim hem "benimdir" (*Meinige*; benimki, bana ait olan) hem de Bu başkalarıyla ortaklığımdır, yani tümeldir. "Ben" dediğimde, başka benlerden biri olarak tekil beni, kendimi kastederim; bununla birlikte, bu Ben dediğim, her beni dışlayarak kendine bağlanan tümel-Bendir. Bunu anlatabilmek için Hegel, *meinen* fiil ile *mein* adılının ilişkisinden yararlanır. İlki kastetmek, demek istemek anlamındadır ve ikincisi birinci tekil kişi iyelik adılı olarak "benimki, bana ait" demektir. Hegel Ansiklopedi'de şöyle yazar:

> "Yalnızca kastettiğim, benimdir (*Was ist nur meine, ist mein*), yani kastettiğim tekil birey

olarak bana aittir; buna karşılık dilin dışavurduğu yalnızca tümel olursa, yalnızca bana ait olanı (*was ich nur meine*) söyleyemem. Ve söylenemeyen (tekil olduğundan dolayı bn.) duygu (*das Gefühl*), duyum, (*die Empfindung*), en eksiksizi, en doğrusu (*Wahrste*) değildir, tersine en anlamsız ve en doğrusuz olandır. "Tek," (*Einzelne*) "bu tek," (dieses *Einzelne*) "burası," "şimdi," tüm bunlar tümelliktir (*Allgemeinheit*); duyumsal 'burası,' duyumsal 'şimdi' olsa da, 'Her (*Alles*) ve 'her biri' (*Jedes*), bir tekildir, bir "bu"dur. Benzerlikle, "Ben" dediğimde, herkesi dışlayan kendimi kastederim; bununla birlikte, Ben dediğim, herkesi kendinden dışlayan demin ki her bendir. (En, §20)

İster 'Ben' ister karşısındaki olsun, dile getirilen, bildirilen duyu kesinliği, özsel değil olumsaldır, geçicidir. Başka bir anlatımla, ikisi de öbürü karşısında gerçeklik (*die Realität*) değildir. Her bildirimde, kastedilen geçmiştir veya bitirilmiştir: 'Bu' dediğimde, o bağlamda, tuttuğum, durdurduğum, sabitlediğim, fotoğrafını çektiğim (ve bunu yaparken öbürlerini olumsuzladığım) tekili dile getiririm. Bellek kaydımız, resmedilmiş pipo gibidir. Resme pipo deriz ama o pipo değildir. Dilin, şeyleri yokluğunda gösterme yeteneği buradan gelir. Dolayısıyla dil dünyasında kaçınılmazca geçmişte yaşarız.



René Magritte, "Bu bir pipo değildir" (Ceci n'est pas une pipe)," 1929.

Öte yandan bildirime izin veren, tikelleri olumsuzlayarak kendine bağlanan tümel-bu'dur veya varlıktır. "Eğer bir şey (*etwas*) hakkında tek söylenen, onun sırf edimli şey (*Ding*), dışsal nesne olması ise, bu onu yalnıza tümellerin en tümeli yapar ve dolayısıyla onun herşeyden ayrımlılığını değil tersine aynılığını dile getirmiş oluruz. "Tekil bir şey" der demez, onun asıl bütünüyle tümel olduğunu da söylemiş olurum çünkü herşey tekil şeydir; benzerlikle bu şey, ne isterseniz odur. Daha açıkçası, bu kağıt parçası gibi her kağıt parçası "bu kağıt parçasıdır." ve Ben böylece tümel olanı söylemiş olurum." (PG. 117) Bunsuz, yani sırf tekilde kalarak, niyetimi, kastımı asla bildiremezdim. "Tümel olmayan hiçbir şey dil içinde söylenemez." Nitekim, duyumumu başkasına bildirebilmem için duyumun, ikimizin ortaklığı olarak tümele dönüştürülebilmesi gerekir, yoksa yalnızca 'O' diyebilirdim. Yalnızca tümel-bu veya buluk, herkesin ortaklığı olarak boştur, anlam iletmez. "*Mein*" kökünden türetilmiş olan *Gemeinde* topluluk, *Gemeine* ortak, *Gemeinschaft* ortaklık, birlik veya toplum anlamındadır. Buna uygunlukla, *Gemein/Gemeinsam* hem hepsinde bulunan hem de hepsinde (herkeste) ortak olan anlamındadır, bundan türetilmiş *Allgemein* tümel demektir.

'Şimdi' veya 'Burası'nı öbürülüğünden bağımsız olarak bulamayız. İkisi de örneklerini olumsuzlayarak kendine bağlanırken [yani dir (*ist*) iken] olmadığı [yani *değil-dir* (*nicht ist*) ile belirlendiğinden dolayımlıdır ama aynı zamanda örneklerini olumsuzlayarak kendine bağlanmakla dolaysızdır. 'Ben'in dolaysızlığına, olumsuzlama yoluyla karşıdakinin dolaysızlığından geçtiğinden o dolaylı-dolaysızlıktır. Dolaylılık, geçmişi olmak, bir başlangıç yapmış ve sonrakine ilerlemiş olmaktır. Başta 'Ben' dolaylı, karşıdaki dolay-

sız iken sonda 'değil-Ben' dolaylı Ben dolaysız oldu. Hem Ben hem değil-Ben dolaysız ve dolaylıdır ama biri dolaysızken öbürü onun karşısında dolaylıdır.

> "Duyu kesinliği, dolayısıyla özününün ne nesnesinde ne de Ben de bulunmadığını öğrenir; ve dolaysızlık ne birinin ne öbürünün dolaysızlığıdır, çünkü ikisi de diyeceğimdir (*Was Ich meine*) daha doğrusu özsel değildir ve hem karşımdaki ve Ben tümeldir iken, bu tümellikte kastettiğim Şimdi, Burası ve Ben süreğen değildir veya *var* değildir (*nicht bestehen beilbt or ist*)." (PG. 110)

Dolayısıyla, Hegel'e göre, duyu kesinliğinin dolaysızlığı, bu iki uğraktan biri olamaz; dolaysızlık ancak dolaysızlık ve dolaylılığın; dolaylılık ancak dolaylılık ve dolaysızlığın birliğidir ki, duyu kesinliği yalnızca bu ikisinin bütünü (*Ganze*) olabilir (Şekil).

> "Duyu kesinliğinin doğruluğu, Ben ve karşısındaki arasında ne özsel/özsel-olmayan ayrımı yapmadığından ne de dışarıdan herhangi bir ayrım girebileceğinden, kendisine denklenerek bağlanır (*als sich selbst gleichbleibende Beziehung*)." (PG. 110)

Duyu kesinliğinin *özü*, dolaysızlığı yakalayan ve böylece olanca karşıtlığı dışına atan bütün olarak duyu kesinliğinin kendisidir. Duyu kesinliğinin *bütüncül dolaysızlığında*, arı sezme (*Anschauen*) olurum; öyle ki, ev olan burasından ev-olmayan burasına geçişi, gündüzün şimdisinden gündüz-olmayanın şimdisine geçişi veya bir Benin karşısındaki-başka-olan bir Bene geçişini, öbürü oluşunu (*Anderssein*) umursayamadan dolaysız bir bağlanmaya saplanır kalırım: Yalnızca şimdideyim, kendimim, arı sezmeyim.

Duyu kesinliğinin arı dolaysızlığı Ben onu bize bildirirken bozulur. Kim, 'bu,' yani 'şimdi' veya 'burası' dese, ancak geçmişi bildirir. İletişimde çifte geçmiş vardır. Birincisi; olan bildirene ulaştığında geçmiştir. İkincisi; bildirim bildirilene ulaştığında geçmiştir. Çünkü herhangi bir iletişim, iletişim aracıyla gerçekleşir. Bildiren ile bildirilen arasındaki iletişim aracından daha hızlı gidebilen bir taşıyıcı bulunsaydı bildirimi yanıltmak olanaklı olurdu. Neyse ki hem ışık hem ses dalgalı devindiğinden hızı sabittir, aşılamaz. Ama bizim burada iletişim aracı veya onun hızıyla bir ilgimiz yoktur, yani bizi burada ilgilendiren iletişim aracının hızıyla ilgili gecikme değildir. Kendimizi, bildiren ile aynı uzam zaman noktasına tam onun yerine koyuyoruz ve bu dolaysız bağlanmanın doğruluğunu incelerken bu 'Ben'in bize belirttiği 'şimdi'yi soruyoruz:

> "Bildirilen şimdi, 'bu' şimdidir. 'Şimdi', bildirilir bildirilmez çoktan sonlanmıştır (*aufgehört*). Olan 'Şimdi', artık başka 'şimdi' olmuştur; gördüğümüz bu 'şimdi', artık o olmaktan çıkmıştır. 'Şimdi', bize gözükür gözükmez geçmiştir ve onun doğruluğu bu geçmişliğidir yoksa varlığı değildir. Geçmiş olması doğrudur ama geçmiş (*gewesen*) olan, öz (*Wesen*) değildir; O, değildir [varlık değildir bn.]" (P. 110)

Öte yandan, şimdiler çokluğunda (*Vielheit*), "bu şimdinin bir tümel olduğunun yaşantılanmasıdır." Ve doğru olan bu ikisinin birliğidir; şimdi, hem çok-şimdi olarak tek şimdidir ve hem de tek şimdi saltık çok-şimdidir. Bildirim bu ikisini birden içerdiğinden, "doğruluktaki şimdiyi dile getiren devinimdir." Burası ev, Burası, sağ, yukarı, aşağı dediğimde tümel-burasını örneklendirmiş oluyorum. Dolayısıyla "bildirim dile getirmek istediğim (*gemeint*) burasından, pek çok burası sayesinde tümel-burasına doğru bir devinim olarak kendisini ortaya koyar ki, tıpkı gündüzün yalın şimdi çokluğu olması gibi, tümel-burası da 'burası'ların yalın çokluğudur." Hegel, Benin bildirmeyi denediği devinimin diyalektik gidişini şöyle özetliyor:

(1) Sav: Varlık veya "Şimdidir."
Ben doğru olduğu savıyla (fotoğrafını çektiği) 'şimdi'yi bildiriyor: "Şimdi gecedir." Ama bildirmesiyle, bildirdiği, yani doğrudur dediği değil-şimdidir, geçmiştir veya bitirilmiştir**** (*Aufgehobene*). Çünkü söyleyen bunu der demez, gece dediğinin geçmiş olduğunun ayrımına varıyor. Bu ayrımına varmayla birlik-

**** Hegel, "bitirme" ile karşıladığım, "*aufheben*" sözcüğünü, felsefesinin en önemli terimlerinden biri kabul eder. Bu terimin Hegel'in felsefesinde kazandığı özgün anlam şöyledir: "Bir şey ancak karşıtıyla birliğe girmiş olarak bitirilmiştir (*aufgehoben*)." Türkçede "bitmek," hem tükenmek, yok olmak, ortadan kalkmak hem de ortaya çıkmak, yetişmek, oluşma sürecini tamamlamak, belirivermek demektir, dolayısıyla *aufheben* terimini çok iyi karşılamaktadır.

te artık bildirilen 'şimdi,' dolaysız değil, olumsuzunu barındıran geçmiş şimdi'dir; şimdilikten çıkmıştır. Bildirdiğim, tutunduğum (fotoğrafını çektiğim) Burası, benzerlikle bir Burasıdır (*dieses Hier*) ki aslında bu değil-burasıdır (*nicht dieses Hier*). "Burası nehirdir" der demez artık o nehir dediğim nehir değildir. "Şimdi gecedir" dediğimde artık o dediğim gece değildir. Bunun üzerine 'Ben' ilk doğruluğu bitirerek, yeni bir sav ileri sürüyor.

(2) Olumsuzlama, şimdinin bitirilmesi: Varlık olmayan (değil-varlık) veya "Şimdi değil-dir."
Ben ikinci kez şimdinin doğruluğunu ileri sürüyor. Bu önceki 'şimdi' bildiriminin olumsuzlanmasıdır ('şimdi' değil-dir) ama aynı uslamlama gereği o da geçmiştir veya bitirilmiştir. 'Şimdi' diye bildirdiğimde asıl belirtilen *öbürüdür* çünkü 'şimdi' bitirilmiş, öbürüne değil-şimdiye, şimdi olmayana geçmiştir.

(3) Olumsuzlamanın olumsuzlaması: Varlık veya "Şimdidir."
Bu ikinci olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla, bu öbürülük, yani ilkinin bitirilmesi de bitirilmiştir. Geçmiş olan "şimdi-değildir" savının yani değil-varlığın (*ist nicht*) olumsuzlanmasıyla varlığa (*ist*) yani baştaki "Şimdidir" savına geri dönülür. Ama bu geri dönülen 'şimdi,' olumsuzunu (şimdi-değil) alarak kendi içine yansıdığından öbürülüğünde sürer ve dolayısıyla ilk 'şimdi'nin tıpkısı değildir. Kendi içine ilkine yansıyan bu şimdi, "saltık çok şimdidir (*viele Jest*); ve doğru şimdi budur." Örneğin, yalın gündüz olarak şimdi, kendi içinde yalın bir çok şimdiler kompleksidir. Çok şimdili şimdi olduğundan şimdinin bildirilmesi de, şimdilerin çokluğunu dillendiren bir devinimdir:

> "[Kastedilen Burasının] olan (*seiend*) olarak bildirimi kendisinin dolaysız öz olmadığını belirtir; aslında o, kastedilen (*gemeint*) burasının, çoklu burası (*viele Hier*) yoluyla tümel-burası olmasına doğru bir devinimdir; gündüzün yalın şimdiler çokluğu (*Vielheit*) olması gibi, tümel-burası da yalın bir Burasılar çokluğudur. [D]uyu kesinliğinin diyalektiği, kendi deviniminin veya yaşantısının (Erfahrung) yalın tarihinden başka bir şey değildir; duyu kesinliği bu tarihin ta kendisidir." [PG. 113]

Varlık kadar yokluk da dolaysızlıktır, bu yüzden 'Ben'in bildirdiği geçmiş, yokluk değil, yalnızca varlık olmayandır (değil-varlık). "Yokluk dolaysızdır, oysa bitirilmiş (*Aufgehoben*) olan dolaylıdır; olmayandır (*Nichtseiende*) ama varlığından çıkıp gelmiş bir sonuç olarak. Bu yüzden onda hala geldiği yerin örtük (*an sich*) belirliliği vardır." (MB I, 150). 'Bu' (şimdi/burası) diye belirtilen ya bitirilmiş budur, yani geçmişini içinde barındıran bir 'bu'dur ya da başka bir budur ki, o da önceki 'bu'nun bitirilmesidir ve olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak baştakine geri döner (*zurückgekehrt*).

Buradan Mantığa bağlanabiliriz. Hegel şöyle yazar, "Ne cennette ne Doğada, Tinde veya bir başka yerde hem dolaysızlığı hem dolaylılığı eş-ölçüde içermeyen bir şey yoktur, öyle ki bu iki belirlenim kendilerini birbirlerinden koparılamaz ve ayrı tutulamaz olarak sunarlar ve aralarındaki karşıtlık geçersizdir (*Nichtig*)." (WL I, 78) Varlık ve yokluk da dolaylılık ve dolaysızlık gibidir. Nasıl dolaysızlık ve dolaylılığın birliğiyse varlık da varlık ve yokluğun birliğidir ve tersine yokluk, yokluk ve varlığın birliğidir. Bu aynı zamanda, Heideggerci, "neden yokluk değil de yalnızca varlık var?" sorusuna önceden verilmiş bir yanıttır. Çünkü Hegel için ne varlık Permenides'in varlığı gibi, yokluğa geçit vermeyen saltık varlıktır ne de dolaysızlık, duyu kesinliğindeki anlağın doğruluğudur. Nitekim Mantığın asıl başlangıcı, Oluştur: Oluş ilk düşünce-belirlenimidir (*Gedankenbestimmung*): "İlk somut düşüncedir ve dolayısıyla ilk Kavramdır; oysa Varlık ve yokluk boş soyutlamalardır." (En, §88:Zu) Tek olarak kendini gösteren tümeldir. Ve onun iki bakımı zorunlu ve özgür olmasıdır. Dolayısıyla kesinlik ve doğruluk ondadır.

Dolaylı bir başlangıç öznel veya nesnel olabilir: "Herhangi belirli bir içerik," su, tek, nous, idea (*Idee*), töz, monad" veya "bilişin doğasıyla bağlantılı içerik," "düşünce, sezgi, duyum (*Empfinden*), Ben, öznellik" olabilir, ama Ben/karşımdaki ayrımı duyu kesinliğinde bitirilmiştir dolayısıyla bu iki biçimsel başlangıç da asıl başlangıç değildir. Arı bilmede bilinç başlangıçta kendisini karşısındakinden ayıramaz. Bilmenin aslında katışıklı, dolaylı olduğunu, dolayısıyla bilginin Ben ve karşımdaki, bilen ve bilinen ayrımına dayalı olduğunu keşfeder. Arı bilme bu dolayımın bulunmadığı bilme olarak bilgiliğini yitirir, ama buna karşılık mantığı kazanır. Mantığın devinimi düşünenin eyleminden çok düşüncenin kendi devinimi olarak belirir. Bu devinimde oluş belirtili varlığa (*Dasein*), duyu kesinliği algıya (*die Wahrnehmung*) evrilir.

Avrupa'da Filozof Olmak

Ahmet Kavlak

İnsanı ve evreni sorgulayan düşünceleri Eski Yunan'dan önce Çin, Hint ve İran dünyasında hatta Mısır'da da görmekteyiz. Ancak bu bölgelerde doğan felsefi düşünceler, ya bir süre sonra din şekline dönüşmüş, dolayısıyla sorgulama sona ermiş ya da o bölgedeki dini az veya çok etkileyerek o dinin içinde kaybolmuştur. Eski Yunan'da ise felsefi düşüncenin aynı serüveni izlemediğini görmekteyiz.

İnsanı ve evreni sorgulayan düşüncelerin doğma ve yaşama nedenlerine ilişkin bir araştırma iki temel noktanın çözülmesini gerektirir. Bunlardan birincisi, bu tarz düşüncelerin doğduğu yerlerde bir ortak noktanın bulunup bulunmadığı, ikincisi ise sorgulayıcı düşüncenin niçin doğduğu, yani onu ortaya çıkaran nedenin ne olduğu gibi konulardır.

Sorgulayıcı düşüncelerin doğduğu yerlerin ortak özelliği olarak putperestlik inançlarını ve nüfusun fazlalığını görüyoruz. Nüfusun fazlalığı bir millet için birçok açıdan olumlu düşünülebilir. Fakat biz burada asıl önemli neden olan pagan inançların etkisinden söz edeceğiz:

Putperest inançlar insanı ve evreni sorgulayıcı düşüncelere nasıl kaynaklık edebilir? Bunun nedenini anlayabilmek için bir 'problem'in nasıl ortaya çıktığına bakmak gerekir. Mevcut yerleşik inançlarla doğaya birlikte bakan bir insanın veya yerleşik inançlarla birlikte diğer inançlardan da haberi olan bir insanın zihni bir çelişki fark eder. Doğaya bakıyorsa doğa ile inançlar arasında, inançlara bakıyorsa farklı inançlar arasında bir uyumsuzluk görür. Bu uyumsuzluk, ya bilge denilen bir insanın sözlerine tartışmasız inançla çözülür –doğu felsefelerinde olduğu gibi-, ki sonunda bir dine dönüşür, ya da hiçbir bilge kişinin mutlak doğruyu söyleyemeyeceğine inançla her şeye şüpheyle bakmak ve şüphenin haklılığını temellendirmek üslubuyla bir çözüm arayışı ortaya konulmakla çözülmeye çalışılır. Eski Yunan'ın en önemli özelliği budur.

Felsefi düşüncelerin doğmasının nedeni olan 'problem'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak söylediğimiz, başka inançlardan haberdar olmak konusu ki, Eski Yunan'ın deniz ticaretinin merkezi olması nedeniyle bu tür bir etkileşimin olması kaçınılmazdır. Çünkü Akdeniz, özellikle Ege bölgesi o dönem deniz ticaretinin kalbi durumundadır. Çin ve Hint'de Yunanistan'daki gibi bir etkileşimin olduğuna şahit olmuyoruz. Bu nedenle orada ortaya çıkan düşünceler yerleşik dinin ölçülerinin dışına çıkması mümkün olmamış ve zamanla din şeklini almış ve ya bir din içinde kaybolmuştur.

Eski Yunan'ın deniz ticaretinin merkezi olması dolayısıyla farklı inançlardan haberlerinin olduğunu biliyoruz. Bu farklı inançların varlığından haberdar olmak, bütün yerleşik inançlara karşı bir şüphenin ve mesafe koymanın nedeni olmuştur. Başka bilge sayılan kişilere karşı da var olan şüpheci tutum -ki doğu geleneklerinin tam tersidir-, savunulan düşüncenin gerekçelerini ortaya koymaya itmiştir. Bu durum da zorunlu olarak 'düşünceler üzerine bir düşünce'nin ortaya çıkmasına ve düşüncelerin pratik amaçlardan sıyrılmasına neden olmuştur.

Pratik amaçların ilk planda olmaması ve şüpheci tutum[1], temellendirmede kullanılan her şeyin, öncelikle doğanın, temellendirme gerekçesi olabilmesi için kendisi hakkında da şüphenin olmaması düşüncesini gerektirdiğinden; düşünce şeylerin neliği ile ilgili olmak, önce ne olduklarını çözmek rotasını izledi. Çünkü delil iddiadan daha kesin olmak zorundadır. Bu da sonuçta sistemli bilgi üretmenin ve 'bilmek için bilmek' anlayışının nedeni oldu. Bu olumlu gidişle beraber, bir inanca değil de akla dayanan bu düşüncenin bazen 'metodik şüphe' yerine, 'mutlak şüphe' şekline de dönüştüğüne şahit olmaktayız.

Eski Yunan felsefesinin önünde tartışılacak, yani eleştirilecek hammadde olarak bulunan yerleşik inançlar -ki insanın ve evrenin işleyişine ve amaçlarına ilişkin olduklarından- inançlardan hareketle değil doğadan hareketle açıklama düşüncesinden dolayı başlangıç noktası olma özelliklerini kaybettiler. 'Doğayı doğadan hareketle açıklama' düşüncesi bildiğimiz gibi ilk Yunan filozoflarının 'doğa filozofları' olarak anılmasına haklı olarak neden oldu.

Doğuda ortaya çıkan düşünceler[2] dar bir çevre içinde kaldılar. Hatta düşünce sahibinin dışında başkasının da öyle düşünmesinin gerekçelerini bilme noktasına gelemediler. Bu durum da o düşüncenin kaybolmasına, ya da o gerekçeleri bilmeyenlerin taklidi olarak kabul etmesine yani inanç haline dönüşmesine neden oldu. Yunan düşüncesi ise taklidi inanç yerine gerekçelerin herkesçe bilinebilmesi için düşünceleri ifade ve tartışma ortamına çekti. Nelik[3] düşüncesiyle ortaya konulan düşünceler ve buna bağlı tartışmalar, hakikati bulma anlayışının bir yolu olarak kendini gösterdi.

Yerleşik dini inançları hesaba katmadan onların açıkladığı aynı şeyleri yani evrenin ve unsurlarının mevcut tarzdaki varoluşlarını açıklamakla başlayan felsefenin serüveni ister istemez, yerleşik dini inançlardan farklı da olsa, birçok yanlış ve eksik düşüncenin ortaya çıkmasına neden oldu. Bilinçli müdahaleyi temsil eden Tanrının düşüncede devreden çıkarılması, evreni, Tanrıya atfedilen bilgeliğin müdahalesi olmadan açıklama zorunluluğunu ortaya çıkardı. Bu durum ise maddenin öncesizliği, mekanik ve içten gelen bir zorunluluk düşüncesiyle açıklama anlamı taşır. Yunan felsefesinin bu etkisi adları değişik de olsa farklı düşünce sistemleri olarak varlığını günümüze kadar sürdürdü. Thales'in 'su'yu, Anaksimandros'un 'apeiron'u, Anaksimenes'in 'hava'sı, Herakleitos'un 'ateş'i hep bu düşünce ile ortaya konmuş düşüncelerdir. İçten zorunlulukla açıklama düşüncesi suya, havaya ve apeirona bir temel neden olma özelliğini yüklemiştir. Bunları temel neden sayınca da onların görünüşlerinden farklı özellikler de taşıdığını arka planda düşünmek zorunluluğu bulunmaktaydı. Ksenophanes'in itirazına neden olan bu anlayış ve sonucu yani maddeyi tanrılarla doldurma düşüncesi, dolayısıyla maddesel neden ile hareket nedenini bir sayma anlamındaki yanlışı daha sonra Aristoteles nedenin bütün anlamları arasında bir ayırım yaparak bir düzene koydu.[4] Çünkü bir şeyin maddesel neden olması onun hareketinin ya da oluşunun nedeni de olmasını gerektirmez. Fakat bu düzenleme fikirlerdeki karışıklığın yönünü değiştirmemiş görünmektedir.

Bir neden arama düşüncesi antik filozoflarda Demokritos'da olduğu gibi bölünemeyen parçacıkların rasgele hareketiyle unsurların oluşması düşüncesine kadar gitti. Bu anlayışın arkasında yatan düşünce daha önce söylediğimiz gibi, bir bilincin müdahalesi olmadan evreni açıklama düşüncesidir. Bu metotla hareket eden düşünce Empedokles'de olduğu gibi eller, kollar, bacaklar ve diğer organların kendi başlarına oluşup dolaşırken rastlantısal olarak birleştiği gibi bir düşünceye zorunlu olarak ulaştı. Böyle birbirinden oldukça farklı düşünceler Sofistler'de 'hakikatin göreliliği' düşüncesinin doğmasına yol açtı.

Bununla birlikte, ilk çağ filozoflarına, bugün var olan düşüncelerin doğru veya yanlış da olsa temellerini atan filozoflar olarak bakmak gerekir. Doğuda var olan düşüncelerden ayrı olarak, onlara hakikatin aranmasına izin veren bir metodu, yani şüphe metodunu ortaya koyan ve bildiklerini sistemleştirmeye çalışan filozoflar olarak bakmak gereklidir. Onların bir pratik amaca hizmet etmeyen, en azından bu niyette olmayan düşünceleri olmasaydı, felsefe doğudaki düşüncelerin akıbetinden kurtulamazdı. Eski Yunan'ın en önemli marifeti budur.

Yeni düşünce ve anlayışların devamının en önemli üç nedeni vardır: ya duygulara hitap etmelidir, ya akla hitap etmelidir ya da baskı altında bulunmalıdır. Felsefe Yunanistan'da akli bir usul olarak ortaya çıkmıştı. Bu nedenle bir cazibesi vardı. Fakat Sokrates ile birlikte yerleşik inançların sorgulaması durumuna dönüştüğünden hazırdaki inançların mümessilleri tarafından baskı altına alınmakta gecikmedi. Aynı durumu yani tehdidi Sokrates'in öğrencisi Platon'da ve Aristoteles'te görmemekteyiz. Sokrates'in akıbeti yerleşik inançlara karşı tümüyle muhalif olmaya engel olmuş görünüyor.

Yerleşik inançlardan belki en uzakta kalmayı bir nebze başaran filozoflar başta Sokrates olmak üzere, Sokrates öncesi filozoflardır. Daha sonraki filozofların bu denli başarılı olduğu şüphelidir. Aristoteles'in kölelik ve kadın hakkındaki düşünceleri ve astronomi konusundaki mevcut anlayışa bakışı insanın bulunduğu ortamın etkisinden kurtulmasının göründüğü kadar kolay olmadığını göstermektedir. Bazen inançlar din dışı olma görüntüsü ile kendilerini kabul ettirirler.

Ancak baskı bir fikrin gelişmesi için belki de en gerekli olan şeydir. Muhalif fikrin teyakkuzuna neden olur. Bu nedenle Hıristiyanlığın hâkimiyetine kadar olan dönemdeki felsefenin gelişimi ile Hıristiyanlık

sonrasını ayrı ele almak gereklidir. Büyük filozoflarına rağmen felsefe eski Yunan'da pagan inançların varlıklarına ve yokluklarına bir etkisi olmamıştır.

Akla uygunluk ya da akli bir usul olma, bir düşünce disiplini olma iddiasındaki Yunan felsefesinin, akli kökenleri bulunmayan ve tümüyle duygulara hitap eden Hıristiyanlık karşısındaki durumu 529 yılında Hıristiyan Roma İmparatoru Justinianos'un Platon'un Atina'daki akademisini kapatmasıyla Yunanistan'da tam bir hezimet oldu. İbni Rüşd vasıtasıyla yeniden Yunan felsefesi Avrupa'ya öğretilene kadar felsefe Hıristiyanlık kontrolünde ve etkisinde kaldı. Yunan felsefesinin Hıristiyanlık etkisindeki ve kontrolündeki dönemi, Hıristiyanlığın Yunan felsefesinin kavramlarını tümüyle Hıristiyanlığın yüklediği anlamlarla yüklediği bir dönemdir.

Yunan felsefesinin İbni Rüşd vasıtasıyla Avrupa'ya öğretildiği dönem, Avrupa'da Katolik mezhebinin baskısını en çok hissettirdiği dönemdir. Eski Yunan'da Yunan felsefesinin doğmasına neden olan farklı kültür ve inançlarla karşılaşma, yani bir 'problem' ortaya koyan ortam, Endülüs kültürü vasıtasıyla Avrupa'da tekrar gerçekleşti. Katolik mezhebinin baskısı ve farklılığın ilham ettiği çelişki nedeniyle başlayan sorgulama bildiğimiz Rönesans ve Protestanlık mezhebinin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı.

Ancak Avrupa'da meydana gelen bu reformlar ve dini yenilikler Hıristiyanlığa karşı değil, Hıristiyanlığın bir mezhebi adına bir başka mezhebe, yani Protestanlık adına Katolikliğe karşı gerçekleştirildi. Dolayısıyla Hıristiyanlığın otoritesi baki kaldı. Bu durum ise İbni Rüşd vasıtasıyla Avrupa'ya öğretilen Yunan felsefesinin, Sokrates öncesi gibi yerleşik kültürden bağımsız olma ihtimalini ortadan kaldırdı. Hıristiyanlık yeni felsefi gelişmenin ruhunda baki kaldı. Kelimeler üzerindeki tartışma Hıristiyanlığın doldurduğu muhteva üzerinden yapıldı. Hıristiyanlığın felsefe üzerindeki etkisi, eski Yunan inançlarının eski Yunan felsefesi üzerindeki etkisinden daha çok oldu.

Felsefe Hıristiyanlık etkileşmesini ilk başlatan, daha doğrusu felsefeyi Hıristiyanlık içinde meşrulaştıran ve onu Hıristiyanlığın teori tarafı konumuna getiren St. Augustinus'tur. Bu durum[5] aslında kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü Hıristiyanlık mezheplerinin ortak noktası yalnızca Hz. İsa'dır. Bunun dışındaki tüm inanç konuları ya da dinin düsturları yoruma açıktır, reddedilemez. Bu nedenden dolayı Hıristiyanlığın öğrenilmesi ile felsefenin öğrenilmesi arasında Avrupa'da bir fark yoktur. Her teolog aynı zamanda felsefecidir ya da tam tersidir.

Avrupa'daki felsefe tümüyle Hıristiyanlığın etkisi altındadır. Modern felsefenin kurucusu sayılan ve Cizvit okulunda eğitim gören Descartes, yüksek bir varlıktan, prensipten hareket ederek bilgideki kesinliği açıklayan felsefesini kuruyor. Descartes'in felsefesi, Copernicus sistemi ile sarsılan Hıristiyan inancındaki önemli bir noktayı,[6] ben'e ve dolayısıyla dünyanın temel olduğu konusuna geri çekmekle yine haklı çıkarması gibi bir sonuca vardırdığından kilisenin temsilcisi tarafından felsefesi teşvik ediliyor.

Hıristiyan olmak, başka bir inanca mensup olmak veya inançsız olmak filozof olmaya ya da felsefi düşünceye katkı yapmaya engel değildir. Sorun bu filozofu değerlendiren kimsenin farkında olması gerekenle ilgilidir. Yerleşik kültür ve inanç, kavramları kendi içeriğiyle doldurması açısından tartışılamaz bir etkiye sahiptir. Yerleşik inancı reddedenin kavramları da yine aynı şekilde reddettiği inancın muhteva açısından etkisindedir. Bu etkide eşitlik olmadığı zaman zaten anlaşma ve anlaşılma imkânı kalmaz. Bu nedenle reddeden ve kabul eden aynı dil üzerinde felsefe yapar. Dilin muhtevası aynı olmazsa –iki farklı kültürde olduğu gibi- o zaman kastedileni anlamak için ayrı bir yorum ve gayret gerekir.

Descartes gibi Fichte, Schelling, Hegel de, diğer büyük Alman Filozofları da, tüm Avrupalı filozoflar da, ya doğrudan ya da dolaylı olarak Hıristiyanlığın etkisi altındadırlar. Gençlik döneminde Yunan dininin Yahudiliğe göre daha ileri bir adım olduğunu düşünmesine rağmen olgunluk dönemi yapıtlarında Hegel, Hıristiyanlığı filozof olmayanların varabileceği en ileri aşama olarak düşünür.

İçinde yetişilen kültür i ın ön malumatlarını teşkil eder. Ön malumatlar ya da ön yargılar ise yok edilemezler. Gadamer'e göre ön yargılar sadece ön yargı oldukları bilinerek aşılabilir. Tarafsızlığı iddia etmek ön yargıları gizlemektir. Filozofun kendisi tarafsız olmak amacında ise önyargılı olduğunu bilerek

işe başlamalıdır. Nesnel olarak bilme insan için olanaksızdır (Gadamer 1975: 231-232). Gadamer'in düşüncesinden ortaya çıkan sonuç, tarafsızlığın mümkün olmadığı hakikatinin hem filozof, hem de filozofu değerlendiren için geçerli olduğunun unutulmaması gerektiğidir.

Bir filozof hangi kültürde yetişmişse o kültürün filozofudur. Bu hakikati her filozofta görmek mümkündür. Kendisinden sonraki dönemi büyük ölçüde etkilemiş olan Hegel'in felsefesi Hıristiyan inançları ile karşılaştırılırsa Hıristiyanlığın etkisi ister istemez kendisini hissettirecektir.

Hegel'in 'Tarihte Akıl'ı, bir cümle ile tarihte gerçekleşen her şeyin aklın, yani Tanrısal aklın öngörüsü ile gerçekleştiğini ve bu gerçekleşmenin de akla uygun olduğunun görülebileceğini gösterme düşüncesinden ibarettir. Tarihteki her şey akla uygun olarak gerçekleşmektedir ve tarihe akılla bakıldığında bu görülebilir. Tarih felsefesi de, tarihin düşünme tarafından ele alınmasından başka bir şey değildir (Hegel 1991:29). Zaten Hegel felsefi tarih dışındaki, kaynaktan ve düşünsel tarih yazımını eksik ve yetersiz bulur. Felsefi tarih her iki tarih yazımının sentezi gibidir.

Hegel'in burada yaptığı şey, daha doğrusu tespit ettiğini belirttiği şey, olayların neden ve ilkeleri göz önüne alındığı takdirde, tanrısal usun dünya tarihi şeklinde görülebileceğini ortaya koymaktır. Bundan dolayı Hegel'in hareket noktası olayların neden ve ilkeleridir (Hegel 1991:30). Olayların neden ve ilkelerine bakıldığında, yani bir felsefi inceleme yapıldığında, -ki felsefi incelemenin amacı rastlantısallığı uzaklaştırmaktır (Hegel 1991:32)-, meydana gelen her şeyin dünya tarihinde usa uygun olarak meydana geldiği; dünya tarihinin, dünya tininin usa uygun zorunlu gidişi olduğu görülecektir (Hegel 1991:34). Aklın yolu birdir, insanlar da akıllıdır, tarihleri de ister istemez akla uygun olacaktır diye düşünmektedir Hegel. Teslis inancına dayalı olan tanrısal varlığın dünya ile uzlaşmış olması düşüncesi (Hegel 1976:478), mutlak tin ya da mutlak akıl demek olan bu tanrısal varlık dolayısıyla dünya tarihinin de akla uygun hareket ettiği akla görünür diye düşünmektedir.

Tarihteki her şeyin ussal olması demek, tarihte[7] bir belirlenimin olması demektir. Bu da rastlantısallığın olmaması demektir. Sonuçta bir istencin, yani tanrısal istencin dünyaya egemen olduğu söylemek gerekir. Bu istenç de belirleyici durumunda olduğundan (en azından) büyük içeriği belirleyemeyecek derecede güçsüz değildir (Hegel 1991:35). Hegel'in, insanın özgürlüğüyle birlikte tanrının öngörüsünün belirleyiciliğinin uzlaştırılması problemini çözme teşebbüsü bu noktada devreye girmektedir. Tümüyle aktif bir tanrı anlayışı Hıristiyanlıkta ve dolayısıyla Hegel'de de olmadığı için, Hegel bu problemi tanrısal istencin bazı büyük insanların istencini belirlemekle tarihi de belirlediği düşüncesiyle çözmeye çalışır. Tarihteki büyük devrimleri de us belirlemektedir (Hegel 1991:50). Büyük insanlar tarihsel açıdan zorunlu olanı kendi öznel çıkarları haline getirmişler, bu şekilde de Geist'ın iradesinin gerçekleşmesine neden olmuşlardır. Eğer şu andaki büyük insanlar iradelerini Geist'ın iradesi yönünde kullanmamış olsalardı mutlaka başkaları bu iradenin gerçekleşmesine neden olacaklardı (Biedermann 1994:170).

Bu düşünceler Hıristiyan felsefesindeki ve Aristotelesçi Meşşai felsefesindeki 'tanrının tümelleri bilip, tikelleri bilmediği' görüşünün Hegel felsefesinde dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Hegel, bu görüşün kudretle, yani müdahale olmaması ile ilgili olan yanını benimsemiştir. (Yani başlangıçta bir kez yaratılmış ve kurulmuş sonradan müdahale edilmeyen mekanik âlem görüşü. Bu görüşe göre âlemden herhangi bir şeye tanrının artık kudretle müdahalesi yoktur. Fakat kader inancı gereği genel gidişin de kontrol altında olması, fakat insanın [bazı Hıristiyan mezheplerine göre] özgür olması gerekmektedir.) Hegel böylece insanın bireysel özgürlüğüne de zarar gelmesini önlemiş olmaktadır. Bireysel olarak insan özgür, ama sürecin tanrısal öngörü dâhilinde olduğu görüşü, dindeki kader inancından başka bir şey değildir. Bireyler bu durumda tarihte geçmesi gerekeni engelleyemezler demektir (Hegel 1991:63). Empirik tikellikte rastlantısallık ve kusur bulunmaktadır, fakat mutlak usun genele bakan yönünde bir kusur, haksızlık ve rastlantısallık yoktur (Hegel 1991:79). Bu düşünce Tanrının mutlak iyi olduğu yönlü inançtır. Bu şekilde kusurların nedeni de tanrıdan uzaklaştırılmış olmaktadır. Ayrıca, yukarıda geçtiği gibi, büyük bireysel çabalar, İskender'in zaferleri gibi, yalnızca İskender'in hırslarının ve tutkularının sonucu olmaktan çıkıp tanrısal öngörünün planının işlemesinin aleti durumuna sokulmuş olmaktadır (Hegel 1991:105). Aynı zamanda bazı haksızlıklar da, genel öngörünün planını gerçekleştiren büyük

kişiliklerin önündeki masum çiçeklerin ezilmesi olarak düşünülmüştür (Hegel 1991:107).

Burada ayrıca bir noktayı daha belirtmek gerekir ki, usun dünya tarihini belirlemesi, maddi olmayanın maddeyi belirlemesi gibi bir problem ortaya çıkarmaktadır. Hegel bu problemin çözümü için de dünyayı belirlemenin istençlere, -elbette ki bir kısmına-, müdahale ile olduğunu kabul etmiştir. Böylece tanrı-madde ilişkisi ile ilgili olarak ortaya çıkacak problem de aşılmaya çalışılmıştır. İstenç-beden ilişkisi zaten Hegel'de bir problem olarak ele alınmamıştır. Hegel'in tanrısı felsefedeki 'açıklayıcı kavram olarak tanrı'dan kesinlikle daha fazlasıdır. Varlığı bilincin dışındadır (Hegel 1976:458). Fakat Hegel'in felsefesinden anlaşılan şudur ki, tanrı da gerçekleşmekte olan bir tanrıdır. Fakat bu gerçekleşme süreci teslis sınırları içinde düşünülmüştür. Yani tez, antitez ve sentez kavramlarında olduğu gibi, mutlak tin doğada kendini göstermekte ve tekrar kendi olmaktadır. Bu tanrıdaki olanakların gerçekleşmesi, ya da başka bir deyişle mümkünün vaki olmasıdır. Yani olanak halinde bulunan yaratma, şifa verme vs gibi olanaklar gerçekleşmekle kendini göstermektedir. Tinin kendisini bilmesi, kendisini dışlaştırmakla bilmektir

(Hegel 1976: 459, 462, 465).

Felsefi dünya tarihi, Hegel'e göre, sonrasız olarak kendinde olan ve kendisi için geçmiş diye bir şeyin olmadığı tindirya da idedir (Hegel 1991:26). Felsefenin incelemesinin amacı da; rastlantı gibi görünenin rastlantı olmadığını göstermek (Hegel 1991:32), dolayısıyla insan istenç ve tutkularının [ki ideyle birlikte dünya tarihi dediğimiz halının atkı ve iplerini meydana getirirler (Hegel 1991:86)] rastlantıya bırakılmamış olduğunu anlamak ve bu düşünceyi tarihe getirmek (Hegel 1991: 33), sonuçta dünya tarihinin gidişinin usun tasarladığı ve eylediği gibi olduğunu görmek (Hegel 1991:40), aynı zamanda, idenin uzamda açınımının doğa olması gibi, dünya tarihinin de tinin zamandaki açınımı olduğunun farkına varmaktır (Hegel 1991:155).

Hegel'e göre, dünya tarihinin amacı, tinin aslında olduğu şeyin bilgisine varması, bu bilgiyi nesnel kılması, var olan bu dünyada gerçekleştirmesi, kendini nesnel olarak meydana getirmesidir (Hegel 1991:77). Hegel'in buradaki düşüncesi, doğrudan doğruya tek tanrılı dinlerde bulunan bir inancın ifadesidir. Çünkü tek tanrılı dinlerdeki yaratma amacıyla ilgili olan inanç; sonsuz ve mutlak olan varlığın kendini göstermesi için, bilinmesi ve anlaşılması mümkün olmayan mutlak'lığına bir farazi sınır çizmekle sonsuzluğunu ve mutlaklığını göstermek amacının var olduğunu kabul etmektir. Yani insan ve doğa negatif bir görev yapmaktadır. Mutlakı mutlak olmamakla, sonsuzluğu sınırlı olmakla, değişmezliği değişken olmakla, mükemmelliği kusurlu olmakla göstermektedir. Yani dünya tarihinin amacı ifadesi, her şeyin tam aksi ile, zıttı ile bilineceği düşüncesinin Hegel felsefesindeki ifadesinden başka bir şey değildir.

Hegel'e göre sadece salt iyilik idesi değil, bir gerçeklik olan tanrıyı (Hegel 1991:81) bilmek olanaklıdır, kutsal kitap da tanrıyı sevmeyi emretmekle beraber onu bilmeyi de emretmiştir (Hegel 1991:44). Bilinemeyeceği bir önyargıdır. Kaza ve kaderin planını görmek istemek bir cüretkarlık değildir (Hegel 1991:45). Tanrı her şeyde görülebileceği gibi dünya tarihi sahnesinde de görülebilir ki Hegel'in bu kitaptaki ana savı bu görüş üzerine temellendirilmiştir. Hıristiyanlık, Hegel'e göre, insanlara tanrının ne olduğunu bildirmiştir, insana düşen artık tanrıyı tanımak ödevidir (Hegel 1991:49). Ayrıca, Hegel, tanrının kendini bildirmek istemesi ve bildirmiş olması, onun adının boş bir seda olmaması için gerekli olduğu düşüncesini taşır (Hegel 1991:46). Tanrı, kendini bildirmek için insanın düşünen yanına kendini açmaktadır. Çünkü eğer duyguyla bildirmiş olsaydı insanı hayvan derecesine indirmiş olacaktı (Hegel 1991:47). Tanrıya varmanın yolu bu nedenle duygu değil düşünce, yani felsefedir. Tinsel olana, yani tanrıya (Hegel 1991:48) ancak bu yolla ulaşılabilir.

Hegel'e göre tanrıya ulaşmanın en doğru ve kısa yolu olan Hıristiyanlık, felsefenin aklın idesini bulduğu teslis yani üçleme inancı nedeniyle diğer dinlere üstündür (Hegel 1991:62). Teslis inancı Hıristiyanlıkta aynı zamanda üçün birliği olarak ifade edilir. İlkin baba, güç, kendini saklayan soyut genellik, sonra da kendi nesnesi, kendisinden başkası, kendi ikiliği, yani oğul ki kendisinden başkası aynı zamanda doğrudan doğruya kendisidir; burada kendisini bilir ve görür. Kendini bilerek görme ile tin kendisi olur. Yani tek

başına ne biri, ne öteki, fakat ikisinin bütünü tindir (Hegel 1991:62). Teslise dayalı olan bu inanç, yani baba, oğul ve kutsal ruh inancı ister istemez sonuçta insan ve tanrının doğasının birbirine benzer olduğu fikrinin Hıristiyanlığa girmesine neden olmuştur. Hegel de aynı fikirdedir (Hegel 1976: 457). Öteki ötekilik değildir (Hegel 1976: 466). Birbirlerinden ayrılmazlar, yani iki kısım değildirler (Hegel 1976: 471). Tanrısal varlık varlığı ile (dış varlığı ile ki doğa demektir) uzlaşmıştır (Hegel 1976: 475). Hem üç, hem de üçün birliği kavramını Hegel, felsefesinin bel kemiğidir. Bu nedenle Hegel Musevilikteki ve özellikle İslamiyetteki mutlak-sonsuz ayırımını tenkit eder (Hegel 1991:128).

Lutherci bir Protestan olan Hegel, Luther gibi devlete aşırı bir değer yükler. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden bu yana, devletin, yani tanrısal devletin büyük bir yeri vardır. Hatta bir kısım Hıristiyan mezheplerde geleceği bildirilen Mesih'i beklemek üzerine kurulmuş bir inanç sistemi vardır. Mesih inancı tanrısal devletle birlikte anılır. Hegel ise, tanrının sırlarına Hıristiyanların sırdaş olduğunu, bu sırdaş olma ile dünya tarihinin anahtarının da ele geçmiş olduğunu, yani tanrısal öngörünün belli bir bilgisinin elde edilmiş olduğunu, bu öngörünün dünyaya egemen olmuş ve olmakta olduğunu, dünyanın tanrısal devletçe yönetildiğini ve buna uygun olduğunu ifade eder (Hegel 1991:49). Bu düşünceler inancın felsefe diliyle ifadesidir.

Hegel'in, Hıristiyanlığa dayanan düşünceleri sanat görüşü konusunda da görünmektedir. Hıristiyanlıkta resim ve heykel, dini inançların görsel olarak sergilenmesinden daha fazla bir şeydir. Çünkü yalnız sergileme olsaydı kutsallık bulaştırılmamasını, saygı ve hürmetin olmamasını gerektirirdi. Hegel'in sanat anlayışı bu inançtan pek farklı olmaksızın, tanrı olarak sayılan, sevilen ve tasarlanan tinin, imge ve görü olarak sanatta gösterilmesi anlamını taşır (Hegel 1991:125). Tindeki nesnellikle öznelin birleşmesinden ortaya çıkan sanat, gerçeklikle ve duyusallıkla dinden daha çok ilişki içindedir (Hegel 1991:126). Sanat, tanrısal tini olmasa bile, tanrısal biçimleri, yani tanrısallık ve tinsellik adına ne varsa onu dile getirir. Tanrısal nitelikler sanatla görü alanına girerler, fantezi ve görüyle canlılık kazanırlar (Hegel 1991:127). Görüleceği gibi Hegel'in sanat anlayışı Hıristiyanlığın sanat anlayışının tümüyle aynısıdır.

Hegel'in sözlerinden hareketle niyetinin ne olduğuna karar verirsek, onun yapmak istediği, akıl ile Hıristiyanlığı birbirine uyduracak bir harç, bir şablon ortaya koymaktır. Hegel dini inancını bilgi alanında, bilgi alanının kriterleriyle ifade etmektedir. Russell, onun hakikatin bütün olduğu (Hegel 1976:11) yönündeki görüşünün Hegel'in eski mistikliği döneminden kalma olduğunu söyler. Fakat burada ortaya konan başlıca düşünce, Hegel'in düşüncelerinin arkasında Hıristiyanlığın şekillendirdiği kavramların Hegel'in felsefesine hükmettiğini göstermektir. Hegel'in felsefesinin, özellikle tarihle ilgili olan düşüncelerinin sonuçlarının Hıristiyanlığa uyup uymadığını göstermek değildir. Ancak ortaya çıkan sonuç, Hegel'in felsefesinin kavramları gibi, felsefesinin işleyişi de Hıristiyanlığa uymaktadır. Hegel, üçleme inancını, yani tanrısal varlığın insanlaşması anlayışını felsefesinin tez, antitez ve sentez düşüncesiyle temellendirilmiş olarak kullanmaktadır (Hegel 1976:453).

Hegel'in felsefesi başta olmak üzere tüm Avrupa filozoflarının fikirlerini muhteva açısından etkileyen hakikatin Hıristiyanlık olduğunu göstermekteki amaç tarafsızlığın mümkün olmadığı gerçeğinin dil açısından doğruluğunu göstermektir. Avrupa'yı istisna etmek insan ve dil ilişkisini bilmemekle aynı şeydir.

Felsefe tarihine bakıldığında, ilk çağ doğa filozoflarının yerleşik inançlara karşı tavır alan fikirleri ve bu tavır sonucunda yine de herkesin ikna edilebileceği bir hakikatin bulunamamasındaki zorluk, sofistlerin bilginin imkânı ile ilgili olumsuz düşüncelerinin doğmasına yol açtığı görüleceği gibi, Hıristiyanlığın doldurduğu kavramlardan müteşekkil felsefeye karşı 18. yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinin felsefe içindeki ağırlığının artmasıyla alınan tavrın ister istemez Nietzsche'nin haber verdiği nihilizme yol açtığı görülecektir. Felsefenin doğuşunda kendini gösteren süreç yine cereyan ederek, ilk çağ doğa filozofları gibi, 18. yüzyılda hâkim olan pozitivist anlayış da tecrübeden gelmeyen hiçbir şeyi bilimsel kabul etmedi. Fakat bu düşünceler de hakikati elde etmekte yeterli olmadığı görülünce ilk çağda sofizme götüren düşünceler, son yüzyılda nihilizme götürmüştür. Bir kültürün içinde şekillenmişlik, o kültürün etkisini kaybetmesiyle nihilizme yol açar. Başka kültürlerle iletişimde ise problem, kavramların örtüşüp

örtüşmediği konusunda yeterli bilgiye sahip olmamaktır.

Avrupa'daki felsefe tarihi Hıristiyanlık anlaşılmadan anlaşılamaz. İnsanın dili vasıtasıyla olan iletişiminin ve zihninin yapısının, ön yargısız düşünmeyi başlatamadığı göz önüne alınmalıdır. Bu durumda felsefe, içinde bulunduğu kültürün doldurduğu muhtevadan ibaret kavramlar üzerinden beslenmiş olmaktadır. Fakat bu durum felsefi düşünceye engel değildir. Hata bunun farkında olmamaktır.

KAYNAKÇA

BİEDERMANN, "Georg, Hegel'in Felsefesinde Kişilik Kavramı", (Çev: Selçuk Uzun), Felsefe Dergisi, Sayı 31, İstanbul, 1994

HEGEL; G. W. F., Phenomenology of Spirit, (Çev: A. V. Miller), Oxford University Press, 1976

HEGEL; G. W. F., Tarihte Akıl, (Çev: Önay Sözer), Ara Yay., İstanbul, 1991

GADAMER, Hans-Georg, Truth and Method, (Çev: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Sheed&Ward, London.1975

KRANZ, Walter, Antik Felsefe, (Çev: Suad Y. Baydur), Sosyal Yay., İstanbul, 1994

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Erzurum, 1982

Dipnotlar

1 Gazzali'ye kadar İslam Dünyası'nda Yunan Felsefesi'nde olduğu gibi metodik bir şüphe usulü var olmamıştır.

2 Özellikle Uzak Doğu'da

3 Nelik ya da mahiyet, bir şeyin diğer şeylerden ve mevcut düşüncelerden bağımsız olarak nesne edinilmesi ile elde edilen bilgisidir. Mahiyet Arapçada 'ma' ve 'hiye' kelimelerinden terkip edilmiştir. 'o nedir?' anlamındadır.

4 Ancak Aristoteles'in bu ayrımı yapmasına rağmen doğanın ve maddenin açıklanması sadece onun bilgisinin, hakiki bilginin elde edilmesi düşüncesiyle sınırlı kalmadı. Yani maddenin, hammaddesinden farklı hale gelmesindeki neden yine iç ve mekanik zorunlulukla açıklanmaya çalışıldı. Neden ve sonucun tümüyle görünenden ibaret olması gerektiği düşüncesi günümüzde de etkisini devam ettirdi. Platon bu düşüncenin kırılma noktasıdır. Sofistler ise zaten bilgi ve bilginin elde edilişi konusunda karamsardırlar.

5 Hıristiyanlığın teorik tarafının felsefe tarafından oluşturulması

6 İncil'e göre Dünya yerinde sabittir, oynatılamaz. Bu nedenle Kilise, Ptolomeus'un Dünya merkezli astronomi öğretisini doğru kabul etmişti. Ancak Copernicus'un sisteminde Dünya merkez olmaktan çıkmış ve Güneş etrafında hareket eden sıradan bir gezegen konumuna düşmüştü. Kilise bu görüşün etkisini ortadan kaldırma ve Dünyayı tekrar merkeze alma düşüncesine önemli bir katkı sağlayacağını düşündüğü Descartes'ın sistemine sahip çıktı. Çünkü Descartes Ben'i merkeze alıyordu, dolayısıyla Ben'in bulunduğu dünya da merkezi bir konum almış oluyordu..

7 Tarihle doğa tarihi değil insanlık tarihi, yani ussallık tarihi düşünülmektedir

Hegel'de Tin Kavramı Ne Anlama Gelir?

Sibel Kibar

Neden Hegel, neden tin?

G. W. F. Hegel çağımızın en çok saldırılan filozoflarından birisidir. Hegel'in neden sevilmediğine dair pek çok sebep sıralanabilir. Başta gelen nedenlerinden birisinin Hegel'in dilinin zorluğu olduğunu kabul ediyorum. Okuyucu Hegel'in dilini görür görmez Hegel'den ürker, soğur ve kaçar. Ama tek neden dilinin zorluğu olamaz. Günümüzde Hegel'i eleştirenlerin kullandığı dilin de Hegel'inkinden daha kolay olduğu söylenemeyecektir. İkinci bir neden Hegelci diyalektiğin kavranmasındaki güçlüktür. Aristoteles mantığına ve nesne ontolojisine alışkın insanların yaşamın diyalektik akışını ve süreç felsefesini kavramaları zordur. Ama ben Hegel'e saldırmanın esasen ideolojik amaçları olduğu kanısındayım. Hiç bir filozof Hegel ve onun diyalektiği kadar yerilmemiştir. Özellikle, günümüz düşünürleri, Hegelci diyalektiği yalan yanlış hükümlerle mahkûm ederler. Böylelikle, yaşamın ve tarihin diyalektik açıklamasının reddedilmesi insanlığı tarihsiz, yersiz yurtsuz, belirlenimsiz, soyut bir açıklamanın kucağına terk eder. Öznenin bağlamlarının koparılması ve hatta öznenin yok sayılması, insanı atıl ve kaderci bir konuma iter. Günümüzde insan da ağaç gibi bir nesnedir, dünyayı şekillendirmekte ağaçtan fazla bir rolü olmamıştır ve de olamaz. İdeolojik amaçtan kastım bu betimlediğim tablonun gerçekleşmesidir. Oysa günümüz insanına biçilen bu rolden kurtulmak ve insanı içinde yaşadığı doğayı ve çevresini dönüştüren aktif bir özne haline getirmek için Hegel'e muhtaç olduğumuzu düşünüyorum.

Bu çalışmada, bugün Hegel'e vermemiz gereken önemin bir kısmının, onun kilit kavramı özneyi işaret eden "bilinç" kavramında yattığına inanıyorum. Elbetteki felsefe tarihinde bilinci veya özneyi işaret eden ilk ya da tek filozof Hegel değildir. Pek çok felsefe tarihçisine göre, özne tarih sahnesine Descartes'la çıkmış, Fichte ile doruk noktasına ulaşmıştır. Ancak Hegel'in aktif öznesinin ne soyut ne bireysel ne de her şeyi kendi içerisine hapseden, tüm varlığı kendi varlığına indirgeyen bir özne olmadığını hemen burada hatırlatmak istiyorum. Okuyucunun felsefe tarihinde başka bir örneğini bulamayacağı Hegelci özneyi anlayabilmesi için biraz sabır göstermesi ve Hegel'e güvenmesi gerekiyor. Ancak Hegel'deki bilinç kavramını çözümleyebilmek için, Hegel'in bilinç kavramını da (bilince karşıt olan başka kavramları da) içine alan ve Hegel felsefesine dair çeşitli kuşkuları da beraberinde getiren "tin" kavramını çözümlemek gerekiyor.

Tin sözcüğü Almancadaki Geist sözcüğünün Türkçedeki karşılığıdır. Geist sözcüğünü "ruh" olarak çevirenler de olmuştur. Ancak, ruh sözcüğünün mistik çağrışımlarından dolayı, onun yerine "tin" sözcüğünü kullanmak Hegel'in Geist'ını anlamak için daha faydalıdır. Hegel'in Tinin Görüngübilimi (Phänomenologie des Geistes) adlı eseri İngilizceye ilk önce Phenomenology of Mind[1] olarak çevrilmiştir ancak daha sonra Miller Phenomenology of Spirit[2] olarak çevirmeyi daha uygun bulmuştur. Bunun nedenini de Miller, Geist'ın salt akıldan (mind) ibaret olmamasıyla açıklar. O halde, salt akıl veya salt ruh olmayan, ama aynı zamanda akıl ve ruh da olabilen bu tin nedir?

Hegel'in en temel ve de en ünlü kitabına konu olan, tin kavramı Hegel felsefesinde çok önemli bir yer teşkil etmektedir. Hegel Tinin Görüngübilimi adlı eserinde tin sözcüğünü pek çok başka sözcüğün yerine kullanır. Bu çalışmada ben, tin sözcüğünün farklı anlamları üzerinde duracağım ve içerisinde barındırdığı farklılıklarla birlikte, bir bütün olarak ne anlama geldiği ortaya koymaya çalışacağım. Böylece Hegelci diyalektiğin ana hatlarının da çıkacağı kanısındayım. Ancak tin kavramını ve Hegelci diyalektiği açıklayabilmek için beraberinde Hegel felsefesine de genel bir giriş yapılması gerekmektedir. Bu nedenle, Hegel'in Tinin Görüngübilimi'ni neden yazdığına, Hegelci diyalektiğin neyi hedeflediğine, karşıt düşüncelerin veya çelişkilerin nasıl kapsandığına da değineceğim. Bunların sonunda, savım, tin kavramının "ruhsal" değil "maddesel" yönünün ağır bastığı olacaktır. Bu savı Marx'ın temel eleştirisine yer vererek tartışacağım.

Hegel Tinin Görüngübilimi'nde neyi hedefliyor?

Tinin Görüngübilimi Hegel'in tinin diyalektik serüveninin gözler önüne serildiği eseridir. Bu serüven, değişimleri, çelişkileri, geriye dönüşleri ile tinin dönüşüm sürecidir. Hegel'in olgun dönem felsefesi bu eseriyle başlamıştır.[3] Hegel Görüngübilim'i bir giriş kitabı olacak şekilde tasarlamıştır yani Hegel Tinin Görüngübilimi'ni, dizgesine okuyucuyu hazırlamak için yazmıştır.[4] Hegel'in dizgesinin ne olduğu konumuzun boyutlarını aşacağı için, bu konuya hiç değinmeyeceğim. Konumuz Hegel'deki tin kavramını ne olduğu ile sınırlı. En kestirmeden gidersek, Hegel'in bütün ve mutlak dediği şey tindir. Ama tin mutlak bir varlık olarak ortaya çıkmamıştır. Ne Hegel'in kitabında, ne de gerçekte, yani tinin gerçek serüveninde, karşımıza olmuş bitmiş bir tin çıkmaz. Tin süreç içerisinde kendisini geliştiren, bütünleştiren, daha mükemmel bir biçim alan varlıktır. Hatta Hegel, tini betimlerken, "yeni doğmuş bir bebek", "yeni yeni yürümeyi öğrenen bir çocuk" gibi benzetmeler kullanır.[5] Az önce Hegel'in mutlak ve bütün dediği şeylerle, tinin özdeş olduğunu söylemiştim. Hemen burada bile anlaşılacağı üzere, Hegel'in mutlak ve bütün kavramları, günlük dildeki kullanageldiğimiz anlamlarına karşılık gelmiyor. Hegel mutlak ve bütüne, tine olduğu gibi bir süreç olarak bakıyor. Sürecin kendisini, bütün, mutlak veya tin olarak adlandırıyor da diyebiliriz. Özetle, Tinin Görüngübilimi tinin işte bu sürecinin öykülenmesidir.

Tinin Görüngübilimi tinin değişik biçimlerini mutlak tine ulaşma yolculuğunun uğrakları olarak sunar… Tinin görüngülerinin zenginliği ilk bakışta kaotik görünür; ancak bu eser onları bilimsel bir düzene sokar, mükemmel olmayanların çözülüp gittiği ve daha yüksek bir aşamanın yani yeni bir doğrunun gelmesinin zorunluluğunu gözler önüne serer.[6]

Bu alıntıyla birlikte Hegel'in amacını düşünürsek, Hegel'in felsefe tarihindeki diğer filozoflardan farklı bir amacı ve bu doğrultuda da farklı bir yeri olduğunu görürüz. Aristoteles'ten bu yana filozoflar genellikle hep bir önceki filozofun ortaya koyduğu sorunla ilgilenmiş, önceki filozofun çözümünü ve belki de sorusunu reddederek, kendi soru ve cevaplarını ortaya koymuşlardır. Hegel de kendisinden öncekileri eleştirir ancak reddetmez çünkü ona göre düşünce tarihi de dâhil olmak üzere, tarih birikerek ilerler. Eski olan yıkılırken yeni ile yer değiştirirken, yine de yeninin içinde eski muhteva edilir. Tarih dediğimiz şey, Hegel'e göre tinin evrimidir. Bu nedenle, Hegel hiç bir düşünceyi yanlışlayarak reddetmez; düşünceler yanlış değil, eksiktir, çünkü tin kendisini bilince tamamen açmamıştır henüz. Bütün birbirine karşıt görünen düşünceler, tinin başka bir görüngüsünün sonucudur; nihayetinde aynı bütünün farklı parçalarıdır. Hegel'in amacı da bu karşıt düşüncelerin bütünün, yani tinin farklı görüngüleri olduğunu bilince, yani okuyucuya göstermektir. Tinin Görüngübilimi'nin alt başlığı da Bilincin Deneyiminin Bilimi'dir.[7] Hegel'in bilim veya mutlak doğru olarak ifade ettiği şey bilincin deneyimlerinin farkına varması ve süreci kavramasından başka bir şey değildir.[8]

Hegel'e göre tin bir andan diğerine hareket ederken, filozoflar bir anın bilgisini yakalarlar. Dolayısıyla, bu bilgi tin diğer ana geçtiğinde yanlışlanmış olur. Hegel bu tür bilgileri "kısmi doğru" olarak adlandırır. Kısmi doğrular bütünün değil, bir anın bilgisidir. Buna karşın Hegel doğrunun bütün olduğunu, bu bütünün de kendisinin gelişimden başka bir şey olmadığını söyler.[9] Tinin kendisini bilmesini ise "bilim" olarak adlandırır; "bilim tinin hakikatidir", yani bütünün bilgisidir.[10]

Hegel çok özel bir zamanda yaşadığını iddia eder. Öyle bir çağdır ki bu, artık kısmi doğrular yerine bilim yapılabilir. Çünkü tin artık olgunlaşmış ve kendisini bilince açmaya başlamıştır bu çağda. Peçesini üzerinden atmıştır ve artık tin kendisini bilebilir hale gelmiştir.[11] Buradan anlaşılacağı üzere, Hegel kendisini tini, bütünü anlayabildiği için özel bir yere koymaz. O bütünü görebilen bir filozoftur, çünkü bütün ancak bu çağda tin kendisini gösterir, anlaşılabilir kılar.

Ancak bu noktada altını çizmek istediğim iki nokta var. Birincisi, tinin olgunlaşması, kendisini açması, tamamlandığı anlamına gelmez. Hegel yukarıda da bahsettiğim gibi kendi çağındaki tinden "yeni yürümeye başlamış bir çocuk" gibi bahseder. Bu nedenle, tin durmaz, hareketine devam eder.[12] Yani tamamlanmak demek, artık durmak bu noktadan sonra gelişmemek demek değildir. İkinci önemli nokta ise, tinin kendisine dönmesi, kendisini bilince görünür kılmasıdır. Burada bilinç de, bilince kendisini

açan varlık da niteliksel olarak aynı töze sahiptir, yani tindirler. Ama nicelikleri itibariyle farklıdırlar; birisi tikel, diğeri tümeldir. Tikel tini ve tümel tini, bireysel ve evrensel olarak da adlandırabiliriz. Yani evrensel olan tin kendisini, bireysel olan tine yani tekil bilince açar.

Görüldüğü gibi, Hegel tine pek çok anlam yükler, hatta bazıları karşıt anlamlardır. Örneğin tin, hem öznellik hem nesnellik yerine kullanılır. Aslında tinin farklılaşan yapısını gösteren bu örnek Hegel diyalektiğinin de güzel bir örneğidir. Zaten Hegel diyalektiği dediğimiz şey de, Hegel'de tinin bir evreden diğerine geçişidir. Charles Taylor, "Hegel hiç bir şeyi atmaz" demiştir.[13] Hegel'in nasıl hiç bir şeyi atmadığını ve nasıl bu karşıt düşünceleri bütünün parçaları olarak gösterdiğini anlamamız için Hegel diyalektiğine kısaca bir giriş yapmak gerekiyor.

Hegelci Diyalektik

Diyalektik sözcüğü ilk olarak Antik Yunanda kullanılmıştır. Elalı Zenon'un paradoksları, yani zıt akıl yürütmeleri diyalektik olarak adlandırılmaktaydı. Zenon'un ardından Platon, Sokrates'in akıl yürütmeleri için diyalektik kelimesini kullanmıştır. Kant'a geldiğimizde, Kant diyalektiği deneyimimizi aşan birbiriyle bağdaşmayan yanıltıcı akıl yürütmeler olarak tanımlamıştır. Fichte için ise diyalektiğin üç aşaması vardır; bunlar sırasıyla, tez, anti-tez ve sentezdir. Ancak Fichte için tez ve anti-tez özdeştir çünkü her ikisi de "ben"in kendisini bir çeşit ortaya koyma biçimidir.[14] Bu nedenle Fichte'nin diyalektiğini karşıtların birliği olarak değil, karşıtların özdeşliği olarak tanımlamak daha doğru olacaktır.

Hegel için ise diyalektik bir paradoks ya da bir yanılsama değildir. Hegel de yukarıda saydığım filozoflar gibi yadsımadan, karşıtlıklardan ve çelişkilerden bahseder. Ancak Hegel'in bahsettiği çelişki ontolojik ve epistemolojik bir çelişkidir; aklın bir tür oyunu değildir. Dolayısıyla salt akıl yoluyla çözülemez; süreç içerisinde çözülecektir. Ayrıca Hegel'in diyalektiği Fichte'ninki gibi üç adımda, yani tez, anti-tez ve sentez basamaklarıyla özetlenemez. Fichte'ninki gibi Hegel diyalektiği de üçlü bir yapıdadır ama kesintili basamaklar değil, akıp giden bir sürecin ifadesidir. Gerçeği anlamak için bir yöntem değil, gerçeklik dediğimiz şeyin ta kendisidir. Çünkü herhangi bir yöntem ya da bir ilke doğanın veya gerçekliğin karmaşık yapısını, hayatın ritmini anlamaya ve açıklamaya yetmeyecektir.[15]

Hegel'in diyalektiğinin de üç aşaması vardır demiştim; bunlar, olumlama, yadsıma ve aşma olarak adlandırılabilir. İlk aşama ya da uğrak dolayımsızdır ve belirlenimsizdir. Doğrudan yani dolayımsız olduğu için bu ilk uğrak doğru veya gerçek olarak kabul edilir. Ancak süreç ilerledikçe, doğal olarak gelişir ve değişir. Artık başka bir şey olmuştur, eski hali değildir; bu nedenle kendisinin yadsımasıdır. Aslında varlık parçalanmıştır. Bu parçalanmayı anladığında, kendisine geri dönecektir ve tekrar bütün olacaktır. Ama kendine geri dönmesi ilk bulunduğu noktaya geri gelmesi anlamına gelmemektedir. Varlık farklı süreçlerden geçtiğinin farkına varır, bu farkına varma karşıtlıkların kapsanmasıdır ve de karşıtlıkları aşmaktır. Diğer bir ifadeyle, kendisine geri dönen varlık artık ilk hali değildir, kendisini ve karşıtını anlamış ve bu karşıtlığı aşmış varlıktır.

İlk bakışta, diyalektiğin bu açıklaması Fichte'ninkine benzese de aslında Fichte'den farklıdır. Diyalektik süreç sadece "ben"in içinde olup bitmez Hegel felsefesinde. Marx'ın Hegel'i böyle suçladığı söylenir ancak Warminski makelesinde, "Marx'ın dediği gibi Hegel diyalektiği, yani bütün oluş sürecini bilince atfetseydi, kıt akıllı Fichte'den farkı kalmaz ve Hegel olamazdı" der. Aslında Marx'ın da Hegel'in Fichte'den farklı olduğunu bildiğini ileri sürer. Ben de Warmiski'ye katıldığımı belirtmek isterim. Marx burada Hegel'den farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu nedenle Hegel'i uçlara çekerek kendisini ondan ayırmaktadır. Hegel'in diyalektiğinde, "ben"in dışındaki doğaya ve toplumsal gerçekliğe de yer vardır.

Hegelci diyalektik düşüncenin bir yolculuğu gibi görünse de, aslında düşüncenin dışındaki gerçekliğin de yolculuğudur. Düşüncenin dışındaki gerçeklik ifadesi Hegel'e aykırı görünebilir ilk başta, ama Hegel'de düşünce ve gerçeklik hem farklı hem de özdeş şeylerdir. "Hegel'e göre diyalektik, bütün hareketin ve değişimin açıklamasını sunar, hareket ve değişim hem düşüncede hem de dünyada olur."[16] Tekrar vurgulamak gerekirse, diyalektik Hegel'in doğadaki ve düşünce tarihindeki karşıtlıklara yol açan bütün

dönüşümleri bütünlükçü bir sistem içinde açıklama çabasıdır.[17] Aynı şey hem kendisi hem de karşıtı nasıl olur ve bu çelişki nasıl tutarlı bir şekilde açıklanabilir sorusunun yanıtıdır diyalektik. Diyalektiği daha iyi anlamak için tinin yolculuğuna biraz daha yakından bakmak gerekiyor. Bu yolculuğu Marx'ın, yani Hegel'in bir anlamda karşıtının gözünden okumanın faydalı olacağını düşünüyorum.

Marx'ın Gözünden Tinin Serüveni

Hegel'in dilinin zorluğundan önceki paragrafta bahsetmiştim. Bu zorluğun bir tür muğlâklığa yol açtığını da belirtmek durumundayım. Aslında muğlâklık dediğim şey hemen hemen her filozofun okunmasında görülen bir durumdur. Farklı okumalar ve farklı yorumlar yapılabilir herkes için. Ben Hegel'in seküler okumasını yapanlardanım. Aslında Hegel'in bugün böyle okunabilmesinin Sol Hegelciler'e ve Karl Marx'a bağlı olduğunu düşündüğümü söylemeden geçemeyeceğim. Onlar olmasaydı, Hegel felsefesi belki de Aydınlanma'nın teolojisi olarak kalacaktı.

En başta da belirttiğim gibi, Hegel bütün çelişkileri ve karşıtlıkları gerçekliğin farklı perspektiflerinden kaynaklandığı düşüncesi ile açıklar. Hegelin terimleriyle açıklarsak, farklılıklar, gerçekliğin kendisini farklı şekillerde sunmasının sonucudur; yani, "tinin dönüşümüdür."[18] Diğer bir değişle, Hegel karşıt düşünceler ve kavramların, tinin farklı görünümleriyle açıklanabileceğini söyler. Teşbihte hata olmazsa, tin yolculuğunu sürdürürken sık sık kıyafetlerini değiştirir ve o soyundukça biz gerçekliğe bir adım daha yaklaşırız. Burada tinin kıyafetlerini çıkarması, saflaşması anlamına gelmekle beraber, tekrar yeni giysiler giymesi olarak da okunmalıdır.

Marx, Hegel'deki tinin serüvenini, soyut bir öznenin hareketi olarak adlandırır. Hegel'in tini Marx'a göre somut bir insan değildir; aksine, metafizik bir düşüncedir. Ayrıca, Marx'a göre, Hegel gerçekliği ve doğayı gizemle süsler, anlaşılmasını güçleştirir. Bu nedenle Marx tini, özne ve nesne arasında mistik bir yabancılaşma olarak tanımlar. Tinin gelişim sürecini ise şu şekilde anlatır:

Bu sürecin bir etkeni, bir öznesi olmalı; ama bu özne ancak sonuç olarak görünür; bu nedenle bu sonuç, yani kendini mutlak kendinin bilinci olarak tanıyan özne, kendini tanıyan ve belirten Tanrı, mutlak Tin, Fikir'dir. Gerçek insan ile gerçek doğa, bu saklı gerçek-dışı insan ile bu gerçek-dışı doğanın yalın yüklemleri, simgeleri durumuna gelirler. Demek ki, özne ile yüklem, birbirleri karşısında mutlak bir terslik ilişkisi içindedirler; gizemli özne- nesne ya da nesneyi aşan öznellik, süreç olarak mutlak özne (özne bu yabancılaşma temelinde yabancılaşır, kendine döner, ama aynı zamanda bu yabancılaşmayı kendi içinde onarır) ve bu süreç olarak öznedir; bu, kendi içinde, durmayan, arı bir çembersel harekettir.[19]

Alıntıdan da anlaşıldığı gibi Marx tinin ne gerçek bir insana ne de gerçek bir doğaya tekabül ettiğini söylüyor. Bu nedenle, Marx'a göre "yerinde duramayan huzursuz tin" düşüncenin evriminin mistik bir hikâyesidir. Ancak, Hegel tin sözcüğünü hem mistik (veya soyut) hem de somut anlamıyla kullanmaktadır. Böylece tin zıt kutuplar arasındaki diyalektik hareketini sürdürebilmektedir. Bu noktada Marx'ın mı Hegel'in mi haklı olduğunu anlamak için tin kavramına büyüteç tutacağım.

Tine Dair Dört Saptama

Okur Hegel'in eserlerini okurken sık sık, tanrı, ruh, tin, öz-bilinç, mutlak vb. kavramlarla karşılaşır. Tanrı sözcüğü özellikle Tarih Felsefesi'nde çok sık tekrarlanırken, tin sözcüğü, Tinin Görüngübilimi'nin anahtar kelimesidir. Hegel bütün bir tarihin tinin aşamaları, farklı görüngüleri olduğunu söyler.[20] Pek tabi bu ifade, panteizmi yani tümtanrıcılığı çağrıştıracaktır okuyucuya; tanrının her yerde ve her nesnede olduğu, evrenin kendisinin ve evrendeki her şeyin tanrı olduğu düşüncesidir panteizm. Bu inanç Hegel'in tanrısı ya da tini için geçerli olmakla birlikte, daha da fazlasıdır tin Hegel felsefesinde. Tin sürekli bir değişim içerisindedir, huzursuzdur, kabına sığamaz. Böyle bir tin Hıristiyanlıktaki mükemmel tanrı anlayışından pek tabi çok uzaktır. Spinoza'nın tümtanrısı ya da tözü de değildir Hegel'in tini, çünkü yerinde duramayan tin Spinoza'nın tözünden farklı olarak sürekli gelişim gösterir; yol alır, ilerleme kaydeder.

Almanca'daki Geist kavramının Türkçe karşılığı olarak tin – ruh ya da akıl değil –Hegel felsefesi için

başat bir kavramdır. Tine dair dikkat çekilmesi gereken noktaları büyük ölçüde Inwood'dan yararlanarak, dört madde altında topladım.

(1) Daha önce de sıklıkla yinelediğim gibi Hegel tin kavramını çeşitli biçimlerde kullanır. Örneğin, doğa, öznel tin, sezgi, nesnel tin, mutlak tin, dünyanın tini, tarih ve tanrı, vb. Tinin bu kullanımları farklı tinlere gönderme yapıyormuş gibi görünse de Hegel felsefesinde hepsi tek bir tine gönderme yapar. Daha doğru bir ifadeyle, Hegel'in tin kavramı genellikle yukarıda saydığım bütün anlamları kapsar. Ancak bazen Hegel'in tek bir anlamına da gönderme yaptığını gözlemleriz; bu da Hegel'in tinin belirli bir aşamasından bahsettiğine işarettir.[21] Örneğin, Hegel bireysel tinden bahsettiğinde, hemen peşi sıra bu tür bir tinin eksik bir tin olduğunu da ekler. Ayrıca, "tek bir bireyin, evrensel tinin aşamalarından geçmek zorunda olduğunu" söyler Hegel.[22]

(2) İkinci olarak, tin dinamik bir yapıya sahiptir. Bir aşamadan diğerine geçer, bir kılıktan başka bir kılığa bürünür. Zaman içinde sürekli değişir; bu nedenle, tini durağan ve değişmez bir varlık olarak algılamak imkânsızdır. O her daim aktif ve gerçeklik gibi hayat doludur. Aslında, Hegelci felsefeyi düşündüğümüzde, gerçekliğin ve tinin farklı varlıklar olduğunu iddia etmek zordur, Tinin Görüngübilimi'nin başından bu yana, Hegel tinin ve gerçekliğin anlaşılmasını hedefler ve iki kavramı birbirinin yerine kullanır. Tinin Görüngübilimi'nin Önsöz'ünde tinin olgunlaşmasını yeni bir dünyanın ortaya çıkışının görüntüsü olarak sunar.[23] Inwood sözleriyle:

> bir nesne bir şey değil de, gerçekten sonsuz bir eylem, bir etkinlik olduğunu için sonlu Geist'tan keskin bir şekilde ayrılmaz. Dünyevi görüngüselliği basit bir şekilde aşamaz. Ayrıca onu bu görüngüselliğin mantıksal yapısından da ayırt etmek bir hayli zordur.[24]

(3) Buna göre, tin salt zihinsel bir varlık değil, ama aynı zamanda fiziksel ve pratik bir varlıktır da. Her ne kadar zıt görünse de, Hegel bilişsel ve pratik süreçleri tinin gövdesi içerisinde birleştirir. Hegel tini hem özne hem de nesne olarak kurgular.[25]

Hegel'in Geist'ın mutlaklığına dair savı her şeyin akılsal veya aklın ürünü olduğu anlamına gelmez. Ama şu anlama gelir: (a) düşüncelerin ve rasyonel yapıların birleşik sistemi doğaya ve Geist'ın kendisinin gelişimine içkin (öznel) Geist'ın çekirdeğini oluşturur; ve (b) tin/akıl düşünsel ve pratik etkinliklerle tinden öteye ulaşır (übergreift) ve onu idealize eder.[26]

Bu bağlamda tin bütünlüğü ve tekilliği, evrenselliği ve bireyselliği, sonsuzluğu ve sonluluğu bünyesinde barındıran tek bir varlıktır. Ancak bu teklik ve aynılık sürekli, her an, bir bölünme ve farklı biçimler alma halindedir.[27] Tin bazen tanrı bazen de tek bir birey olarak karşımıza çıkar.

(4) Öte yandan tine varlık demek da hatalıdır. Çünkü tin bir varoluş sürecidir. Hegel daha önce de belirttiğim gibi tini büyüyen bir çocuğa benzetir. Bir bebek dünyaya gelişinin ardından büyümeye, gelişmeye başlar; zaman geçtikçe, niceliksel büyüme niteliksel bir sıçrama yaratır. Aynı şekilde tin de niceliksel sıçramalar yaşayarak yeni biçimler elde eder.[28]

Sonsöz

Marx'ın eleştirisine geri dönersek, Marx Hegel'in tinini insanın yabancılaşmasının mistik bir açıklaması olarak tanımlıyordu. Her ne kadar ilk bakışta tin, sözcük olarak, mistik bir bütün gibi görünse de, Hegel bu sözcüğü mistik anlamının dışına taşıyor. Hegel'in tinden anladığı gerçekliğin bütünün bir ifadesidir. Gerçekliğin bütünü ya da bütünün gerçekliği tin kavramında somutlanır. Bu nedenle, bu çalışmamda tin kavramının farklı anlamları üzerinde durdum; neden farklılaştığı ve neden aslında bu farklılığın tekliğe işaret ettiğini göstermeye çalıştım. Tekrar edecek olursak, bu soruların yanıtı tin kavramında saklıdır.

Farklı görüngüleri olan tin, bölünerek kendi kendisine karşıtlık içerisine girer. Marx'ta bundan rahatsız olur. Yani devinimin tek bir tinin içinde gerçekleşmesi olan idealizmi mahkûm eder Marx. Ancak bu tin denen kavramı devinen mistik bir varlık olarak değil de yaşamın ve tarihin ilerleme süreci olarak okursak, – ki Hegel'in metni buna imkan sağlamaktadır – tinin adını Marx'ın nezdinde temize çıkartabiliriz.

Hegel'in tinin kendisini ancak bu çağda açığa vurduğunu söylediğini yukarıda belirmiştim. Hegel, tin buna olanak sağladığı için tini bütün olarak kavrayabilen filozoftu. Bu akıl yürütmeyle devam edersek, belki de Marx tinin kendisini daha fazla açımladığı bir dönemim ürünü olarak dünyaya geldi ve tinin daha maddesel boyutunu görebildi. Hatta daha da ileri giderek, Hegel'in Marx'ın habercisi olduğunu söyleyebileceğimiz kanaatindeyim. Özetle, Hegel tin kavramı ile bilinç ve bilincin maddi ve tarihsel koşullarını birleştirmiş, bilincin ve bilinci bilinç yapan koşulların devinimini gözler önüne sermiştir. Bu koşullar tin adı altında olmasa da Marx tarafından analiz edilmiştir.

Makalenin başlığı ve son sözler arasındaki "bağıntı" okuyucunun kafasını karıştırmış olabilir. Hegel'de tin nedir ile başlamışken, Marx'ın Hegel yaklaşımı ile bitiriyor gibi görünüyorum. Kafa karışıklığını gidermek adına bir kaç cümle ile kendi duruşumdan bahsetmem gerekiyor. Hegel ve Marx ilişkisi akademik ilgilerimin başında geliyor. Ancak özellikle tin kavramını düşündüğümüzde Hegel'in Marx ile birlikte anılması gerektiği hissiyatındayım. Hegel'deki tinden ruhu, tanrıyı anlamak yerine, tarihi, doğayı, yaşamı, bilinci anlayabilmemizin Marx ile mümkün hale geldiğini düşünüyorum. Ve ilk paragrafta belirttiğim insanın kendisini ve yaşamını dönüştüren bir özne olabilmesinin, Hegelci tinin Marksist bir anlamıyla kavranması ile mümkün olacağı kanaatindeyim

Dipnotlar

1 Hegel, G. W. F., Phenomenology of Mind, çev. (London: Harper & Row, 1967).

2 Hegel, G. W. F., Phenomenology of Spirit, çev., 'in metin analizi ve önsözüyle (Oxford: Clarendon Press, 1977).

3 Houlgate, Stephen, "Introduction", The Hegel Reader, Blackwell Publishers, Oxford, USA, 1998, s. 47.

4 Findlay, J. N., "Foreword to Phenomenology of Spirit", Hegel's Phenomenology of Spirit, Oxford University Press, 1977, s. v.

5 Hegel, § 12. Bu ve bundan sonraki Hegel'e göndermeler, Hegel'in Phänomenologie des Geistes adlı eserinin Miller tarafından yapılan İngilizce çevirisinedir. Künyesi 2. dipnotta bulunabilir.

6 Kaufmann, Walter, Hegel: Texts and Commentary, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1977 s. 4.

7 Inwood, Michael., A Hegel Dictionary, Blackwell, Oxford, Cambridge, USA, 1992, s. 216-7.

8 Hegel, § 12.

9 Hegel, § 20.

10 Hegel, § 25.

11 Hegel, § 13.

12 Hegel, §§ 11-2.

13 Taylor, Charles. Hegel, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1977, s.49.

14 Inwood, s. 81.

15 Solomon, Robert C. In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit, Oxford University Press, Oxford, New York, 1983, s. 24.

16 Inwood, Michael. A Hegel Dictionary, Blackwell, Oxford, Cambridge, USA, 1992, s. 83.

17A.g.e. s. 83.

18 Hegel, § 11.

19 Marx, Karl., "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker.

2nd ed. W. W. Norton, New York, 1978, s. 122. çev. sitesinden alınmıştır.

20 Inwood, s. 83.

21 Inwood, s. 275-6.

22 Hegel, § 28.

23 Hegel, § 13.

24 Inwood, s. 277.

25 Hegel, § 25.

26 Inwood, s. 277.

27 Hegel, § 12.

28 Hegel, § 11.

İçine Ulaşılan, Ötede Bırakılan Şato: Tanıma Arzusu Bağlamında Hegel ve Lacan

Yeşim Keskin

Lacan belki psikiyatri eğitimi almış bir psikanalisttir, önce sürrealizm sonra yapısalcılık rüzgarına kapılmış post-modern bir psikanalist. Belki dönemin ruhuna uygun bir biçimde tarihin sonunun tarihini yazmaya hevesli histerik bir teorisyen. Karamsar. Alaycı. Bulanık. Belki kendi deyişiyle tutkulu bir Freud yorumcusu ya da belki Noam Chomsky'nin deyişiyle "doğru şeylerden bahseden bir şarlatan." Her ne ya da kim olursa olsun, modern dünyanın, insana dair bütün anlam teorilerini tükettiğini ve insan yerine etki-tepki prensibine göre işleyen Homo-Ekonomikuslar yaratma çabasındaki başarıya yüz tutmuş 'mutlak efendi'liğini absürd bir hiçlikten anlatan Lacan, tıpkı ondan önceki unutulan teorisyenler gibi, insanın varlığı ve anlamını sorgulamanın peşine düşmüştür.

Lacan'ı bu denli kaotik, tanımlanamaz ve belki "saçma-lıyor" gösteren nedenlerden biri hiç kuşkusuz teorisini kurarken beslendiği kaynakların oldukça çeşitli oluşudur. Lacan'ın kendi düşüncelerine en yakın bulduğunu ifade ettiği çalışmalardan biri olan, Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'in birlikte kaleme aldıkları *The Title of the Letter: A Reading of Lacan* adlı eserde matematiksel, felsefi ve edebi söylemler arasında uzun mesafeler kat ettikten sonra kendi üzerine kapanan Lacan "sistem"ini tabiren sergilenen *De Revolutionibus orbium litteralium* (syf. 110, *Radiophonie*) şemasının dış çemberini, her biri merkezi farklı görevler ile işaret eden öğeler, Lacan'ın temel olarak faydalandığı, kavramlarını "ödünç aldığı", kaynaklar oluşturur. Bunlar Freud metinleri, Lacan'ın kendi analiz deneyimleri, şiir/ edebiyat, Jean Jacques Rousseau, Heidegger, Saussure, Sembolik Mantık, Descartes ve Hegel'dir.

Elbette Lacan ödünç aldığı bu kavramları düzenlemiş, eklemlemiş ve hatta teorisini bütünlemek için yeniden yaratmıştır. Sistemi oluşturan tüm öğeler birbirleri ile metaforik olarak bağlantılıdır ve hepsi birlikte Lacan'ın deyişiyle "Freud'dan bu yana" aklın (*Reason*) çemberini oluştururlar. En iç çemberde bulunan, ilk gösteren (*Signifier*, S) ve metaforik göstereni (S') ayıran çizgi, yeni çemberlerin oluşmasını sağlayan bir merkez işlevi görür. Saussure ve Sembolik Mantığı yan yana kullanarak, Rousseau'yu Toplumsal Sözleşme'sinde yineleyerek, şairlerinin metafor kaynaklarını konu ederek, Descartes'ı imkansız öznenin yerine atayarak, Freud ve Heidegger'i, sırasıyla bilimsel temel ve hakikat bağlamında aynı çemberde konumlayarak ve Hegel'i arzunun diyalektik yasası ile okuyarak, Lacan bir algoritma kurar ve geliştirir.

Biz bu metinde, Lacan'ın sistem çemberinin Hegel ile doğrudan bağlantılı olduğu bölümden, tanınma arzusundan (*desire for recognition*) ve Hegelci arzu (*desire*) temasının Lacan'da önemli bir sistematik değişime uğrayarak, öznenin yapılanışına dair en önemli kavramlardan biri haline gelişinden bahsedeceğiz.

Fakat öncelikle, Lacan'ın algıladığı Hegel'in "Kojève yorumu ile Hegel" olduğunu bu metin ve hatta tüm Lacan okumaları boyunca aklımızda tutmamız gerekir. Zira Lacan, çalışmalarında Hegel'e yaptığı çoğu göndermede Kojève'i de "üstadım" olarak anmıştır. (Örneğin syf. 169, *The Other Side of Psychoanalysis*). Bununla ilgili olarak gelmiş geçmiş en iyi psikanaliz tarihçisi olarak bilinen Elisabeth Roudinesco, *History of Psychoanalysis in France* adlı eserinde, Lacan'ın Hegel'i yeniden yorumlayan Kojève ile Freud'u yeniden yorumlayan kişi olarak "rol" özdeşleşmesinde bulunduğunu belirtir. Kojève, Hegel'i ele aldığı kavramlar ile yeniden yorumlayarak, yeni bir Hegel yaratmıştır ve Lacan da Freud'u aynı şekilde yorumlayarak benzer bir etki yaratacaktır, en azından Lacan'ın düşüncesi bu yöndedir.

Dolayısıyla Hegel etkisi Lacan'da Kojèveci bakış açısıyla yoğrulmuş ve Kojève'in odaklandığı noktalar çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Kojève'e göre Hegel'den farklı olarak, diyalektik ikili bir doğaya sahiptir ve doğaya değil insana mahsustur. Doğa sadece olumluluk (*positivity*) prensibine göre işler ve insanın gerçekleştirdiği diyalektik sürece uyum sağlar. Fakat insan için, doğa ve öteki ile olan ilişkisini konu alan ve köle-efendi diyalektiğinde somutlaşan,

olumsuzluk (*negativity*) prensibinin yönettiği bir diyalektik söz konusudur. Böylece Kojève, Hegel yorumunda diyalektiğin geçerli olduğu tek oluş olan insanı, arzuyu (*desire*), tanımayı (*recognition*), söylemi, dili, mücadeleyi ve ölümü konu edinmiş, Hegel'i dönemin Fransa'sında sosyal bilimler ile birlikte okunması 'olmazsa olmaz' bir filozof haline getirmiştir.

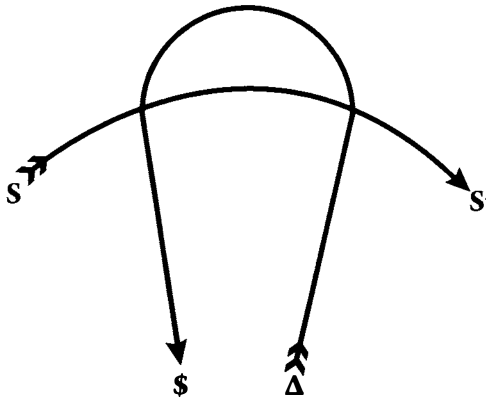
Bu Kojève'ci bakış doğrultusunda, aralarında Maurice-Marleau Ponty, Georges Bataille, Pierre Klossowski'nin de bulunduğu pek çok aydın gibi Lacan da Kojève'in öncelikli temalarını konu edinmiş, bunları kendi alanı olan psikanalitik özne ile ilişkilendirmiştir. Özellikle Lacan'ın Freud'u yeniden-okuduğu "*Mirror Stage*" (1936) ve "*The Other Side of Psychoanalysis*" (1970) metinleri Kojève'den öğrendiği Hegel temaları ile doğrudan ilintilidir.

Fakat Kojève ve Lacan arasında belirgin bir farklılık bulunur, hatta Lacan teorisinin en önemli kısımlarında anti-Kojève'cidir. Lacan, insana antropolojik bir bakış geliştiren Kojève'in aksine, insanı tarihsel bir varlık olarak ele almaz. Onu asıl ilgilendiren "şeyler" düzeninin, Öteki'nin, öteki'nin özne tarafından nasıl algılandığı ve bu algının nasıl bir bütün oluşturduğudur. Hegelci diyalektik ve özellikle olumsuzlama kavramı, bu kurguda Lacan'ın en çok beslendiği yöntemsel temadır. Fakat, Hegel'in aksine ve Kojèveci bir şekilde, Lacan sentez yerine çoğunlukla anti-tez boyutunda kalır.

Lacan'ın öznenin kuruluşunu tasvir etmek için arzu grafiğini kullanır. Biz Hegelci felsefenin öz(bilinc)ün serüvenine dayandığı ve bu felsefi söylemin Lacancı özne kuruluşunun temel yapıtaşı olduğu savıyla, Hegel ve Lacan arasındaki benzerlikler ve farkların en iyi arzu grafiği üzerinden anlaşılabileceği kanaatindeyiz. Lacan'ın seminerleri ve yazıları boyunca devam eden öz-sorgusunda Hegel ile sürekli (hayali) atışma halinde oluşu, Hegelci temaları Hegel ile birlikte ve zaman zaman Hegel'e karşı okuyor oluşu tarafımızca bunun belirgin birer kanıtıdır. Arzu grafiği şu temel Hegelci sav ile başlar:

"Özbilinç, ancak tanınan bir şey olarak vardır." (§178, *Tinin Görüngübilimi*)

Tanınma, özbilincin ereksel koşuludur ve tanınma ancak bilincin kendi dışında bir düzene dahil olması, kendisi dışında bir oluşun onu kendisi olarak kabul etmesi ile mümkündür ve Lacan'a göre bilincin kendi dışındaki düzen, dilin kendisidir. Bu yüzden bu düzene dahil olmak konuşmak (*parler*) ile mümkündür. Bu yüzden arzu grafiği konuşan varlığa (*parlêtre*) dair dört ardışık bölümden oluşur. Her bölüm ancak bağımsız, kendinden önceki, kendinden sonraki ve bir bütün olarak tüm şemaların okunmasının ertesinde anlamlı hale gelir ki bu arzu grafiğinin yapısalcı doğasına göndermede bulunur.



Şema 1 (Gösterenden Özneye)

S-S' çizgisi gösterenler, Δ-$ çizgisi de öznenin niyet zincirini temsil eder. S öznenin içine doğduğu dilin, sembolik düzenin, gösterenler ağının bitimsiz başlangıcı, S' de özneye dahil

gösterilenlerin sembolik ağdaki gösterenler ile düğümlenişiyle anlamın yaratıldığı gösterenler ağının bitimsiz sonudur. İki çizgi düğüm noktasında (*point de capiton*), düğümlenir ve anlam ortaya çıkar. Saf ihtiyacın (Δ) giderilmesi niyetiyle yola çıkan özne, takıldığı gösterenler ağında yarılır ve bölünmüş özne ($) ortaya çıkar.

Δ-$ çizgisinin başlangıç noktasını saf ihtiyaç, Δ, (*pure need*) oluşturur. Bebeğin pek çok yaşamsal önceliği olan ihtiyacı vardır. Lacan'ın seminerlerinde bahsettiği üzere, bebeğin biyolojik doğası ve yaşam dürtüsü onu hayatta kalmak için beslenmek, solunum yapmak, korunmak gibi ihtiyaçlarını tatmin etmeye tabi tutar. Bebek açlığını gidermek için süte ihtiyaç duyar, susuzluğunu gidermek için suya. Fakat Lacan'ın arzu grafiğinin başlangıç noktasına yerleştirdiği saf ihtiyaç biyolojik olan değildir, ya da "sadece" biyolojik olan değildir.

Saf ihtiyaç'ın birincil doğasının Hegel kaynaklı, olmasa bile, esinli olduğu açıktır. Zira Hegel, öznenin özbilincin kendine özdeş olma başarısına erişmeden önce "doğal nesneler"i olumsuzlayan bir hayvani kendi (*animal self*) olduğunu belirtir. Özne solunum, sindirim, boşaltım gibi biyolojik ihtiyaçlarını gidermeli ve bu ihtiyaç-tatmin döngüsünün ötesine geçmelidir. Kapsayarak aşma (*Aufhebung*) olarak da niteleyebileceğimiz bu süreç, Borch-Jacobsen (1991)'in belirttiği gibi, öznenin kendini "sadece organik bir canlı olarak ben" olmanın ötesine geçirmesi, kendinde ve kendi için varlık olmak için zorunlu ve gerekli bir süreçtir.

Hegel, insanın aşması gereken hayvani doğasını ve hayvan ile arasındaki ayrımı vurgulayan görüşünü düşünme ve düşünmenin üzerine düşünme olan "derin düşünce"de temellendirir.

> "Ama eğer insanın kendini hayvandan düşünce yoluyla ayırt ettiği doğruysa (hiç kuşkusuz doğrudur) o zaman insansal her şey yalnızca ve yalnızca düşünce tarafından ortaya çıkarıldığı için insansal olacaktır." (§ 2, *Mantık Bilimi*)

O halde Hegel'de sözkonusu olan insan ve hayvan arasındaki fark, düşünme ve üzerine düşünmenin rehberliğinde ortaya koyulur. Düşünen olarak düşünce olan "ben", sadece insan tarafından söylenebilir, çünkü sadece insanın doğası düşünmeyi içerir. Bu meta-düşünce boyutuna Lacan, yalnızca insana ait olan ve akıldışı (*irrational*) bir içeriğe de sahip olan "arzu" boyutunu ekler.

"*The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*" adlı çalışmasında, Lacan uzun süredir insanı biyolojik bir etki-tepki mekanizmasına indirgeyen yaygın psikoloji görüşüne cevap olacak bir fark, insanı hayvandan ayıran, onu özel ve derinlemesine, anlayarak incelemeye değer kılan bir "şey" aradığından bahseder. Kojève'den aldığı dersler bulduğu yanıtın ne'liğini büyük oranda – ya da tamamen- etkilemiştir. İnsanın aynadaki kendinin imgesi ile kendisi olarak özdeşleşmesi ve aynadaki imgesini kendisi olarak "tanıması"ndan bahseder ve bu tema üzerinde özellikle durulması gerektiğini belirtir. Bebek, aynadaki imgesi ile kendisi arasındaki ilişkiyi hemen fark eder. Kendi hareketlerinin yalnızca aynaya değil, kendi dışındaki tüm gerçekliğe (Lacancı Gerçek değil) yansıdığının ayırdına varır. Fakat, özneyi diğer canlılardan ayıran şeyin sadece kendini "tanıma"sı değil, "tanınma arzusu" yani "arzu" olduğunu belirtir:

> Bu insan ve hayvan dünyası arasındaki ayrımın temelidir. İnsani nesneler tarafsızlıkları ve çoğalmalarının belirsizliği ile tanımlanırlar. Öznenin dürtüsel birleşmeye hazırlanmasına bağlı değildirler... İnsan dünyasını nesneler ile kuşanmış kılan, insani ilginin nesnesinin öteki'nin arzusunun nesnesi olduğu gerçeğidir." (syf. 39, *The Seminar III*)

Lacan'ın ele aldığı bu boyut elbette Kojève'in Hegel yorumu ile ilintilidir. Kojève, hayvan ve insan arasındaki temel farkın kadın ve erkek ilişkisinde de görülebileceğini belirtir. Kadın ve erkekten herhangi biri diğerinin bedenini değil arzusunu arzularsa, yani karşısındakinin arzusunu elde etmeyi ya da kendinin kılmayı arzularsa, son tahlilde insan olduğu için ona değer atfedilmesini ve bir insan olarak kabul edilmesini arzularsa ancak o zaman arzusu insansal olarak nitelendirilebilir. Hegel'in insan ve hayvan arasındaki ayrıma dair işaret ettiği düşünmeyi düşünme noktası Kojève'de ve Lacan'da arzuyu arzulama olarak yer edinmiştir.

Bununla birlikte tanınmanın gerçekleşmesi arzudan fazlasını gerektirir. Tanınma zorunlu olarak aynılık dahilinde bir farkın kabul edilmesi istencidir. Efendi-köle diyalektiğini ele aldığımızda, kölenin efendiyi efendi olarak tanıması onun efendi olabilecekken, o koyuluşa sahip olabilecekken, olamayışı, ölmek yerine köle olarak yaşamayı seçerek, arzuladığı bir koyuluşa sahip olmaktan vazgeçmesi demektir. Efendi-köle arasında en azından iki ortak kelime: Efendi ve Köle kelimeleri, efendilik ve kölelik anlamları vardır ve bu ortak anlam Lacancı sembolik düzenin ilk atfını oluşturur.

Lacancı öznenin ya da Hegelci kölenin, onu gerçekte olduğu gibi tanımayan, tanımazlığı dolayısıyla henüz gerçek kendi olmasını bile mümkün kılmayan; birlikte yaşamak ve onunla mücadele etmek zorunda olduğu sembolik düzene kaydoluşu sırasında içerdiği gösterilenler, dışındaki gösterenler ile düğüm noktasında (*point de capiton*) düğümlenir ve anlam ortaya çıkmış olur. Fakat her zaman bir şey artar ve bu yüzden özne eksilir.

Düğüm noktası, yüzergezer gösterenlerin gösterilenler ile düğümlendiği noktadır. Örneğin "kalem", kalem nesnesini göstermek için kullandığımız bir gösterendir. Gösterilen olan nesneyi, kalem kelime-göstereni ile düğümleriz. Benzer şekilde belli bir durum neticesinde hissettiğimiz duyguyu, o duyguyu nitelemek için sembolik düzende kullanılan gösteren ile gösteririz, örneğin çok değer verdiğimiz bir şeyi kaybetmekten dolayı hissettiğimiz duygu. Bunu "üzülmek" kelimesi ile düğümleriz, fakat içimizde bir şeyler "üzüntü"nün gösterdiğinden fazladır. "üzüntümü anlatmaya kelimeler yetmez" deriz mesela, fakat "kelimeler yetmez" demek bile anlatmaya yetmez. Yani gösteren, gösterileni asla tam olarak gösteremez.

Lacan hakikatin gerçek deneyimlenişinin mümkün olmadığına dair savını *Écrits*'de, "*The Instance of the Letter in the Unconscious (or Reason Since Freud)*" metninde, istasyona varan bir trenin vagonunun dışarıdaki binaların görülebildiği cam kenarında karşılıklı oturmakta olan bir oğlan ve bir kız kardeşin arasında geçen konuşmayı örnek vererek ileri sürer. "Bak," der erkek kardeş, "kadınlar tuvaletinin önündeyiz". Kız kardeş cevaplar: "Aptal! Erkekler tuvaletinin önünde olduğumuzu görmüyor musun?" (syf. 417). İki kardeş de aynı pencereden bakmaktadırlar ve gördükleri iki birbirinin aynısı kapıdır. Fakat gösteren olan kelimeler, kadın ve erkek işaretleri, bu gösterilenlerin farklı olarak algılanmasına neden olur.

Benzer bir anlayışı Hegel'in dilin tekil nesneleri yakalama konusundaki yetersizliği savında görürüz. Hegel dile gelen her kavramın zorunlu olarak bir evrensel olduğunu ve o evrensellik içerisinde duyusal bir nesneyi (Lacan'da "gösterilen"), tam olarak temsil edemediğini söyler. Bu bağlamda Hegel için yalnızca kavram vardır ve evrensel olan yalnızca odur. Bunu özellikle *Tinin Görüngübilimi*'nin Duyusal Pekinlik bölümünde bu, şimdi, burası, gece… gibi kavramların ele alındığı paragraflarda görürüz.

> "*'Şimdi' gündüzdür*, çünkü onu görürüm; *'Burası' bir ağaçtır,* aynı nedenle. Ama duyusal pekinlik bu ilişkide kendi üzerinde önceki ilişkideki ile aynı diyalektiği deneyimler. *Ben, bu* Ben, ağacı görür ve *ağacı burası olarak ileri sürerim*; ama *öteki* Ben ise evi görür ve burasının bir ağaç olmadığını, tersine bunun yerine bir ev olduğunu ileri sürer. İki hakikat de aynı inandırıcılığı taşır" (§ 101, *Tinin Görüngübilimi*)

Hegel'in de adlandırmadan yukarıda tariflediği öznellik, anlamın öznel doğası, Lacan'a göre bebeğin doğduğu andan itibaren karşılaştığı, sosyalleşme süreci ile kanıksadığı bir süreçtir. *The Seminar II'de* Lacan'ın özetlediği üzere, bebeğin hiçbir talebinin ihtiyacını karşılayamayacak olması arzuyu doğurandır. Arzu grafiği üzerinde, Lacan bebeğin ilk karşılaştığı öteki olan anne (İngilizce'de anne= mother, öteki= other, Lacancı anne =mOther) ile ilişkisindeki bebek tarafından ihtiyacın (need) giderilmesi için sembolik ağa yöneltilen talep (*demand*), fakat az önce bahsettiğimiz gösteren-gösterilen arasındaki eşdeğilsizlik dolayısıyla annenin bebeğin ne istediğini asla tam olarak bilemeyeceği ve bu yüzden ihtiyacını tam olarak karşılayamayacağı üzerinden yapar. Bebek, ihtiyacının giderilmesi ile ilgili olarak sadece bedensel hareketler ile anneye yanıt verebilir fakat anne bebeğin davranışlarını sezgisel olarak anla landırır. Lacan'ın "*The Direction of Treatment and the Principles of Power* " çalışmasında belirttiği üzere, anne

bebeğin ağlamasını duyduğunda, "acıktığı için ağlıyor, susadığı için mızmızlanıyor" gibi geriye dönük anlamlar yaratır (syf. 244) ve kendi yarattığı anlamı temel alarak bebeğe cevap verir. Bebek kendisi olarak ortaya koyduğu talebinde, kendisine bir rolün atfedildiği bir zincire tabi olmuştur ve bundan sonra, hayatını devam ettirebilmek için, annenin gerçek olduğunu sandığı nedenler, bebeğin gerçek nedenleri olacak ve böylece bir anlaşma sağlanacaktır.

Burada en önemli olan nokta, bu düğümlenişin geri dönüşlü (*retroactive*) doğasıdır. Az önce bahsettiğimiz örnekte olduğu gibi, anlam ancak düğümlenme (*punctiation*) işleminin tamamlanmasının ardından ortaya çıkar. Bu da gösterenin gösterilene belli bir anlam içererek düğümlendiğini değil, olası gösterilenlerle düğümlendikten sonra ortaya çıkan bütünden anlamın yaratıldığını gösterir. Lacan bunu şöyle açıklar:

> "Düğüm noktasının tarihsel işlevi bir tümcede bulunabilir, cümledeki gösterilme sadece son terimi ile sonlandırdığında gerçekleşir; cümlenin yapılanışı sürecine dahil olan diğer terimler ... ters orantılı olarak kendi geri dönüşlü etkilerine anlamlarını mühürlerler" (syf. 292, *The Subversion of the Subject and Dialectic od Desire in the Freudian Unconscious*).

Diğer bir deyişle, saf ihtiyaç ile başlayan niyet zinciri, gösterenler zincirini öncelikle anlamın yaratıldığı S' noktasında kestiği için, özne yanılsamalı olarak düğümlendiği bu göstereni "anlamlı" olarak niteleyecektir. Lacan'a göre, çağının diğer düşünürleriyle de uyumlu bir şekilde (örn. Blanchot, Derrida), "anlam" özneye dışarıdan, Öteki'nden gelir. Sartrecı deyişle özne "içine atıldığı" dünyanın anlamına mahkumdur ve kendi anlamını bu dünyanın varlık tanımlamasına göre kurmakla yükümlüdür. Diğer taraftan, tarihin son açılımının nesnellikle özedeşleşmiş öznellik olduğunu belirten Hegel'e göre, varlığın belirlenmesini sağlayan ve ona ait olan "özne"dir; Hegelci bilinç Lacancı (ya da post modern) özneye göre daha aktif, daha belirleyici ve kurucu bir doğaya sahiptir.

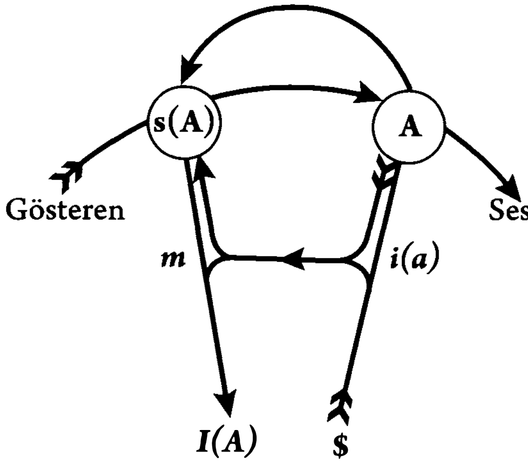
Yine de anlam üzerindeki dışarının etkisi konusuyla Hegelci köle-efendi diyalektiğinde karşılaşırız. Köle kendini gerçekte olduğu gibi ifade etmek istediğinde dış gerçekliğin sınırlayıcı özelliği ile karşılaşır. Daha önce de bahsedildiği gibi, köle köle olarak koyulduğu bir gerçeklikte efendinin efendi olduğunu ve böylece kendi köleliğini kabul etmek zorundadır. Çünkü, eğer insan gerçekliği ancak toplumsal bir gerçeklik olarak doğabilmekteyse, o zaman toplum içinde –en azından başlangıcında- bir Efendilik ve Kölelik öğesi, "özerk" varoluşlar ve "bağımlı" varoluşlar barındırmak zorundadır, Kojève yorumuna göre. *Tinin Görüngübilimi*'nde de Hegel şöyle özetler köle-efendinin birbirleri ile ilintili durumlarını:

> "Efendi, özü kendi-için olmak olan bağımsız bilinç, köle ise özü öteki için yaşamak olan bağımlı bilinçtir (§189, *Tinin Görüngübilimi*).

Efendi ile arasındaki özsel bağımlılığın-kabulü kölede "aşma" arzusunu uyandıracak ve köle ve efendiden birinin diyalektik biçimde ortadan kalkacağı "saf prestij için mücadele" başlayacaktır. Burada mücadeleyi başlatan taraf köle olacaktır çünkü, efendi çoktan efendi olarak tanınmış, kabul edilmiştir ve her ne kadar efendi, köle üzerinden, efendi olarak tanımlanmışsa da, Marx'ın ifadesiyle kralı kral yapan kendiliğinden kral olması değil, tebaanın onu kral olarak görmesi olsa da, tebaanın bu görüşü gerçek kılabilmek için öncelikle kralı tahtından indirebilmesi gerekir. Bu yüzden Hegel, sadece bir koyuluş olduğu ve hakikati olmadığı köle tarafından –sezilse- bile, efendinin rolünün köle için hakikat olduğunu belirtir:

> "İlkin, kölelik için Efendi özdür; bu nedenle bağımsız olarak kendi için var olan bilinç onun için hakikattir ki, gene de onun için henüz onda değildir." (§194, *Tinin Görüngübilimi*)

Dolayısıyla efendiliğinin dolaylı bağımlılığı ve dolaysız bağımsızlığında, gidecek yeri olmayan efendi varolmanın acısı ile devinirken, köle kendi koyuluşunun bir üst aşaması olan efendiliğe erişmek için çalışmaya başlayacak; efendilik-kölelik ilişkisi dahilinde kendi mitik bütünselliğinin dışında olan bir düzende tanınma mücadelesine girişecektir. Lacancı öznenin benzer serüveni, sembolik ağda konumlanma ve yokluktan anlam üreten öteki ile ilişkide bulunma teması, bizi imgesel ve sembolik düzenin tartışıldığı ikinci şemaya taşır.



Şema 2

(Gösterenden Sese)

Bu grafikte ihtiyacın yerine $ geçmiştir. Slavoj Zizek'e göre, Lacan bunu grafiğin geri dönüşlü olarak işleyen mekanizmasının özneyi en başta olduğu yere sabitlediği şeklinde açıklar (syf. 120, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*). Özne her zaman nerede ve ne idiyse odur. s(A), önceki şemada olduğu gibi düğümlenmenin gerçekleştiği ve anlamın yaratıldığı noktayı, A ise "gösterenler hazinesinin yeri"ni temsil eder. Aynı işleme mekanizmasına sahip bu şemada başlangıç olan A, özne tarafından asla bilinemeyecek, onun işlevi olan s(A)'ya bir anlam merkezi olarak anlam atfedilecektir. "Bilincin Gözteren Zinciri" Gösteren'den (*Signifiant*) Ses'e (*voix*) uzanır. Bu metinde ele almayacağımız Ses, bedenden ayrı bir doğası olduğu ve gösterilmesinin imkansızlığı dolayısıyla grafikten dışarıda konumlandırılmıştır.

i(A), yansıyan imge (*specular image*), öznenin tamamen özneye yabancı olan ama aynı oranda onun gibi olan öteki ile özdeşleşmesine tekabül eder. i(A)'yi ayna evresi ile okursak, şöyle bir yorum yapabiliriz; bebek aynada annenin "işte sen busun" diye ifade ettiği "bu" ile, hayatının sonunda dek taşıyacağı imge ile karşılaşır. "Bu", tamamen birlik ve bütünlük halindedir ve bebeğin içindeki yaşam ve ölüm dürtüleri kaynaklı parçalanmışlık hissini yansıtmaz. Karşısındaki imge, bölünmüş öznenin "aslında olmak istediği" bütünü, ideal-beni (*ideal-ich*) temsil eder.

İmgesel özdeşleşme (*imaginary identification*) en açıklayıcı tanımını Hegelci dolaysızlık (*immediacy*) ilkesinde bulur. Hiçbir engel ya da etken sözkonusu olmadan, "bakış" (*gaze*) yoluyla, özne karşısındaki dolaysız nesne ile özdeşleşir. Lacan seminerlerinin arzuyla ilgili olan önemli bir bölümünü bakış'a ayırır (özellikle *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*) çünkü ayna evresini mümkün kılan bakış, arzunun doğduğu yerdir ve bununla birlikte öznenin asla yakalayamadığı ve bu yüzden çoğu kez yok saydığı "diğer her nesneden daha fazla yanlış anlaşılandır (syf. 82, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*).

Bakış, Lacan'a göre görmenin (seeing) çok daha ötesinde olan bir olgudur ve Maurice Marleau-Ponty'nin *La Phénoménologie de la Perception*'a gönderme yaparak, bakış ile biçimin oluşturulmasının, yalnızca öznenin gözü ile değil, öznenin beklentileri, hareketleri, sancıları, kas ve damarlarındaki duyguları ile yönetildiğini belirtir. Yani, bir insana baktığımızda gördüğümüz şeyin en fazla yarısı onun gerçekte olduğu şeydir; diğer yarısını biz o günkü ruhsal halimiz, o insanla olan önceki deneyimimiz, o durum ile ilgili beklentilerimiz ve önyargılarımız vb. ile biz, kendimiz, yaratırız. Dolayısıyla bakışta arzuyu, orada olamayan ama olması ya da olmaması isteneni oluştururuz.

İmgesel özdeşleşme köle-efendi ilişkisini kapsar. Özne, karşısındaki imge ile kendini nesnelleştirmek, kendi egosuna ulaşmak için ilişkide bulunur, onunla özdeşleşir. Lacan'da ben'in kendine özdeşliği ancak mitik bir bütünlük olarak var olabilir. Nesne ile karşılaşıldığında mitik ben dağılacak, kendini unutacak ve bakışın dolaysız doğası nedeniyle nesne ile özdeşleşecek, yapısalcı deyişle düğümlenecektir. Diğer taraftan, Hegel'e göre ben=ben özdeşliği ben'in her düşünceye ve düşüncenin nesne ile karşılaşmasına eşlik eden tamalgısal birliğinin bir anlatımıdır, bilinç kendi kendisini nesne alarak, kendine özdeş olmuştur. Kant'ın görüşü ile uyumlu bir şekilde, ben'in kendi dışındaki nesneye yönelişinde özne daha şimdiden kurulmuştur ve bilince içseldir. Bu noktada yine Lacancı özneye dışarıdan dayatılan anlam ve Hegelci öznenin kendi kurduğu anlam karşıtlığı ile karşılaşırız. Hegelci özne aynaya bakmadan önce, aynadakinin "ben" olduğunun bilincinde olacaktır Lacancı öznenin aksine.

İmgesel özdeşleşme, Hegelci bakış ile, aynı zamanda Saltık Efendi (ölüm) ile ilişkilidir. Ölüm dürtüsüne boyun eğmek yerine köle olmayı seçen özne, ölüm dürtüsüne rağmen yaşam dürtüsüne kulak vermek isteyen ego, imgesel ötekiler ile düğümlenerek bir anlam yaratmaya, bu anlama tutunmaya böylece saltık efendi üzerinde efendilik kurarak onun varlığını yok saymaya, onu unutmaya çalışır. Efendi bu korkuyu saf kendi-için-varlık'ı yitirme korkusu olarak hisseder ve bu korku karşısında hareketsiz kalırken; köle ilk önce efendi korkusu olarak hissettiği bu duygunun, hep orada olan ölüm korkusu olduğunu çalışarak, efendi ile özdeşleşerek –ve böylece onu alt ederek vardığı koyuluşta da hep orada olduğunu, bu korkunun ölüm korkusu olduğunun ayırdına varır. Hegel bunu şu sözlerle belirtir:

> "[Köle] ölüm korkusunu, saltık efendinin korkusunu duymuştur. Bununla en içerden yıkılmış, kendi içinde tepeden tırnağa titremiş, ve içinde sağlam ne varsa sarsılmıştır… [fakat, köle] hizmet ederek doğal belirli-varlığa bağlılığını tüm tekil kıpılarında ortadan kaldırırken, çalışmasıyla da bu belirli varlığı üzerinden atar" (§ 194, *Tinin Görüngübilimi*)

Kölenin korkusundan arındığında, çalışarak elde ettiği ben'i, grafikte m (*moi*) ile gösterilmiştir. Öznenin, özdeşleştiği i(A) dan kendini çıkardığında elde edeceği o eksik olandır. Ve bu i(A) ile özdeşleşme neticesinde oluşan yanlış tanıma (*méconnaitre*) süreci, Lacan'ın *Seminar I*'de, Stickleback türündeki balıkların davranışlarını örnekleyerek belirttiği üzere, kendini bilmek (*méconnaissance*) yolunda zorunlu ve gerekli bir adımdır. Bununla birlikte ego yakalanabilir, tanınabilir, aşılabilir, tanıma arzusuna nesne olabilir bir yapı değildir ve bu yüzden m ve i(A), ego ve yansıyan imge, arasındaki ilişki hep bir nesne üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla ego'ya ulaşmak için atılan her adım; elde edilerek, alt edilerek olumsuzlanan her nesne, daha fazla arzuyu çağırır.

İmgesel özdeşleşme ile ilgili olarak Lacan bilgi boyutunda, Descartesçı *Cogito* bağlamında Hegel ile farklılaşır. Lacan kendilik bilgisine ulaşmanın yegane yolunun kendini yanlış tanımak olduğunu belirtirken, Kojève gibi, şöyle der: "Düşünüyorum, o halde düşünmediğim anda varım". Öte yandan arzu bağlamında Kojève'nin arzuya dair Hegel yorumunu doğrular. Özne ötekinin arzusunu arzular, ötekiyi ya da öteki ile ilintili bir nesneyi değil. Arzunun tatmin olması ancak özne ötekinin arzusu tarafından arzulanıldığı takdirde mümkündür. Kojève'in deyişiyle "Bir diğerinin arzusunu istemek, o halde son çözümlemede benim olduğum ya da temsil ettiğim değerin bir diğeri tarafından arzulanan değer olmasını istemektir. Ben onun benim değerimi kendi değeri olarak kabul etmesini isterim, onun beni özerk bir değer olarak kabul etmesini isterim." (syf. 34, *Hegel'i Okumak*)

> "Kölenin kendi olumsuzluğu, kendi-için-varlığı onun için ancak karşıt olarak var olan *biçimi* ortadan kaldırmasıyla nesne olur. Ama bu nesnel *olumsuz* öğe tam olarak önünde titremiş olduğu yabancı özdür. Ama şimdi bu yabancı özü yok eder, *kendini* böyle olumsuz bir şey olarak [şeylerin] kalıcılık öğesine koyar ve böylece '*kendi-için-varolan*' olur" (§ 196, *Tinin Görüngübilimi*)

Hegel'in yukarıdaki sözlerinde belirttiği gibi, köle bir bütün, kusursuz bir uyum resmi olarak "tanıdığı" efendiyi, ideal-ben olarak konumlar. Efendi, köle gibi çalışmak zorunda değildir,

kölenin sahip olmadığı her şeye sahiptir ve kölenin "aslında olmak istediği şey"dir. Bölünmüş özne ($) olan köle, aslında olmak istediği bütünlüğe sahip olan efendi (*ideal-ben*) ile özdeşleşir ve ancak kendinden bu ayrılmanın ve ötekiyi onunla özdeşleşerek yok etmenin neticesinde, kendi egosuna kavuşur.

Bölünmüş özne ile başlayan çizgi, sembolik özdeşleşme [I(A)] ile sonlanır. Öznenin imgesel benliği, yani kendi bakışı nazarında olmak istediği şey ile ilgili olan i(A)'nin aksine sembolik özdeşleşme başkasının bakışı ile, Öteki'nin özneden olmasını istediği şey ile bağlantılıdır. Efendinin köleye bakışı ya da tersi değil, dışarıdan efendi ve köleye olan bakış ile.

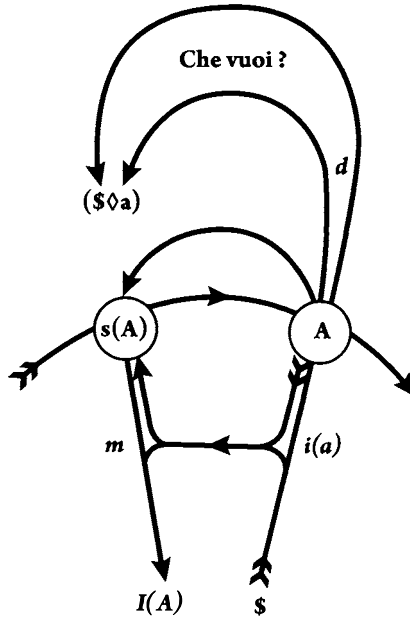
Lacan, sembolik özdeşleşme boyutunda Hegel'den büyük oranda ayrılır ve Hegel'i imgesel bir filozof olmakla eleştirir. Arzu-tanıma diyalektiğinde, sürecin başından sonuna dek ne istediğini bilen Hegelci öznenin aksine, tanınmak, kabul edilmek isteyen Lacancı öznenin durumu, isteyerek ya da istemeyerek tanınmasını gerekli kılan gösterenler zincirine tabi kılınmaktır. Lacancı özne ne istediğini bilmez, sadece arzular ve içine doğduğu gösterenler zincirinin üzerinde konumlanmış değildir.

Dolayısıyla, öznenin bilinçsiz olarak düğümlendiği gösterenler, bilinçli "tercih"lerine oranla, kimliğini asıl oluşturan etmenler olacaktır. Lacancı öznenin tamamen bilinçli seçimleri ile kendini kurması imkânsızdır çünkü gösterenlerin başlangıç noktasını imleyen Öteki her zaman özne için bilinmez ve ulaşılmaz kalacaktır. Zizek, Lacan tarafından imgesel bir filozof olarak "kalmak"la itham edilen Hegel'i kendine has bir şekilde yorumladığı *après coup* ile Gerçek'in savunucusu olarak çizmeye çalışır. Fakat biz burada Zizek yorumlarına girmeyeceğiz. (Daha detaylı bir tartışma için bknz. Syf. 43, *Zizek: Eleştirel bir Giriş*)

İmgesel ve sembolik özdeşleşmelerin birbirlerinden farklı doğalarını, Lacan Öteki'nin kişinin imgeselinin neredeyse tamamını işgal ettiği nevroz vakaları ile açıklar. Hegel'in birincil ve tek düzlem olarak gördüğü, özdeşleşilebilir, olumsuzlanabilir, alt edilebilir ötekinin ötesinde, bilinemez, sadece yanılsamalı olarak sezilebilir bir Öteki vardır. Çoğu zaman izleniyormuş, bir tiyatro oyununda tüm gözlerin üzerinde olduğu başrolü oynuyormuş izlenimi veren histeriklerin sorunu imgesel özdeşleşmelerini sembolik özdeşleşme olarak kurmalarıdır. Diğer bir deyişle, histerik kişi kendini "ötekinin arzusu için var olmak" temelinde kurar. Amacı şuh bir kadın olmak değildir örneğin, öteki tarafından "şuh bir kadın olarak" arzulanmaktır. Ancak etrafta birileri ve düşebileceği güvenli bir zemin varken bayılmasının nedeni kendini Öteki'nin arzusunun nesnesi olarak konumlamak istemesindendir. Dolayısıyla, imgesel ve sembolik özdeşleşme arasında temel bir fark, bakış (*gaze*) vardır. Öteki'nin konumlandıran bakışı ve bu bakışın kişide yer değiştirmesi ya da yetersizliği çeşitli patolojilere yol açmaktadır.

Simgesel özdeşleşme Oedipal karmaşada karşımıza çıkar. Daha doğrusu Oedipal karmaşa, imgesel ve sembolik özdeşleşmelerin arasındaki bir geçiş dönemidir. Bu dönemde çocuk, imgesel öteki olan kendi cinsiyetindeki ebeveyni ile özdeşleşir ve onu kapsayarak aşarak (modern çağda Lacan'a göre aşamayarak) kendi egosuna ulaşır (ulaşamaz). Buradaki bilinçdışı, anne ile bütünleşme, doğum-öncesi güven ve huzura ulaşmaya dair ilksel "arzu", öznenin yaşamı süresince baki kalacak; altedilen imgesel ötekinin yerine Öteki, Babanın Adı (*Nom-du-père*) geçecektir. Ötekinin alanına girildiğinde özne kurallar ve yasaklar ile karşılaşır; doymak bilmeyen, ne kadar kurban verilirse o kadar çok isteyen Freud'un süperego yasaları ile. Lacan'ın hoş bir analoji ile belirttiği gibi Babanın Adı, Babanın Hayırı'dır (*Non-du-père*). Köle, ötekinin ona biçtiği rolü oynamak zorundadır. Kurallarını Öteki'nin belirlediği bir sembolik düzende var kalmak ve onu aşmak ancak onun söyleminde yer edinmek ile mümkündür ve özne-köle de bunu yapar; çalışır.

İlk iki aşamada, Öteki'nin özne için yerini öznenin bakışından ele aldık. Fakat Öteki aynı zamanda görevler yükleyen ve bu görevlerin gerçekleşmesini "talep eden"dir. Öznenin Öteki ile özdeşleşmesinin ötesine geçişini, Öteki'nin talebini dikkate almamız bizi artık sürecin bilinçdışı bir nitelik kazanacağı üçüncü şemaya taşır.



Şema 3

(Aslında ne istiyorsun?- Che Vuoi?)

Grafiğin bu 3. şemasından itibaren bilinçdışı bir nitelik kazanan süreç, 4. şema ile bilinçdışı gösteren zincirinin arzu grafiğine eklenmesiyle daha anlaşılır bir hal alacaktır. Fakat biz şimdiden bu yeni sürecin telaffuz[1] (*enunciation*) prensibi ile işlediğini belirtelim.

Bu şemada verili gösterenler zincirine tabi olan, ve kendinden eksilmek pahasına sembolik düzende bir konum sahibi olmak zorunda kalan öznenin Lacancı serüveninde bu kez gösterenler hazinesinden çıkan ve fantezi ($◊a)'ye ulaşan iki ok ile, "Aslında ne istiyorsun?" (Che Vuoi?) sorusu ve arzu (d) karşılaşırız.

Saf ihtiyacı gidermek niyetiyle başladığı tanınma serüveninde, özne elbette elde ettiğini, ya da olduğu yeri sorgulayacağı bir sürece girecektir. Fakat öznenin Öteki'ye yönelttiği "Ben neden buradayım? Ben neden bu'yum?" soruları daha önce Öteki tarafından özne cevabı biliyormuş gibi zaten daha önce sorulmuş, bu şekilde Öteki kendi dokunulamaz ve sorgulanamaz doğasını sabitlemiştir. Dahası, daha önce karşımıza çıkan sembolik düzeni merkezde oluşuyla mekanik bir şekilde yöneten Ötekinin aksine, özneye soru yönelten, arzunun nesne nedeninden muaf, arzulayan olarak kendini konumlamıştır.

Peki Öteki neden böylesi ikili ve aldatmacalı bir oyuna girişir? Ya da bu oyuna girişen aslında Öteki midir?

Bu soruya cevaben verilebilecek en güzel örneklerden biri Zizek'ten gelir. "Yahudi Komplosu Fantezisi"ne yönelik yorumunda Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki temel gördüğü bir farktan yola çıkar. Hıristiyanlık bir sevgi dinidir çünkü Hıristiyan özne aslında ne istiyorsun sorusunu soran Tanrı'nın (Öteki) bir parçası olduğuna, dolayısıyla bilinçdışı olarak Öteki'nin eksik olduğuna ve Tanrı'ya olan sevgisi yoluyla o eksiği gidereceğine inanır. Öteki'nin arzusunun nesnesi olmak, Hıristiyan öznenin kendi yarattığı eksiği doldurmak anlamına sadık kalmasını, böylece sembolik düzendeki varlığını güvenle sürdürmesini sağlar. Fakat Yahudi için böylesi bir

durum söz konusu değildir. Tanrı dehşete düşüren, cezalandıran, adı gerekli olmadıkça telaffuz edilmeyen, hep orada-uzakta olandır –tutulan değil. Bu yüzden "Aslında ne istiyorsun?" sorusu Yahudi için cevapsız kalır ve bu gerçeklik içerisinde dehşet içinde yaşar.

Dolayısıyla Hıristiyan'ın "ben onda eksik olan şeyim" fantezisi, bilinçdışı düzlemde, Öteki'yi önemli, belirleyici, dış-merkezi ama her şeyden önce "var" kılar. Yani Öteki'yi var eden öznenin kendisidir ve özne "normal" yaşamını devam ettirebilmek için Öteki'yi unutmak zorundadır. Bu yüzden fanteziyi yaratarak Öteki'yi öteler.

Öteki her zaman özne tarafından uzakta konumlandırılacaktır. Uzak-öteki, ötekiliğinin uzaktalığına, uzaktalığının ötekiliğine atfedildiği bir döngüde konumlandırılır ve özne hayatın beriki tarafını bu uzak-ötekiye göre düzenler. Öteki ötede duracaktır, özne de beride. Her yere gidilebilir ama ötekinin sınırları haricinde. Dolayısıyla ötelemek tam anlamıyla ötekiyi tavaf etmek, ona bağlanmaktır. Ulaşıldığında yitecek, yokluğu ile yüzleşilecek bir ötekinin yitmesine vesile olacak bir ben-berikiliğin var kalması için, özne bilinçdışı telaffuz çerçevesinde, Ötekiyi yaşamın dış-merkezine oturtmayı ve Ötekiyi ötelemek yoluyla bir ben ortaya koymayı amaçlar.

Öznenin, Öteki'ne yöneltiği "Aslında ne istiyorsun?" sorusuna yanıt alamadığında kendi eksiğini tamamlayabilmek, kayboluşunu (*Aphanisis*) durdurabilmek için algıladığı eksiği Öteki'ne atfetmesi bizi arzu grafiğinin tamamlanmış şekline, 4. şemaya taşır.

S($)
($◊D)
Jouissance
($◊a)
d
Kastrasyon
s(A)
A
Gösteren
Ses
m
i(a)
I(A)
$

Şema 4

(*Jouissance*[2]'tan Kastrasyona)

Grafiğin bu son aşamasında kopyalanmış iki gösterenler zincirinin olduğu bir yapı ile karşılaşırız. İlki, Gösteren'den ses'e uzanan, "Bilincin Gösteren Zinciri", diğeri *Jouissance*'tan doğarak bu metinde bahsetmeyeceğimiz Dürtü ($ ◊ D)'den geçerek kastrasyona uzanan "Bilinçdışı Gösteren Zinciri"dir. Alttaki zincir özneye Öteki ile ilişki halinde olduğu sürece anlam sağlar. Özne dahil edildiği "şeyler düzeni"ndeki ihlal edilebilir kurallar, ihlal edilmesi

sakıncalı kurallar, kesinlikle ihlal edilmemesi gereken kurallar gibi kurucu ve engelleyici öğeler çerçevesinde, daha önce bahsettiğimiz imgesel ve sembolik özdeşleşmeler bağlamında kendine sabit bir anlam noktası edinir. Üst zincir ise, 3. şemada bahsettiğimiz gibi, bu sabit noktanın yokluğunu, hiçliğine rağmen öznenin sürdürdüğü bilinçdışı oyunun işleyişini tarifler.

Şu ana kadar arzu grafiğini öznenin çokça "bilişsel" doğası bağlamında ele aldık. Fakat Lacan her şeyden önce bir psikanalist ve Freud yorumcusudur. Bu yüzden insanın cinselliği de olan doğasını yok saymayacak, arzu grafiğinin bu son şeklinde insanın cinsellikle bağıntılı olan doğasını ağırlıklı olarak konu edinecektir. Bu noktada, Lacan Hegel'i insan-üstü bir ereksellik ile saltık bilgiye doğru devinen, tamamen "bilişsel" bir tin resmettiği için eleştirir. İnsanın "töz"üne, kendilik-bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir teorinin (ya da serüvenin) cinsellikten muaf bir yapıda olması Lacan'a göre çok önemli bir "dikkatsizlik"tir[3].

Lacan, "bilinçdışı telaffuz" diyalektiği çerçevesinde, s(A̶), eksik Ötekiyi[4], Ötekinin birincil işlevi olan "gösterenler hazinesi"ndeki ebedi –Gerçek- eksiği ifade eder. Dolayısıyla bütün olduğu varsayılarak Öteki ile bağıntılı olan tüm gösterenler düzeni aslında, bir boşluğu, eksiği, yokluğu işaret etmektedir. Lacan bunu şöyle açıklar:

> "... Her şeyden önce Öteki bir gösterendir. Benim gösteren tanımım şu şekildedir: Gösteren, başka bir gösterene özneyi sergileyen şeydir. Bu (ikinci) gösteren, böylece tüm diğer gösterenlerin özneyi sergilediği gösterendir –demektir ki eğer gösteren eksikse, tüm diğer gösterenler hiçbirşeyi sergiliyor değildirler" (syf. 693-694, *The Subversion of the Subject and Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*)

Lacan eksik Öteki'nin Fredcu söylemdeki "ölmüş baba" (*dead father*) olarak düşünülebileceğini belirtir. Fakat bu, babanın cesedi değildir. Bedensel olarak var olmasa bile, kuralları, yasakları, öznenin var oluşundan da önce söylediği hayırları geçerli olan bir babadır. Bu bedensel yokluğu, ama yokluğun çevresindeki "varlığı ile ürperten" kılıfı Lacan şöyle anlatır:

> "Cesedin gösteren olduğu kesindir fakat Freud için Musa'nın mezarı, Hegel için İsa'nın mezarının olduğu gibi, boştur. İbrahim ikisine de sırrını açıklamamıştır." (syf. 693, *The Subversion of the Subject and Dialectic od Desire in the Freudian Unconscious*)

Lacancı Öteki'nin en anlaşılır şekliyle somutlaştırıldığı durumlardan biri Franz Kafka'nın Şato adlı romanındadır ve bu roman neredeyse eksik Öteki imlemini doğrulamak için yazılmış gibidir.

Kadastro memuru olarak bir köye atanan, böylece yeni bir gösterenler ağına dahil olan (aslında olması gereken ama ol-a-mayan) Bay K., neden orada olduğunu, onu oraya kimin çağırdığını sorgulamaya başlar. Köydekiler onu atayanın Şato'da yaşayan Klamm olduğunu söylerler fakat Şato'ya ulaşmak mümkün değildir. Köyün yönetimi Şato tarafından yürütülmektedir ve Şato yetkililerinin neyi neden yaptıklarına dair "kesin" bir "bilgi"leri olmasa da, köy sakinlerinin bu konuya dair "öznel" anlam atfettikleri açıklamaları vardır. Her birinin başka bir şekilde düğümlendiği gösterenler zinciri, onlara ihtiyaçları olan yegane anlamı verili olarak sunar ve bu yüzden kimse en tepede ve ulaşılmazda konumlanmış Şato'yu sorgulama girişiminde bulunmaz, zira anlamı sabit kılan Şato'nun tam da olduğu yerde konumlandırılmış olmasıdır. Tıpkı Musa'nın tabutu gibi aslında Şato'nun içi de boştur ve grafikte de belirtildiği gibi, önemli ve kurucu olan Öteki'nin işlevidir [s(A̶)], kendisi [(A)] değil.

İlginç olansa Klamm'ı aradığı süre içerisinde K.'nın köye kabul edilmemesidir. Onu yabancı olarak görür, güvenmez ve aralarına almazlar. K. köy sakinleriyle aynı dili konuşmadığı için, onların anlam düzenine , sembolik ağına kayıt olmadığı için onlardan biri değildir ve bunun da ötesinde K. onlar için yoktur. Bununla birlikte, Şato ve köy arasında oluşan bürokratik karmaşa gerekçesiyle K.'nın köy okulunda hademe olmasına karar verilmesi ve görevinin de okulu ve derslikleri temizlemek olarak belirtilmesinin ardından K. (ve sevgilisi Frieda) okula taşınır ve orada yaşamaya başlar(lar). K. Öteki'nin ona "biçtiği rolü" sanki "kendi seçimi"ymiş gibi

oynamaya başladığında diğerleri tarafından "tanınır", kabul edilir. Fakat, K.'nın yeniden Klamm'ı sorgulamaya başlaması süreci tekrar başa döndürür. Öteki'yi açığa çıkarmak için K.'nın giriştiği her çaba, sembolik düzenden -yeniden- soyutlanışı ile sonuçlanır.

Diğer bir önemli nokta ise köyün uzaktan bir Şato'nun içinde gibi görünmesi, köye yaklaştıkça/dahil oldukça da Şato'nun köyden uzaklaşmasıdır. Aslında köylüler uzakta olan/varsayılan Öteki'nin tam da içinde yaşamaktadırlar. Kendileri de aslında Öteki'nin kendisidirler. Bu konudan, bu bölümde bahsedeceğiz.

Lacan'ın doğrudan psikanalizden beslenerek (ve Hegel ile ilintili olmayacak şekilde) teorisine dahil ettiği libidinal kavramlar daha çok yıkıcı anlam taşırlar. Şemanın en solundaki *Jouissance* birincil gösterendir ve Öteki ile teması halinde Öteki'ni yok eder, öznenin varlığını soluklaştırır, anlamsızlaştırır. Bize "ilk günah"ı anımsatan *Jouissance* kim ya da ne söz konusu olursa olsun yasaklanmıştır. Zira yasak meyveyi yemenin bedeli, suçlayacak, sorumlu tutulacak bir Öteki olmadığı için tamamen "ben" tarafından ödenecektir ve bu, öznenin taşıyabileceği bir sorumluluk değildir. Bu deneyimin, *jouissance*'a ulaşarak elde edilen bilginin, ölüm bilgisi ile eşdeğer olduğunu belirtir Lacan "*The Other Side of Psychoanalysis*"te (Syf. 18). Bu yüzden *Jouissance*, ne olduğuna dair bir fikir sahibi olunan, uzaklardan çağlayan sesi duyulan, ulaşıldığında gidilecek yer kalmayacağı, ulaşılması yaşamı anlamsızlaştıracağı için ulaşılmayan olarak özne tarafından anlaşılır. Lacan'ın kelime oyunları ile belirttiği üzere,

> "Yasa "Zevk al! (Jouis)" buyurur fakat özne yalnızca "Duyuyorum! (J'ouïs)" şeklinde cevap verebilir ve *Jouissance* sadece kavranan bir şey olarak kalır, ulaşılan değil." (syf. 696, *The Subversion of the Subject and Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*)

Diğer taraftan, Öteki'nin eksik oluşuna rağmen "orada", o dış-merkezde, ötelenen olarak var bırakılmasının ve bu boşluğu gidermek üzere fantezinin yaratılmasının nedeni *Jouissance*'ın zaten ulaşılması imkansız olmasıdır fakat bu imkansızlık özneye imkanlı gibi görünmelidir ki kendini ondan uzakta, dolayısıyla onun çevresinde konumlayabilsin. Dolayısıyla, Yasa ya da öteki değil, öznenin ötelemek için yarattığı zevk (*plaisir*)-ler *Jouissance*'ı öteler, Öteki'nin eksiğini gizler. Zira Ötekindeki eksik, Ötekinde ona eklemlenemeyen bir fazla olduğunu gösterir ve bunun ayırdına varan özne kendini fantezisinde konumlayarak yabancılaşmasından (*Alienation*) kurtulabileceğinin farkına varır.

Görüldüğü üzere Lacancı fantezi kavramı ve bu kavramın Öteki ile ilişkisi Hegelci felsefeden farklıdır. Öteki'nin yokluğuna rağmen öznelerin onu yaratmalarının, var kabul etmelerinin nedeni, sembolik düzenin kapayamadığı, dilin kendisinin bile dillendiremediği, en nihayetinde "adlandırılamayan" olarak adlandırdığı tarifsiz hiçliğe, yutan karadeliğe, Gerçek'e, kapılmadan tutunabilmelerini sağlayan bir yanılsama yaratmaktır. Çünkü fantezi Gerçek'in üzerini kaplar, onu dayanılır, yok olarak var kılar. Diyalektik bir biçimde, yok olarak var olan Gerçek fantezinin varlığını destekler çünkü var olması ancak yok olarak tanımlanması ile mümkündür.

Bu noktada Hegelci felsefe ile ilintili olmadığı için bu metinde bahsetmeyeceğimiz fakat Lacancı teorinin merkezindeki yok sayıl-a-mazsa gerçekliği ile yutan bir karadelik ol-acak ol-an Gerçek ve Nietzsche'ci nihilizm arasındaki ilintiye dair, Nietzsche'nin "Gerçeğin ne kadarına dayanabilirim?" sorusuyla somutlanan Lacan'cı Gerçek üzerine, Alenka Zupancic'ten şöyle bir alıntı yapmakla yetinelim:

> "Hakikatin/Gerçek'in ağırlığı bizim dayanabileceğimizden çok daha güçlü ve şiddetlidir; bizi gömebilir... Gerçek, gücü ya da şiddeti ve bizim kuvvetimiz ya da bu şiddete dayanabilme kapasitemiz arasındaki farklılık nedeniyle ulaşılmaz olarak algılanır –ona yalnızca gölgelendirerek ve belli bir dereceye kadar biçimini bozarak yaklaşabiliriz." (syf 129, *Nietzsche: En Kısa Gölge*)

Peki Gerçek'i gölgelendirmek, üzerini örtmek için bilinçdışında yaratılan fantezinin tersinde özne ne görür? Ya da şöyle soralım: Fanteziyi tersine çevirdiğimizde Gerçek ile mi yüzleşiriz?

Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* semineri, "*The Subject and the Other:*

Alienation" adlı bölümde, öznenin her şeyden önce Öteki'nin alanına ait olan gösterene bağlılığı ile karşılaştığında yüzleştiği eksiğin Gerçek olan, daha önce oluşmuş bir eksiği çağırdığını belirtir. Bu Gerçek eksik, öznenin yaşayan bir varlık olmak için kaybettiği "öz" varlığıdır. Fantezinin tersine çevrilmesi, "kaybın kaybedilmesi"dir (*loss of loss*). Yüzleştiğimiz şey Gerçek değil, Gerçek'in çağırdığı başka bir eksiktir; Lacancı deyişle Gerçek ile karşılaştığımızı düşündüğümüz anda ya çok geç kalmış ya da çok erken gelmişizdir, Gerçek her zaman sembolik düzenden, dilden, söylemden kaçan, söylenemeyendir (*l'impossible à dire*) ve bu yüzden dokunduğu süreç yeni bir boyutu açar, kaybın kaybedilmesiyle ortaya yeni bir boş alanın çıkması gibi.

Slavoj Zizek'in "*Interrogating of Real*" adlı kitapta belirttiği üzere, "kaybın kaybedilmesi" Hegelci bir temadır. Özbilinç için, Öteki'nin olumsuzu ya da kendini ortadan kaldırması olumlu bir anlam taşır. Sentez, antitezin yeniden teze dönüşmesi demek değildir; yeni ve "üst" bir aşamadır, tez ve antitezin birlikte ve başka olarak, kapsanarak aşılmasıdır. Kayıp kaybedildiğinde (geriye) boş ve yeni bir alan (kalır) oluşur. Bu da fanteziye konu edilen arzu nesnesinin yıkılması anlamına gelir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, egonun ideal-ben'e ulaşma çabası nesneler üzerinden gerçekleşir; bu çaba Lacan'a göre ebedi bir döngüdür. Elde edilen, olumsuzlanan, yakalanan her nesne başka bir arzu nesnesini çağıracak bir yok-alan yaratacaktır.

Diğer bir deyişle, fantezi tersine çevrildiğinde, özne eksiği doldurmak için "yarattığı" fantezisini olumsuzlayıp sembolik kastrasyonu kabul ettiğinde, yani kendi ben'ini ortadan kaldırdığında, Öteki'ndeki eksik ile karşılaşır. Bundan böyle Öteki Şato'daki "efendi" değildir, "hakikatin garantörü" değildir. "Öteki yoktur" ve kuşkusuz bu yokluk öznenin var kalabildiği yegane mekandır. Öteki'nin "gösterenler hazinesi" olmadığının ayırdına varan özne, o saklı hazinenin, bilinciyle bu kez Öteki ile özdeşleşir. Zira Öteki eğer tam, eksiksiz ve "mutlak efendi" olan bir doğada olsaydı, öznenin yapabileceği tek şey Öteki'nden yabancılaşmak, kendini hiçbir yerde konumlayamamak olurdu. Fakat, öznenin de kendisi gibi "eksik" olması özneyi Lacan'ın ayrılma (*seperation*) kavramına götürür. Yabancılaşmaktan yabancılaşmak (*de-alienation*) özneye yeni bir sayfa açacak ve özne gidilecek başka bir yer olmadığının bilgisiyle nesneler üzerinden kurduğu özdeşleşmeler yoluyla kendini yapılandıracaktır.

Özne, Ötekinin eksik oluşuna dair saklı hazinenin bilincindedir fakat kendindeki ilksel eksiği giderme arzusu ile Öteki'yi yeniden "ait –göründüğü- yerde" konumlar ve arzu nesneleri, sınırlı zevk tatminleri, *Jouissance* kaçışları, kastrasyona çarpışları ile dolu hayatına devam eder. Artık o da diğer özneler gibi, Şato'nun içinde yaşamaktadır, "yaşamak"ın uzağında Öteki'nin yaşamanın kendisi olduğu, ama yaşanmaya başlandığında Öteki'nin uzakta olduğu bir gösterenler ağında…

Kaybın kaybedilmesinin sonrasındaki aşamada Lacan kendini "anti-Hegelci" olarak tanımlayarak, esasında "anti-Kojèveci" ve/ama Hegelci bir yapı oluşturur. Lacan'a göre Hegelci Saltık Bilgi ilerlemenin bittiği, özbilincin nihai hakikate ulaştığı, "bilgi işlevinin esas doğasının sonlandığı" durumdur ve bu arzunun bitimsiz doğası ile uyumlu değildir. Arzunun var kıldığı özne, eksik olduğunu, arzulayan olduğunu, en nihayetinde "kendisi" gibi olduğunu bildiği Öteki'yi ufukta konumlayarak, kendini yeni arzu nesneleri ile süreli yenileyerek kendini hayatta tutmak amacındadır.

Hegel'e göre Saltık Bilgi ise duyusal kesinlikten (duyma, görme, koklama vb.) başlayarak özbilincin en son aşamada kendine nesne aldığı ile özdeşliği, başka bir deyişle özbilincin kendisi deneyimleyen olarak deneyimlediği şey ile birliğidir. Özne tarihsel süreç içerisinde deneyimini ona gösterdiği nesnesi ile bir gerilim yaşadığında, bilinç bu hakikat biçimini olumsuzlar ve daha yüksek bir doyum bulacağı bir nesne arar. Hegel'in Tinin ilk ışıklarının ortaya çıktığı an olarak betimlediği bu yeni özne-nesne özdeşliği, öznenin nesnede kendisini tam olarak bulduğu ve nesneyi kendi içine ve kendisi olarak kattığı ana kadar tekrar eder.

Dolayısıyla, Hegel'e göre Saltık Bilgi Lacan'ın sandığının aksine devinimin sona erdiği, özbilincin serüveninin sona erdiği bir "durma", hep durma hali değildir, ulaşılan Saltık Bilgi yeni bir devinimin başlangıcıdır.Bunu en iyi Hegel kendi sözleri ile dile getirir:

"Bu yeni varlığın [belirli varlık] dolaysızlığında Tin yeni baştan başlamalı, ve

sanki onun için önceki her şey yitmiş ve önceki Tinlerin deneyiminden hiçbirşey öğrenmemiş gibi, kendi kendisini yeniden yetiştirip olgunlaştımalıdır." (§ 808, *Tinin Görüngübilimi*)

Lacan'da da, Hegel'de de, özne gerek kendi tarihinin gerek bilincin tarihinin serüveninde, arzu temelinde, özdeşleşme ve olumsuzlamaya dayalı diyalektik süreçten geçerek, nihayetinde Öteki ile özdeşleşir ve sürece yeniden, baştan, "sanki hiçbir şey öğrenmemiş gibi" başlar. Fakat ikisi arasındaki temel fark Lacan'ın özneyi ve Öteki'yi her zaman eksik olan ve olacak olan olarak konumlaması ve özneyi sürekli devinim ile betimlemesidir. Hegel'e göre ise Öteki safi, bütünsel bir doğaya sahiptir, eksik değildir. Özbilincin devinimi, Lacan için Şato'nun yanılsamalı olarak ötede ve dolu "bırakıldığı" bitimsiz bir bütünlük arayışının, Şato'ya ulaşma çabasının sonuçsuz sürecinden ibarettir fakat Hegel'e göre Saltık Bilgi sonsuzluğu ve sürekli devinimi de kapsamak zorunda olduğu, sonsuzluğu da kapsamayan bir son, son olamayacağı için, özbilincin devinimi, elde edilen bir bütünlüğün, içi dolu olan Şato'ya "ulaşma"nın ardından bile olsa, yaşıyor olmanın koşulu olarak özbilincin devinmeye devam etmesidir.

Diğer bir deyişle, Hegel hiç kuşkusuz "iyimser" bir yaklaşımla kendisi sonlu ve Şato'ya ulaşamaz olarak yaşayan K.'nın bizatihi yaşadığı bu sınır duygusuyla, her zaman karşısında ve içinde hissettiği Şato'yla bir özdeşleşmeye eninde sonunda varacağını söyler. Hatta Hegel için bu ulaşamama, bu sınır deneyimi, bir bütün olarak Şato'nun bilgisinin K.'nın içinde taşındığını fakat yaşama dökülemediğini ve Şato sakinlerinin oluşturduğu Tin'in K.'nın Şato'yu düşüncesinde ve yaşamında elde etmesi için direnç oluşturduğunu gösterir (Hegel için sınırı bilmek, onu hissetmek sınırın öte yanını da bilmek anlamına gelir). Yani, Kafka döneminin karamsar bakışından arındırıldığında K.'nın bir bütün olarak Şato'yu deyimlemesi, sınırın öte yanını "tanıması" sadece zaman meselesidir.

Lacan'ın konumunu ise bu bağlamda Kant'ın "kendinde şey" kavramı ile daha açık kılabiliriz. Zira, kendinde şey Lacancı terminolojiye uygulandığında, öznenin Öteki'nde asla ele geçiremediği ve geçiremeyeceği "öz"dür. Bu öz, ötekine ait bir fazlayken, özne için eksiktir, ya da tam tersi. Bununla birlikte Frederic Jameson, "*Lacan and Dialectic*" adlı makalesinde Hegel'in Kant'a yönelttiği "kendinde şey" eleştirisini sınır (*limit*) kavramı üzerinden, Lacan'a yöneltir:

> "Nesnenin ele geçirilemeyeceğine dair sav Hegel'in sınır kuramı tarafından bir itiraza uğrar. Bu basit ama diyalektik bir gözlemdir. Bir sınırı deneyimlediğimiz anda zaten onun ötesine geçmişizdir." (syf. 391, *Silent Partners*)

Şato, Lacan'ın "karamsar" bakışıyla, burada özne için o denli eksik ve bu yüzden fazla olan bir "ötelenen ve hep ötelenecek olan" olarak kalır. Yine de, burada Hegel'in 'Tinin Gösterdiği Direnç' olarak adlandırdığı ve K.'nın Şato'yu deneyimlemesini engelleyen durum olarak niteleyeceği bakış, Lacan'ın sembolik düzen kavramı ile benzerlik gösterir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, özne sembolik ağda konumlanabilmek ve "yaşayan varlık" olmak için bölünecek, ötekilerin direncini kabul edecek ve K. Şato'ya ulaşma arzusundan vazgeçecektir. Yani, Şato, öznenin ulaşmak istediği nesne konumunu kaybedecektir.

Bu noktadan hareketle Lacan, Hegelci felsefenin temel kavramlarından biri olan kapsayarak aşmayı (*Aufhebung*) reddeder. Öznenin kendindeki eksiği gidermek için giriştiği bitimsiz bir çabadır ve felsefenin tatlı rüyalarından biridir *Aufhebung* (syf. 79, *Seminar XX*). İlerleme (*progress*) ve gelişmenin (*development*) içinde bulunduğumuz modern çağda mümkün olmadığını, bir şeyi yıktığımızda asla ne yenisini ne de kendisini kuramayacağımızı ileri sürer çünkü zaten sonun kendisinin tarihini yazmaktayızdır. Bu durumu tabiren sık sık Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndan örnekler verir. Lacan'a göre –Freud'un da böyle düşündüğünü iddia eder- modern insan Hegelci "mutsuz bilinç" timsalidir.

Elbette yerin ayaklar altından çekildiği bu karamsar gerçekçilikte Lacan ve Hegel'in taşıdıkları farklı dönem ruhlarına dikkat etmemiz gerekir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin "Saltık Bilgi" bölümünü yazarken Elisabeth Roudinesco'nun Kojève'in sözlerine dair aktardığı üzere, 1806 yılında, Hegel'in "Dünyanın Tini" olarak nitelediği Napolyon, penceresinin önünden geçmiş ve Hegel bir an için Saltık Tin'i onda gördüğünü yazmıştı. O sırada Napolyon'un fetihleri devam

etmekte, karanlık çağını atlatmış Avrupa, aydınlanma çağının pırıl pırıl sabahını yaşamaktaydı. Ardı sıra yapılan keşifler, buluşlar, yazılan metinler, ileri sürülen görüşler, insanları insanlık adına umutlandırıyordu. Hegel, Tinin çağların tüm evrelerinden, Tinin olası bütün biçimlerinden geçtikten sonra mutlaka saltık olan töze, özbilincin en tam haline ulaşacağından böyle bir çağda bahsetti.

Fakat Lacan'ın yaşadığı dönem tamamen farklı, kaotik bir haldeydi. Penceresinin önünden geçen medeniyetleri yüksek kültürel amaçlar için birleştiren Napolyon'un aksine, Büyük Depresyon'u yaşayan insanlar ya da o sıralarda Hitler'in iktidara gelişini kutlayanlardı. Lacan ve çağdaşları İkinci Dünya Savaşı döneminde 30lu yaşlarındaydılar ve ele aldıkları temalar doğal olarak insan, anl m, ölüm, hakikat temelindeydi. Yaşadıkları dönemin "devrim" ile ilintili olduğunun farkında ama devrim kelimesinin 1789'dan beri bir Fransız için taşıması "normal" olan coşku, heyecan ve mutluluk içeren anlamını hissetmekten uzaktaydılar. Dünya bir devrimin eşiğindeydi evet, fakat bu devrim ancak yıkımın devrimi olabilirdi. Hasarları gidermenin mümkün olmadığı, yeniden yapmaya ise asla olanak tanımayan toptan bir "devirme"ydi devrim dedikleri. Lacan, arzunun doyumsuz doğasını, ölüm korkusunun her an burnumuzda tüten kokusunu, Saltık Bilginin imkansızlığını, hakikatin olanaksızlığını, hiçliğin yegane gerçekliğini, kapitalizmin yükselişini, öz-belirleyen bir söylem haline gelişini, ondan önce var olan tüm iyicil anlamları yıkarak kendini yegane yok-gerçek olarak konumlandırışını ve en nihayetinde –ne yazık ki – öznenin kendini çalışarak kabul ettirebileceği bir ideal hak düzeninin, gidecek hiçbir yerinin olmadığını böyle bir çağda yazdı.

Şu anda 2008 yılındayız. Lacan'ın ölümünün üzerinden 27, Hegel'in ölümünün üzerinden 177 yıl geçti. Lacan'ın teorisinden farklı bir yere getirmedi dünya henüz bizi. Ama Lacan'ın gizliden Hegelci olması gibi biz de umutluyuz hala, kim bilir belki biz de bir gün bir "Dünyanın Tini" görürüz geçen, Tinimizin penceresinin önünden ...

(2008, İstanbul)

Dipnotlar:

1 Telaffuz, Dylan Evans'a göre, Lacan'ın 1930lu yıllarda "mesaj taşıyor" olmasa da sözlerin, sözcüklerin "anlamlı" olduğuna yönelik ve genellikle psikotik dili tabiren kullandığı bir dilbilim terimiydi. Fakat, arzu grafiğinde üst zincirde bilinçdışı işleyen söylemin ve kullandığımız dilin kaynağının bilinç ya da ben değil, söyleminin kopyasını kullandığımız Öteki olduğunu belirtmek için kullandı. (syf. 55, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*)

2 İngilizceye zaman zaman "enjoyment" olarak çevrilen *Jouissance* kelimesi, Türkçeye de keyif, sapkın keyif olarak çevrilmiştir. Fakat keyif'in ya da "enjoyment"ın içerdiği nötrlüğün aksine, *Jouissance*, Fransızca'da cinselliğe, orgazm'a, atfı olan argo bir kelimedir ve orgazmın da aksine Jane Gallop'un da belirttiği gibi, sayılamaz (uncountable) bir ismi işaret eder (syf. 30, *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*)

Bruce Fink, Russel Grigg, Alan Sheridan gibi Lacan yazıları ve seminerleri çevirmenleri, *Jouissance* kelimesini, Lacan'ın da önerdiği üzere, orijinal halinde bıraktığı için biz de Lacan'ın tavsiyesine uyarak *Jouissance* kelimesini kullanıyoruz.

3 Hegel ve Lacan arasındaki "*Begierde*" konusundaki ayrımı, bu kelimenin iki düşünür için farklı şekilde çevrilmesinin de ortaya koyduğunu düşünüyoruz. Zira *Begierde* Lacan metinlerinde cinselliğe atfı imleyen "arzu" olarak, Hegel'de ise atfı daha ziyade bilişsel düzlemde olan "istek" olarak çevrilmiştir.

4 (A̸) (*l'autre barre*) ile ilgili olarak, Lacan 1957'deki seminerlerinde, Öteki'yi imleyen A'nın (*Autre*) da üzerinin çizili (*barre*) olduğunu belirtir. Fakat bu çizgi, üzeri çizilmiş özne ($, *sujet barre*) ile aynı doğaya sahip değildir. Özne, daha önce de belirtildiği üzere, dilden kaynaklanan talep-ihtiyaç, gösteren-gösterilen eşdeğilsizliği nedeniyle bölünmüştür; sembolik düzene kayıt olabilmenin koşulu bu bölünmüşlüğü kabul etmek ve "yarı-kör" biçimde görmeye devam etmektir. Fakat Öteki'nin üzerinin çizilmesinin nedeni "varsanılan" tüm, bütün Öteki'nin (A), eksik (*lack*), kastrasyona uğramış, "bütün olmayan" (*pas tout*) olduğunu imlemektir. Lacan da bunu "buradaki s(A̸), Öteki'ndeki eksiğin gösterenidir (signifier of a lack in the Other), Öteki'nin gösterenler hazinesi olmak olan işlevine içkin olan eksiği temsil eder." (syf.693, *The Subversion of the Subject and Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious*) sözleriyle yeterince açık olarak dile getirdiğini düşünüyoruz, bu yüzden biz s(A̸)'nin "eksik Öteki" olarak, ondaki eksikliği, bütün olmayışı imleyen "*pas tout*" teriminin "bütün olmayan" olarak çevrilmesinin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Kaynakça:

Borch-Jacobsen, M. (1991) *Lacan. The Absolute Master* (çvr. Douglas Brick) Stanford: Stanford UP.

Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London ve New York: Routledge.

Freud, S. (1999) *Uygarlığın Huzursuzluğu* (çvr. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Hegel, G. W.F. (1987) [1807] *Tinin Görüngübilimi* (çvr. A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W.F. (1991) [1812] *Mantık Bilimi* (çvr. A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.

Gallop, J. (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*. London: McMillan

Jameson, F. (2006) 'Lacan and Dialectic'. *Silent Partners: Lacan* (ed. S. Zizek) London: Verso içinde.

Kafka, F. (1995) *Şato* (çvr. K. Şipal). İstanbul: Cem Yayınevi.

Kay, S. (2006) *Zizek: Eleştirel bir Giriş* (çvr. Z. Kuyumcu). İstanbul: Encore Yayıncılık.

Kojève, A. (1993) *Hegel'i Okumak* (ed. ve çvr. T. Bumin). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Lacan, J. (1970) 'Radiophonie', *Scilicet*, 2(3). Paris: Seuil. [Nancyve Lacoue-Labarthe (1992)'dan alıntı]

Lacan, J. (1975) [1972-1973] *La Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX: Encore*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1978) *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Çvr. A. Sheridan). New York: W. W. Norton.

Lacan, J. (1988) [1953-1954] *The Seminar, Book I, Freud's Papers on Technique, 1953-1954* (ed. J. A. Miller, çvr. J. Forrester). Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1988) [1954-1955] *The Seminar, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (ed. J. A. Miller, çvr. J. Forrester). Cambridge: Cambridge University Press.

Lacan, J. (1993) [1955-1956] *The Seminar, Book III, The Psychoses, 1955-1956* (ed. J. A. Miller, çvr. R. Grigg). New York: W. W. Norton.

Lacan, J. (2006) 'The Direction of Treatment and the Principles of Power'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (2006) 'The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (2006) 'The Subversion of the Subject and Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (2006) 'The Instance of the Letter in the Unconscious (or Reason Since Freud)'. *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co içinde.

Lacan, J. (2006) *Écrits: The First Complete Edition in English* (çvr. B. Fink) New York: W.W. Norton & Co.

Lacan, J. (2007) [1970] *The Seminar, Book XVII, The The Other Side of Psychoanalysis* (ed. J. A. Miller, çvr. R. Grigg). New York: W. W. Norton.

Nancy, J.-L, and Lacoue-Labarthe, P. (1992). *The Title of the Letter: A Reading of Lacan* (çvr. F. Raffoul and D. Pettigrew) Albany, NY: State University of New York Pres.

Ponty, M.-M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. [Lacan (1978)'dan alıntı].

Roudinesco, E. (1990) *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985* (çvr. J. Mehlman) Chicago: Chicago University Press.

Zizek, S., Butler, R. ve Stephens, S. (2005) *Interrogating the Real*. London: Continuum.

Zupancic, A. (2005) *En Kısa Gölge: Nietzsche'nin İki Felsefesi* (çvr. S. Bozkurt). İstanbul: Encore Yayıncılık.

Hegel'in Gözüyle Kant'ın (S)onsuzluk/Olumsuz[1] Felsefesi

Volkan Çelebi

Hegel'den Niethammer'e [Werke 3, 301-16]
23 Ekim 1812, Nuremberg

Benim görüşüme göre metafizik her durumda mantığın içine düşer. Burada örnek ve üzerine dayandığım yetke olarak Kant'ı gösterebilirim. Onun eleştirisi şimdiye kadar varolduğu biçimiyle metafiziği anlak *(verstand)* ve aklın (usun) bir düşünümüne çeker... [Kant'a göre] Mantık, genel mantığın içeriğinin ötesinde ancak aşkınsal (*transcendental*) mantıkla anlaşılabilir. Bununla (bu-içerikten) kategoriler kuramını ya da derin-düşünce kavramlarını anlıyorum ve tabii ki aklın *(vernunft)* kavramlarını: analitik ve diyalektik olmak üzere... Yine de aşkınsal mantığın eski ontolojiden farkı şu yolda anlaşılabilir: eski ontoloji varlığın (*Entium*) belirlenimleri ile uğraşırken, aşkınsal mantık anlağın belirlenimleri ile uğraşmaktadır... Benim nesnel mantığımın ise bu bilimi tekrar gerçek değerinde yakalayarak açıklaştıracağını umuyorum, bu olana ve anlaşılana dek söylenmelidir ki Kant'ın yaptığı mantıksal ayrımlar şu ana kadar yapılmış en iyi ayrımlardır ve nesnel mantığımın kaba bir versiyonunu olarak algılanabilirler .

İkinci aşama diyalektiktir. Bu aşama soyut aşamadan daha zorludur... Kantçı antinomiler (çatışkılar) kozmolojiyle doğrudan ilişkileri içerisinde belirlenirler. Bu antinomiler aklın içeriğindeki çatışkısal [antinomical] temel kökleri içerir. Ama [Kant] bu temel kökleri gerçek değer ve hakikatlerinde kavramayı başaramaz [onların olumsuz anlamında kalır ve aklı yanılsamaların kaynağı olarak gösterir ve onu kuramsal kullanımında sınırlandırır].... Bense onları Mantığımda gerçek değer ve hakikatlerinde [Aklı çelişkileri uzlaştıran ve aşan mutlağın kendisi olarak koyarak] aydınlattığıma inanıyorum.[2]

1 Hegel ile Kant'ı ayıran en temel farklardan birisi de sonsuzluk anlayışlarıdır. Hegel'in sonsuz ile sonun birbirlerinde yitmelerinde ve aynı zamanda kendilerini kendileri olarak korumalarında açımlanan iyi sonsuzluk anlayışı burada bir metafora hizmet etmektedir: Kant'ın karşıtları en son çözümlemede uzlaştırılamaz olarak birbirlerinden soyutlayan felsefesinin metaforik bir sonucu da üçüncü kişi olarak kendi o'luğunun kendi o'nsuzluğundan çok uzaklarda olmasıdır: (Kant'ın felsefi söylemdeki izi) o'luğu ve (izsizliği, yokluğu) o'nsuzluğu aynı derece doğrudur ve ispatlanabilir, o yüzden kapatılamaz bir uçurum vardır bu iki karşıtlık arasında. Bu aklın içinden çıkamayacağı ve hiçbir zaman üstlenemeyeceği bir gerilimdir, akıl orada durdurulmalıdır Kant için. Sonsuz ile sonun birbirinden kopuk olmaları gibi yalnızca biçimsel bir karşıtlığa sahiptir bu iki kavram, bu biçimsel karşıtlıkta gerçek içerik ve sınırın öte yanına olan istek yitmiştir. Kant'ın felsefesi de en gerçek ayırıcı olan ölümün(ün) ardından varoluşun zaman-mekanına taşınmıştır ve konumu kendisinin koyduğu bir kendinde-şey olarak kalmaktan başka bir yere götürmez bizi. Felsefenin kavram ile gerçek arasında üstlendiği gerilimin üzerini örtmek (kimilerince Kopernik Devrimi olarak adlandırılan şey) her düşüncenin nesneleştiği ve (t)özleştiği düşünüldüğünde Kant'ı da, kendisinin bilinemeyeceğini iddia ettiği, numenler alanına taşımaktır ve kuşkusuz bir o'nsuzluk ile karşı karşıyayız demektir. Gerilimin köprüsünden de yoksunuzdur. Kant bize, akla söylediğini sandığı şeyin ötesinde, kendisi için de dur demektedir. Bizatihi Kant ile aramızda olan gerilim, onun kendinde şey ile fenomen arasında aşılamaz olduğunu söylediği ayrımdır ve felsefi söylemin bir tür geri çekilmesi olarak görünür bize.

Hegel için ise o'luk ve o'nsuzluk bilginin gerçek sonsuzluğunda birbirine karışmakta ve uçuruma meydan okuyan bir gerilim köprüsü karşıtların arasına yerleştirilmektedir. Bu bağlamda Kant'ın felsefesi bir onsuzluk/olumsuzluk felsefesidir. Hegel bu olumsuzluğa o'nunla olmanın ve o'nsuz olmanın bir bireşimini fırlatarak, felsefi söylemin zamansal gerilimini üstlenerek, o gerilimde hem kendisini fırlatan hem kendisi fırlatılan olarak Kant'a meydan okumaktadır. O'nsuzluğa o-olan-kendisi'ni fırlatmakta/yansıtmaktadır. Öte yandan Hegel yine bu o'nsuzlukta kalmaz, Kant'a ondan aldığını teslim ederek, onu genişletme ve aşma girişimini sahiplenir. Kant için de felsefenin gerilimini üstlenir ve onu hakkı olan numenler alanına çeker. Böylece Kant'ın kendisine de iyi sonsuzluğu da hediye etmektedir. Kojeve'in söyleme tarzını sahiplenirsek şöyle dememiz gerekirdi: [Kant adına] O'nsuzluktan bir Sonsuzluk, olumsuzluktan da bir ölümsüzlük çıkarmak için tarih sanki Hegel'i beklemiş gibidir.

2 G.W.F. Hegel: The Letters, s. 277, 281 – Indiana University Press, translated by: Clark Butler

- Rousseau'nun Emile'ine dalmış bir şekilde dış gerçekliği tamamen unutan –ve hiçbir zaman kendisinde olduğu gibi bilinebilecek bir dış gerçeklik olduğuna inanmayan ama bunu her zaman hatırlayan ve gerçekliğin gökyüzündeki yıldızlardan aldığı esinle evrensel bir ahlak yaratmaya doğru çabalayan- Könisbergli yüce filozofun tepesinde insan gözlü bir kartal (The Hegel/aigle/eagle)[3] süzülüyor; ona aklın açık ve sınırsız içgörüsüyle kendinde-şeyliğini, zamanın başlangıcını/başlangıçsızlığını, uzayın sınırsızlığını/sınırını, kendine yansımanın yasasını: "pençelerinde birlikte parlayan hakikati ve gerçekliği, mutlak (s)onsuzluğu fırlatıyor."

Hiç kuşku yok ki bu yazının başlığı, en azından hakikatin bir yanı bu olduğu ölçüde ve Hegel'in birçok açıdan Kant'ın açtığı yolda ilerlediği düşünüldüğünde[4], "Hegel'in Gözüyle Kant'ın Sonsuzluk/Ölümsüz Felsefesi" de olabilirdi. Zira Kant'ın felsefesine içerik aldığı temel kavramların başında görülebilir sonsuzluk ve ölümsüzlük.[5] Levinas'ın Kant felsefesi bağlamındaki özetlemesi burada yerinde olacaktır: "Neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umut etme hakkına sahibim, insan nedir? Neyi bilebilirim sorusu sonluluğa götürür; ama ne yapmalım ve ne umut etme hakkına sahibimim soruları daha uzaklara, her halükarda sonluluktan daha ileriye gider."[6] Bizim burada Hegel açısından üzerinde daha çok duracağımız olumsuz yan tam da bu bilmeye yönelik sonluluk yanıdır ve Hegel temel eleştirilerini bu sonluluğa yöneltir. Özetle, açımlamaya/aydınlatmaya çalışacağımız temel konular, Hegel'in Kant felsefesine yönelttiği kuramsal eleştirilerle doğrudan ilgilidir.

Yazıda Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştirileri, zamanı ve insan varoluşunu bütün ilişkilerde birbirine ekleyen felsefi bir gerilim düzeyinde ele almayı düşünüyoruz. [Bu kısmı yazının pratik ilgileri olan saf odağı olarak düşünebiliriz.] Bu gerilim insanın kendi kendisiyle olan gerilimi, öznenin nesnesi ile huzursuzluğu ya da Hegelci dilde edimsel olanın İdeal olan ile arasındaki özdeşlik temelli ayrımdır. Bunun Tinin Görüngübilimi'ndeki karşılığı bilincin kendi hakikatini kaybettiğinde karşı karşıya kaldığı duygusal (u)mutsuzluk ya da daha keskin bir deyişle çiledir. Bilincin kendi kendini seyretme eylemi içerisinde (dış varlığın kendisinde çözülüşüyle) yetersiz bulduğu, edimselliği içerisinde birliğe gelmiş olan bilinçtir ve bunun parçalanması, yeniden ve daha güçlü bir özdeşliğe doğru götürülmesi gerekir. Bu yıkıcılıkta ve yanlışlıkta Hegel kaybedilenin deneyim olarak içselleştirilmesi üzerinde durarak bize yeni bir görüş sunar. Yanlış olan bile en yüksek doğruya doğru yolculukta hep bilincin bir deneyimi olarak durur [bir tür özdeşsizliğinin kaynağı olsa da]. Özne ile nesnenin tam birliğinde yanlış yittiği kadar, doğru olan da yiter, bu iki dolaylılık tözün sağlam birliğinde uçar gider. Bu yüzden yanlışın yıkıcılığı tümden bir yakıcılık olmaz, nesnesini daha parlak bir ateşin içine doğru duman olarak üfler ve kendisi daha üst bir birlikte yanlış olarak adlandırılmaktan çıkar:

"Gerçek (*wahre/doğru*)[7] ve yanlış devimsiz ve bütünüyle ayrı özler olarak, bir

3 Jacques Derrida, Hegel'in kişisel mektuplarını ve felsefi metinlerinden bir kısmını kullandığı *Glas* adlı eserinde Hegel'i diyalektiğin kanatlarını takmış *aigle* (eagle/kartal) olarak, genelde Hırsızın Günlüğü adlı eserini kullandığı Genet'yi de *genet* (bir tür çiçek) olarak metaforik bir bozma eylemi içerisinde okur. Burada kartal, sav, karşısav, bireşim üçlüsü içerisinde mutlak aklın/bilginin zirvesini ele geçirene kadar dönecek olan felsefi hakikati temsil ederken, çiçek ise edebiyatın açan, solan, yeniden açan uç karakteridir.

4 Hegel'i Kantçı bir konumda ele alan iki isim Robert B. Pippin ve Terry Pinkard 1990 yılında *The Review of Metapysics'de* Hegel'in günümüz felsefesi açısından anlamı üzerine görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Kant'ın Hegel felsefesi açısından önemi üzerine verimli tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Derinlere inildikçe aralarında ayrımlar kesinleşmesine rağmen iki düşünür de Hegel'i, temel Kant eleştirilerine rağmen, Kant'ın projesini sahiplenen ve genişleten bir konumda değerlendirmiştir.

5 Kant'ın kendisi *Arı Usun Eleştirisi*'nde (s. 39) şunları yazıyordu: "Tam olarak duyulur dünyanın ötesine, deneyimin hiçbir yönlendirme ya da düzeltme yapamadığı alana geçen son bilgilerdir ki usumuzun önemlerinden ötürü anlağın görüngüler alanında öğrenebileceğinden çok daha eşsiz ve son amaçlarında çok daha yüce gördüğümüz amaçlar yatar. Giderek böylesine önemli araştırmalardan herhangi bir sakınca görmek ya da küçümseme ve ilgisizlikten ötürü vazgeçmektense tüm yanılma tehlikelerini bile göze alırız. Arı usun kendisinin bu kaçınılmaz soruları Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlüktür."

6 Emmanuel Lévinas: *Ölüm ve Zaman*, s. 73

7 Yazı boyunca Aziz Yardımlı'nın çevirilerinden yararlandım genelde. Fakat ben örneğin *gerçeklik yerine hakikat, gerçek yerine hakiki, olgusallık yerine gerçeklik, saltık yerine mutlak* kavramlarını tercih ettiğim için, yazının bütününde kavramsal bir tutarlık

burada öteki şurada, ortak hiçbir şeyleri olmaksızın yalıtılmış ve kaskatı duran belirli düşünceler arasına düşerler. Bu görüşe karşı gerçekliğin (*wahrheit/hakikatin*) hazır verilip cepe indirilecek basılı bir para olmadığı ileri sürülmelidir… Kesinlikle tam başkalık kıpısını (*moment/anını*) belirtmenin önemi nedeniyledir ki "gerçek" ve "yanlış" anlatımları başkalıklarının ortadan kaldırıldığı yerde artık kullanılmamalıdır. Nasıl ki özne ve nesnenin, sonlu ve sonsuzun, varlık ve düşüncenin vb. birliği anlatımları bir sakarlıktır – çünkü özne ve nesne vb. birlikleri dışında ne olduklarını anlatırlar, ve bu yüzden birlikleri içinde anlatımlarımın imlemiş olduğu yolda düşünülemeyeceklerdir-, yine böyle yanlış da artık yanlış olarak gerçekliğin bir anı değildir."[8]

Yanlışın edimselin düşünülüşü içerisinde bir an olarak durması hemen kendisini doğru olanı düşünme ve deneyimleme olan isteğe yazgılar. *Yanlışın* aslında zorunluluktan uzak olan bir yaşanma olarak olumsal olanla bağı ve *bir sürpriz olarak* düşüncesinin karşısındaki edimsellikte bulunuşu bir açıdan düşüncenin hala yaşamdan ve onun geleceğinden alacakları olduğunu fısıldar bize ya da tersinden okursak yaşamın düşüncenin geçmişinden ve sağlamlığından edinmesi gerekenler olduğunu. Bu görüşün varacağı sonuç, yanlışın hala yaşama geliyor olmasıyla geleceği diri tuttuğu, bununla da kalmayıp bir gelecek imkanının kendisini tesis ettiğidir. Aslında Hegel, yanlışın yanlış olarak karşımıza çıkması durumunda henüz hakikate erişilmemiş olduğunu ifade etmektedir. Hiç sürprizin olmadığı ve yanlışın deneyime dokunmadığı yerde hiçbir gelecekten söz edilememesi savı Hegelci bilgilenmenin –düşünce ve nesne özdeşliğinin- gerisine düşmek anlamına gelir. Biz yazının ilerleyen kısımlarında bu Mutlak'ı ele alırken bu görüşe karşıt olarak sürpriz ve zorunluluk bağlamında yeni bir görüş ileri süreceğiz. Ortaya koyacağımız sav yanlışın/sürprizin sürekli varolmasının varlığın/insanın yazgısı olmadığıdır. Geleceği bir öngörülemeyen/sürpriz içerisinde düşünmeksizin, özgürlüğü nasıl düşünebileceğimiz konusu Mutlak'ı *hic et nunc* geleceğin belirsizliğinden arındırılan bir zaman ve varoluş biçimi olarak düşündüğümüzde karşımıza gelir. Mutlak'ı, bütün belirsizliklerden ve onu besleyenlerden soyutlayarak ele alan bu tür bir tasarımlamaya yönelik itirazımızı da ereksellik, özgürlük, tarih ve gelecek kavramları üzerinden gündeme taşıyacağız.

Çağımızda birçokların dillendirdiği ve şiddetin asıl kaynağı olarak gördüğü Mutlak'ın karartığı bir geleceksizlikten daha başka bir şeyle karşı karşıyayız. Yanlış ve doğru, Hegel'in üst birliğinde, Mutlak'ın gecesinde yitmek yerine (ki sentez aşamasına denk düşen mutlak bilgilenme anını varsayar) kendileri olarak bile beliremeden hiçliğin sönüklüğü içerisinde kaybolmaktadır. Böylece düşünce yanlış ve doğrudan azad edilmiştir, her şey düşünülebilir ve eşit hakla hiçbir şey varolabilir, hiçbir şey ancak edimselliğe gelebilir. Felsefi söylemin, özellikle günümüz açısından, bu kendisine (görünenin arkasındaki (t)öze) gelirim, "geri dönerim" diyen hakikatinin Tinin yurdundan neden hızlıca çekildiği üzerine düşünmek zorunludur.

Felsefi söylemin huzursuzluğu neden kendisini kapatan ve mücadele etmeyi, müdahale etmeyi bırakan bir kapatılmaya, kendi dışından kendi içine dönemeyen bir kesintiye uğramıştır? Zamanın akışı karşısında, düşüncenin ondan çekip çıkardığı bellek ve zamanın düşünce karşısında çözülüşü,,,

sağlamak amacıyla gerekli yerlerde özellikle alıntılarda parentezler kullanarak kendi kavram tercihimi de alıntılara yerleştirdim.

* Yeri gelmişken şunları da belirtmek istiyorum. Birçok insanın bu çevirilere burun kıvırdığını görüyorum, daha üzücüsü aynı insanların ortaya bir şey koymuyor olması olgusu. Eğer çevirilerle ilgili sorunlar varsa bunlar bilimsel ve eleştirel bir zeminde çözüm önerileriyle birlikte gündeme getirilmeli ya da bu eserler başkaları tarafından yeniden çevrilmeli ve bir zenginlik ortaya çıkarılmalıdır. Hiçbir şey üretmeyen ama yine de kendilerini mutlak eleştirinin/yetkenin örten gecesi olarak görenlerin biraz daha sessiz ve az dedikoducu olması gerekiyor: Sessiz ama üretken olmak, meselemiz budur. Kuru gürültüyle konum ele geçirilen bir çağa karşı daha dirençli ve iradeli olmalıyız.

Güncel ortaklıkları dikkate alarak, dilin öz kurallarını zorlamadan, yaygınlığı, kullanım kolaylığını ve anlaşılırlığı hesaba katarak felsefi kavramlara karşılıklar belirlenmesi ve bunların sağlam zeminler üzerine yükseltilmesi kültürümüz açısından bir ihtiyaçtır.

8 G.W.F. Hegel: Tinin Görüngübilimi, §39, s. 43

bu edimsel olanın yanlışı ve doğruyu deneyimlemesini ve daha derin bir hakikat içerisinde onları adlandırmayı bırakmasını sağlayan en yüksek düşünce zemini şimdi nerededir? Bu soruların giderek artan bir sesle zamana bırakılmasını istiyoruz.

Yazının saf kuramsal odağını ise [pratik ilgilerin daha gerisinde] Kant ile Hegel'in felsefelerinin bütünsel bir karşılaştırmasından –ve Kant ile Hegel'in benzerliklerinden- çok Hegel'in sisteminde Kant'ın olumsuz yerinin keşfedilmesi oluşturmaktadır. Yine de gerçek bir Hegelci bakış olumsuzluğu olumluluklarla yan yana koymak durumunda kalacaktır. Olumluluklar kapsamında yalnızca not düşeceğimiz ve kapsamlı bir açıklaştırmada bulunmayacağız iki önemli Hegel yorumcusu bulunmaktadır: "Robert Pippin ve Terry Pinkard". Onları, Hegel'i Kant'ın felsefi mirasının sadık bir devamcısı olarak nitelerken görürüz. Pippin, Aşkınsal Sav (*Transcendental Thesis*) ve Tamalgı Savı (*Apperception Thesis*) ile Hegel'deki Kantçı arkaplanı açıklamaya girişir.[9] Pinkard ise Hegel'in Görüngübilimi'nin ancak Kant'ın aklın ideaları bölümü üzerindeki detaylı çalışması göz önüne alındığında Mantık ile etkin bir şekilde bağlanabileceğini iddia eder.[10]

Bütün bu söylediklerimize rağmen eğer odağı bir dairenin merkezi ve dairenin kendisi oluşturan yayılım gücü olarak düşünürsek, dairesel doluluğun yan odaklar ve karşı-yayılım gücüyle bir arada varolmaya çalışacağını unutmamalıyız. Ana odakta edimsellik ile felsefenin huzursuzluğunun üstlenilmesi gibi pratiği dikkate alan söylemleri ve Kant ile Hegel'in kuramsal ayrılıklarını ele alıyoruz. Yan odaklar ise (kendileri toplamda bir ana karşı-sav oluşturarak) karşı-savı temsil edecektir. Ana karşı-savdan felsefenin geliriminin/geriliminin neden üstlenilemediğine, felsefi söylemin gerçeklik ile ilişkisi içerisinde neden yapılandırılamadığına, içerik olarak Hegel'in ve Kant'ın birlikte sahip olduğu açmazlara ve –bazı durumlar karşısındaki sessizliklerine- dair sinyaller vermesi de beklenmelidir. Yazının bütünsel sunuluşunda yani bireşimin (sentezin) içerisinde ise edimsellik üzerine kendi düşüncelerimizi açmaya çalışacağız.

Yazı Hegel'in tarihsel felsefi söylemin yapılanışına olan sistematik (kurgul) katkısıyla başlamakta, Hegel'in katkısı sonsuzluk kavramı, özne ile nesne arasındaki tam karşılaşmayı betimleyen ereksel ve kurgul/spekülatif düşünüş (yanı sıra kurgul önerme yapısı) ile edimsel olanın anlamına yönelik düşüncesiyle devam etmektedir. Hegel'in *Aufhebung* kavramı çerçevesinde felsefi söylemin bütününü, olumsuzlukları dahil, kendi sistemi içerisine yerleştirmesi ve kendisinden önceki felsefelere yönelik anlayışı da bu esnada açıklaştırılmaktadır.

Mutlak'ın çağımızın ihtiyaç duyduğu "yeniden gelirim diyen gerilimin" kendisi olarak hatırlanması savı kanımızca, töz olarak öznenin tarihsel ideali olan mutlak kendine yansıması (Saltık/Mutlak Tin/Bilgi kavramı) üzerinden ve ayrıca edimsellik ile ereksellik açısından tartışılmaktadır. Tanınma süreci içerisinde ölüm kalım savaşı veren fakat birbirlerine zorunlu olarak ihtiyaç duyan köle ile efendi diyalektiğinden farklı olarak, çağımızın kendi sürekliliği ve mekanizmaları açısından başarısı "düşünce ile ötekinin" bu zorunlu karşılıklılığını kesintiye uğratabilme başarısıdır [düşüncenin aleyhine olarak]: Bir yerlerde bir öteki, sürekli düşüncenin elinden kayan ve kendi gücünü dayatan bir güç, sessizlik olarak düşüncenin dışında sürekli genişleyen bir düşüncesizlik alanı yaratmıştır - bu düşüncesizlik alanını Kafka'nın Şato'su olarak görebiliriz- ve Hegel'in öngörülerinin tersine bu

9 Aşkınsal Sav, Hegel'in özellikle Mantık'taki diyalektiğinin Kant'ın herhangi bir olası bilgi nesnesinin tayini için evrensel ve zorunlu kategoriler sunma amacını izlediğini öne sürer. Bu kategoriler nesnel bir bilginin yapılandırılması için zorunlu bir kavramsal şema görevi göreceklerdir. Tamalgı Tezi ise Kant için olduğu gibi Hegel için de, nesnelere dair bilincimizin kaçınılmazca (kendi kendisiyle bilinçli bir ilişki içindeki bir nesne olarak) kendi kendisiyle birliğini, özdeşliğini öngörür. "Düşünüyorum" bütün tasarımlarıma eşlik etmektedir ve bir nesnenin (burada bilincin) gerçekten bana ait sayılabilmesi için onu özbilinçli olarak tasarımlıyor olmam, ve onu o şey olarak diğer başka şeylerden ayrımı içinde düşünebiliyor olmam gerektiği iddia edilir. Burada sözkonusu edilen bilincin kendisiyle özdeşliği olduğu için, o hem diğer nesnelerden ayrımı içerisinde düşünülür hem de diğer nesneleri ele geçiren deneyimin biricik koşulu olarak. Bu tezlerin daha ayrıntılı bir irdelenişi için, Pippin'in Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness, 2 Kantian and Hegelian Idealism bölümüne bakılabilir.

10 Pinkard Hegel üzerine temel savlarını, *Hegel: A Biography* adlı hacimli kitapta geliştirir.

düşünce tarafından ele geçirilen bir düşüncesizlik değildir, sınırı deneyimlerken bu düşüncesizliği düşünce-içine almanın olanaksızlığıdır yaşanan.

Bu yazı düşünce ile ötekinin [bu durumda nesnenin, edimsel olanın] uzaklığının erekselliği ve yansımayı olanaksız kıldığını iddia ederken, Mutlak'ın yakınlaştırıcılığını ve düşünceyi yeniden güçlendirmesini, onun düşüncesizlik karşısında yeni düşünce ufukları ortaya koymasını ve tarihsel deneyim parçalarının [gerek düşünsel gerek pratik] farklı bir şekilde birleştirilmesini önermektedir. Mutlak'ın hazırlayıcı aşaması olan tarihsizlikten daha geride yer alan bir dönemin içerisinde yani tarihsizliğin olumsuzlandığı olanaklı ama hakiki olmayan bir tarihsellik biçiminin şimdisinde yaşıyoruz: *"Ansal tarihsellik."* Bu tarihsellik her şimdi'nin kendi içinde kara bir delik gibi açtığı tarihselliktir, bu bildiğimiz çiçek açması değildir, solduran ve yutan açmadır. Bu şimdinin içindeki olay anında unutulmaya yazgılanmıştır. Hemen kendisi yaşanırken tarih olan ve bir sonraki anda silinecek olan başka bir olay deneyimin hafızasızlığını ve geleceksizliğini bütün *başka başkalar* üzerinden doldurur. Yalnızca başka başkaların çağındayız, başkanın ve ben'in çok uzaklarında.

Mutlak olana doğru gidişin kendisini yeniden tesis etmek zorundayız, deneyimin ufkundan ve kuruculuğundan silinen Mutlak, kendisine doğru açılan deneyimler kapısının emeğini kararsız yapılara kaptırmıştır. İlk olarak bu deneyimler kapısı yani tarihsizlik, yanlış ve doğrunun birbirine karışmış ama yine de belirtik halleri olarak elde edilmeli, düşünce ile edimsel olan arasındaki ilişki başlamalıdır. Mutlak'ın kendisine yönelik kestirme bir özlemden ziyade bilgilenme deneyiminin yolculuğuna yeniden gereksiniyoruz.

Bütün bunlar, Hegel'in Kant eleştirileri açısından da önemli bir boyut olduğunu düşündüğümüz, felsefi söylemin evrensellik isteminin, edimsellik ve gerilim boyutunun yarattığı geçmiş-şimdi-gelecek huzursuzluğu üzerine temellenmektedir. Felsefenin Tinin zamanını terkedişi içerisinde dünya ile ilişkisinin kesilmesi ve felsefenin kendisinin geride bırakılması bizi "ansal tarihsellik" üzerine düşünmeye davet etmektedir. Ayrıca bizi Hegel üzerinden felsefenin/mutlak olanın günümüz dünyasındaki anlamı ile onun geleceği üzerindeki soruşturmalara göndermektedir.

Felsefi söylemin evrensel özünün, edimselliğin ve hakikat kategorisinin ele alınışının ardından, Hegel'in eserlerindeki Kant eleştirileri irdelenecektir. Yazı Kant'ın eleştirel sistemi ile karşılaştırma içerisinde Hegelci tasarının -söz ve şiddet gerilimini, gerçek ve ideal arasındaki uçurumu dindirmeye yönelik- düşüncenin aşkınlığını tesis ederken, dünyanın/gerçekliğin ve zamansal varoluşun içkinliğini de hesaba katan çağdaş bir metafizik anlayışı doğurduğu tespitini tartışan bir içeriğe sahiptir. Yazının F. Chatelet'nin şu deyişinin gerçekten doğru olup olmadığını merak eden bir tasarısı olduğunu da söyleyebiliriz: "Hegel ile birlikte metafizik, eğer onu en son sonuçlarına kadar izlersek, içi dışına çevrilen bir eldiven gibi tersine dönmüştür: dış görünüşü aynıdır ama anlamı ve malzemesi köklü olarak başkalaşmıştır.[11]

"Cogito'nun Sonsuzluğun Sınırında: Kant" sayısının son bölümünde yer alan açık oturum metninde Karl Otto Apel ve Manfred Baum tartışırlarken, Manfred Baum Hegel araştırmacılarının Kant hakkındaki bilgilerinin oldukça sınırlı olduğunu söylemekte ve Hegel'in Kant'ın gerisinde kalan bir düşünür olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Hegel'in ortaya koyduğu hiçbir felsefi bilgi, Kant'ta olmayan ya da Kant'ın göremediği bir şey olmamıştır. Hegel'in Kant'a yöneltilği eleştirilerin tamamının yanlış olduğunu tek tek kanıtlamak mümkündür."[12] Bu yazının Kant'a yönelik eleştiriler zemininde bu konumun aşırılığına yönelik bir perspektife yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Aynı şekilde çalışma (Hegel üzerinden) düşüncedeki kalıcı yanın zamansal silinişi ve edimsel olmayan içerisinde konumlanışı karşısında, felsefenin düşüncesizlik alanı dediğimiz kararsız

11 Hegel'i Okumak, (der: Tülin Bumin): s. 142
12 Cogito, Kant Özel Sayısı: s. 480

yapıların (ki ilerde zorunluluk ve sürpriz konusunda da değineceğimiz bu yapılar, tarihsizlik ya da ansal tarihsellik ve talihsizlik olarak Mutlak'ın dahi sessizleştiği ve saçıldığı bilmeme alanlarını betimlerler) toplamından kendisine geri-dönebilmeyi, ona dışardan dayatılacak salt olumsuzlama ya da ayırıcılık yoluyla değil ama kendi içinden oluşturabileceği mutlak çokluluk, parçalılık ve tekillik kategorileri yoluyla gerçekleştirebileceğine yönelik bir inançla sonlanmaktadır. Mutlak'ın artık yalnızca bir'in ufkunda değil, çokluluğun, parçalılığın ve tekilliğin bütün deneyimlerinde görünmesi çağrısı yazıya eşlik eden ezgidir.

ξ

Hegel'in metafiziksel sistemi, Kant'ın salt eleştirel duruşunun tersine, artık eskimiş olan ve doyum vermekten uzak görünen, biçim ve içeriğinde farklılıklar sunan metafiziksel geleneği Tinin şekilleniş ve aşamalarında zorunlu duraklar olarak tanır. Hegel'in sistemi, geçmişe ait felsefelerin olumlu yanlarını kendi felsefesinin özüne, yani tam olarak töz olarak öznenin kendisine ve onun özdevimli hareketine taşımak gibi bir üstünlüğe sahiptir. Bu son-lu-suz perspektif Hegel'in sonucun ancak süreci ve yönsemesi ile birlikte hakikat olma hakkını elde ettiği ünlü (sistematik) görüşüne dayanmaktadır:

> "Salt sonuç değil ama oluş süreci ile birlikteki sonuç edimsel (*wirkliche*) bütündür; amaç kendi başına dirimsiz evrenseldir, tıpkı yönsemenin/eğilimin (*tendenz*) henüz edimselliğinden yoksun olan salt itki ve çıplak sonucun ise o yönsemeyi arkasında bırakan ceset olması gibi...
>
> "Gerçek (*wahre/hakikat*) kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak öngerektirir ve başlangıcı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir..."[13]

Bilinç biçimlerinin sürecinde bir kıpı/durak (*moment*) olarak kavrayabileceğimiz olumlu yan, bilincin –bir zamanlar- doyum ve huzur bulduğu nesne olarak da alınabilir. Hegel bu nesnenin/içeriğin bilime giden yolun tarihinde ancak bilincin diyalektik yasasına uygun olarak kendi olumsuzluğunu taşıdığı oranda, töz olarak düşünen öznenin aynı zamanda nesneleştiği süreçte hakikat kazandığını kavramıştır. Bilinç nesnesine olan yönelim ile doyumunda onu her zaman bütün yönlerden sınar ve onda kendini/gölgesini görür. Nesnesiyle kendisi arasında oluşan gerilimin huzursuzluk ve eşitsizliği ile karşılaşır karşılaşmaz ise, sahip olduğu nesnenin geçiciliğini fark eder ve hakikatine konu ettiği nesneyi (ki bu nesne, fenomenden düşüncenin doluluğuna çözünmüş nesnedir, bilincin kendi kendisinden kopardığı ve soyutlayarak üzerine düşündüğü kendi parçasıdır ve aynı zamanda salt kendisidir, kendini kendisinde izleyen/tümleyen bütündür) arkasında bırakır.

Bu arkada-bırakma –ve tam olarak bu oluşta geçmiş bilinç biçiminin bütün deneyimlerini saklama- yeni bir bilinç biçimine ve tinsel içeriğe doğru yolculuğun da kendisidir. Her ne kadar doğal bilinç için yolculuk geçmiş ile tam bir kopmayı ve gündelik hayatın doldurduğu bir hakikatsizliği; saf ve dokunulmamış bir dünyaya girişi temsil ediyor gibi görünse de, bu kapsayarak aşma (*Aufhebung*) Hegel'in düşüncesinde felsefi söylem için özne ile nesnenin yeni ve daha yüksek bir deneyimini, buluşmasını ortaya çıkarır.

Hegel, zamansal bilincin görüngülerinin ölçümünde ancak edimsel olan (şimdi varolan) üzerinden bir geriye-dönüş ve anlama, bireşime götürme yeteneğinin mevcut olduğunu ifade etmiştir:

> "Dünyanın nasıl olması gerektiğini öğretme konusunda birkaç söz daha eklersek, Felsefe sahneye her zaman çok geç çıkar. Dünyanın *düşüncesi* olarak, felsefe ilkin edimsellik oluşum sürecini tamamladığı ve işini bitirdiği zaman kendini gösterir.

13 Tinin Görüngübilimi, § 3, s. 18

> Kavramın öğrettiği şey zorunlu olarak Tarihin de gösterdiği aynı şey, ilkin edimsellik olgunlaşınca İdeal olanın Reel olanın karşısında göründüğü ve İdeal olanın kendi için bu aynı dünyayı tözü içinde ayrımsadığı, entelektüel bir alan şeklinde kurduğudur. Felsefe grisini gri üzerine boyadığında, o zaman yaşamın bir şekli daha yaşlanmıştır; ve grideki gri ile gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar."[14]

Yine de sonucun yalnızca süreci ile birlikte tam bir hakikat formuna büründüğünü söylemekle yetinmemektedir Hegel. İdeal olanı çağırmak ve seslendirmek için yalnızca edimselleşmenin gerçekleşmesi beklenemezdi, öyle olsaydı ideal olanın edimsellikte kendisini tanıması da sözkonusu olamazdı. İdeal olan burada insan deneyimine, zamana düşmeyi ve Tinin bir anlar toplamında kendini görmeyi/göstermeyi beklemektedir. En son çözümlemede Hegel için kendini edimsel kılacak olan ve kendinden kendi içinliğe geçecek olan yine Kavram'dır. Tinin bireyleri arasında parça parça gezen ve toparlanmayı bekleyen, bütünlüğüne doğru yolculuk eden ve somut bir evrensel olacağı anı bekleyen Kavram.

Hegel daha en başından içsel/kavramsal bir zorunlulukla töz olarak öznenin kendi sonucuna ve hakikatine doğru geliştiğini savlar. Filozof hakikatin yapılandırılışı sözkonusu olduğunda edimsel olarak yaşanma ve görünme anını beklemez, filozof onu düşünür ve betimler. Onu gerçekten bekleyen Tin'dir. Hakikat Hegel'in en zengin kavramlarından olan edimsellik için bile çok daha fazlasıdır ve hep gelecekte kalan bir yönü olur, felsefenin belki de hep yaşanmaktan alıkonulacağı bütünleşme anıdır o, saltığın bilgisidir, saltık bilgilenmedir. Tam bir düşünce ve nesne uyuşumunu arar. Edimsellik yine de hakikatin kuruculuğundan ve ufkundan yoksun değildir, edimsel olan düşünselin gücüyle bezenmiş belirli varlıktır ve oluştaki varlık onu deneyimleyen tarafından ne denli sağlam çözülürse o denli düşünceye ait ve edimsel olur. Ama ancak *düşünce gibi olanın* nesneye ait düşünümü *tam bir nesne gibi olduğunda* hakikat yani mutlak doğar. Edimsel olan bütün sergilenişinde hakikat olur ve olumsal olanın gölgesini kendi ruhuna katar.

Olumsalın ruhunu öğrenene dek; edimsel olan belirli varlık olarak, soyut alındığında varlığın ve yokluğun birliği olarak bir çelişkiler yumağıdır ama kendi amacından ve enerjisinden yoksun değildir. Burada Hegel'in sınır olarak adlandırdığı nitelemeyi kullanabiliriz. Düşünce ile edimsel birbirlerinin sınırlarında varolurlar, sınır onlara dışsal değildir, onların temel özelliğidir. Birbirlerinin ortak olarak varoldukları sınırda, tam olarak daha yüksek bir birliğe yiter. Düşünce birşey, edimsel ise başkası olarak koyulduğunda ilk olarak görünen edimselin düşüncenin olumsuzlanması ve yokluğu olduğudur. Ama edimsel olan burada öyle bir yapıdadır ki onu birşey/düşünce olmaksızın düşünebilmek olanaksızdır. Zira düşünce öylesine yükselir ki, burada başkası olanın kendisi birşeyleşir. Hegel bunu şu sözlerle ifade ediyor:

> "Birşeye karşıt olan Başkasının kendisi Birşeydir ve buna göre deriz ki: başka Birşey, yine öte yandan ilk Birşey, eşit ölçüde Birşey olarak belirlenen Başkasına karşıt olarak, kendisi de bir Başkasıdır. Başka Birşey dediğimiz zaman, ilk olarak Birşeyin kendi içinde alındığında yalnızca Birşey olduğunu ve bir Başkası olma belirleniminin ona ancak bütünüyle dışsal bir irdeleme yoluyla yüklendiğini düşünürüz... Oysa ki Birşey Başkasına karşı ilgisiz durmaz, tersine kendinde kendisinin Başkasıdır ve böylece kendini başkalaştırır. Başkalaşma böylece belirli varlığa daha başından yüklü olan ve onu kendi ötesine iten iç çelişki olarak kendini gösterir."[15]

Hegel bu başkalaşmanın sonsuza kadar sürüp gitmesinin, birşeyin başkası ve başkasının da sürekli birşey olmasının kötü sonsuzluğun bir örneği olduğunu göstererek, düşünce ile edimsel arasındaki

14 G.W.F. Hegel: Tüze Felsefesi, Önsöz, s. 26
15 G.W.F. Hegel: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Küçük Mantık s. 111-112

ilişkinin iyi sonsuzluk olarak daha yüksek bir deneyime yiteceğini ve düşüncenin tam edimselleşerek, edimselin de tam sınırlaşarak ve düşünsele taşınarak, sonlu ile sonsuzun yeni bir sonsuzda bir araya geleceğini ifade ediyordu. Tarihin elde edeceği ve ereksellik içerisinde koyduğumuz Mutlak Bilgilenme de bu bir araya gelişin ve süreci ile birlikte koyulmuş edimsel sonsuzluğun kendisidir. Hegel'in iyi sonsuzluk anlayışı bu erekselliğin doğasını yansıtmaktadır:

> "Bu sonsuzluk *kötü* ya da *olumsuz* bir sonsuzluktur çünkü sonlunun olumsuzlanmasından başka bir şey değildir; ama sonlu eşit ölçüde yeniden ortaya çıkar, öyleyse o denli de ortadan kaldırılmamıştır, - ya da bu sonsuzluk yalnızca sonlunun ortadan kaldırılmasının gereğini anlatır. Sonsuza ilerleme sonlunun kapsadığı çelişkinin –o eşit ölçüde Birşey ve Başkasıdır- bildirilmesinde takılır... Ama bu sonsuza ilerleme gerçek sonsuz değildir; gerçek sonsuz tersine kendi başkasında kendi kendisinde olmaktan ya da süreç olarak anlatıldığında kendi başkasında kendi kendisine gelmekten oluşur. Gerçek sonsuz kavramını doğru anlamanın ve yalnızca sonlu ilerlemenin kötü sonsuzluğunda takılıp kalmamanın büyük önemi vardır. Kendini kötü sonsuzluğun irdelenişine vermek sıkıcıdır, çünkü burada sürgit aynı şey yinelenir. Bir sınır koyulur, ötesine geçilir, sonra bir kez daha bir sınır koyulur ve bu sonsuza dek böyle sürüp gider."[16]

Sınırın kendisinde sınırsızlığı, gerçek sonsuzluk olarak hakikati yaşamak ve pratikte birebir deneyimlemek bir zaman meselesidir, zamanda olmayan mesele ise hakikatin sistematik ve kurgul düşünümle yakalanabilir olmasıdır. Hegel'in kendi çağının çocuğu olması söylemiyle, Hegel'de felsefenin mutlak bir bakış açısından kurulması savı arasındaki gerginlik, özne ile nesne, öz ile töz ve en nihayetinde son ile sonsuz, teori ile pratik arasındaki gerginliktir. Ya da başka bir deyişle zamanın kendi önüyle ve arkasıyla gerginliğidir, insani deneyim açısından geçmiş gelecek sorunudur.

Bütün bu gerginlikler tarihin gerçekliğinde eksiksiz olarak çözülmemiş olsa bile [Hegel'in zamanında örneğin] bu çelişkilerin gerçek değeri ve anlamı Akıl tarafından ortaya koyulabilir. Hegel'in sıradan özne yüklem mantığının dışında bir mantıkla –pek çoklarına hala anlaşılmaz ve karanlık gelen bir mantıkla- bu gerginliği çözmeye çalışması bizatihi bu gerginliği yaratan anlak bakışının, o gerginliği gören ama aşamayan eleştiren felsefenin kendilerinin aşılmasını gerektiriyordu. Hegel'in dairesel sistemi ve kurgul (*spekulativ*) mantığı bu gerilimlerin seyri açısından yepyeni ufuklar açmıştır ve hakikate zamanı eklemlerken, ideal olan ile reel olan arasındaki uçurumu [ideale bir geri dönüşle olsa da] kapama girişiminde bulunmuştur.

Hegel'in ereksel (*zwekmäßigkeit*) düşünüşü –Agamben'in ifadesiyle en başta anlamsızmış gibi görünen bir sesin (Mutlak'ın hareketinin) kavram olarak kendine yansımasında -önermeye giren- hakikat olması[17]- saçılarak ve gelişerek, bilincin kendi yasası gereği deneyimden deneyime daha yüksek bir biçime ulaştığını söylerken, bunun başka türlü gerçekleşemeyeceğini ve olduğumuz noktada zorunlu olarak bulunduğumuzu da iddia eder: "Ussal olan edimseldir, edimsel olan ussaldır."[18]

Kuşkusuz bu yaklaşım, ilkin Hegel'i kendi öncüllerinden farklılaştıran ve onu somut dünyaya salan (iyi) sonsuzluk (*unendlichkeit*)[19] anlayışında belirir:

16 A.g.y., s. 113
17 Agamben, Potentialities, Se, 123
18 Hegel, Tüze Felsefesi, Önsöz, s. 23
19 Hegel Küçük Mantık'ta (s. 114) iyi sonsuzluğu tam olarak şöyle tarifliyor. Burada özellikle yaşam üzerine nasıl da birincillik yüklendiğini ve Hegel'e dinsel karanlıkları yükleyenlerin yanlışlığı gözlemlenebilir: "Sonluyu bu yanda, sonsuzu öte yanda, birinciyi bu-dünya ikinciyi öte-dünya olarak alan bir ilişkide sonluya sonsuzla eşit değerde kalıcılık ve bağımsız yüklenir, sonlunun Varlığı mutlak bir Varlık yapılır ve böyle bir ikilikte kaskatı kendi başına durur. Deyim yerindeyse sanki sonsuzun dokunuşu tarafından yok edilecektir; ve sonsuzun ona dokunmaması, aralarında bir uçurumun, sonsuzu mutlak olarak öte yanda ve sonlu bu yanda bırakan aşılmaz bir boşluğun bulunması gerekir. Sonlunun sonsuz karşısındaki bu katı direngenliğini ileri sürerek tüm

> "Kötü sonsuzluğa doğru adımlayarak kendini sonludan kurtardığını sanmak gerçekte kaçarak kurtulmaktır. Kaçan ise henüz özgür değildir, çünkü kaçarken kendisinden kaçtığı ile koşulludur... Felsefenin ilgisi her zaman somut olan ve baştan sona bulunan şeylerle ilgilidir. – Kimi zaman felsefe görevi sonsuzun nasıl kendi kendisinden çıkma kararına vardığı sorusuna yanıt olarak koyulur. Sonlu ve sonsuz arasındaki bu katı karşıtlık üzerine dayanan bu sorunun biricik yanıtı bu karşıtlığın gerçek bir karşıtlık olmadığı, sonsuzun gerçekte sonsuzdan bu yana kendi dışında olduğu ve o denli de sonsuzdan bu yana kendi dışında olmadığıdır."[20]

Hegel, Kant ile Fichte'yi de aynı katı karşıtlığı sürdürmekle eleştirir ve derin düşünceyi sonlu-olmayan olarak gördüğü ama ondaki sonu ortadan kaldırarak içeriksizleştirdiği sonsuzluk anlayışını "gerek"lerin soğuk ama özsel olmayan biçimselliğine teslim ettiği için yerer.

> "Derin düşüncenin burada tartışılan sonsuzluğu.... talihsiz bir ara şeydir. Yakın zamanlarda geçerli kılınan felsefe konumu da budur. Bu görüş için sonlunun yalnızca ortadan kaldırılması gerekir, ve sonsuzun salt olumsuz değil ama o denli de olumlu bir şey olması gerekir. Bu "gerek"te her zaman bir şeyin aklanmış olarak tanınması ama gene de bunun kendini geçerli kılamaması gibi bir güçsüzlük kendisini gösterir. Kant ve Fichte felsefeleri ... bu gerek noktasında durup kalmışlardır."[21]

Bu ereksel yaklaşım ikinci olarak ise; kurgul/spekülatif akıl anlayışının bir sonucu olan saltık/mutlak tin ile onun mutlak bilgisine, özne ile nesnenin tam bir kesişimine duyulan inanca inanca dayanmaktadır, bir inanç ki onun düşünüşünde hiçbir zaman bilgiden o denli de uzakta değildi. Yine de ussal olan edimsel ile birliğinin, edimsel olanın ussal durumda oluşunun zaten varolduğunu söyleyen Hegel açısından açıklaştırılması gereken bazı noktalar belirmiştir. Hegel'in kendisi (Yine aynı cümlenin dünyayı ussallaştırmak üzere yapılacak mücadele ve müdahalelere zemin hazırladığını Sol Hegelcilerden bu yana biliyoruz) bu ünlü cümlesi ile ilgili yanlış yorumlara Küçük Mantık'tan şu yanıtı vermiştir:

> "Biçimsel olarak bakıldığında, genel olarak belirli varlığın (*Dasein*) bölümsel olarak görüngü ve ancak bölümler olarak edimsellik olduğu bilinmelidir. Gündelik yaşamda herhangi bir düşünceye, yanlışa ve kötüye, kötünün alanındaki herşeye, kısaca bozulmuş ve geçici her varoluşa olumsal bir yolda edimsellik adı verilebilir... Gene de eğer edimsellikten söz etmişsem, açıktır ki bu anlatımı hangi anlamda kullanmış olduğumun kendiliğinden düşünülmesi gerekirdi, çünkü ayrıntılı bir Mantık çalışmasında Edimselliği ele alarak onu yalnızca olumsal olandan değil (ki gene de bir varoluşu vardır) ama giderek belirli varlıktan, varoluştan ve daha başka belirlenimlerden de açık olarak ayırmıştım...
>
> *Ussal olanın edimselliği* İdeaların ve İdeallerin boş imgelerden başka bir şey olmadıkları ve felsefenin böyle uydurmaların bir dizgesi olduğu görüşüne karşıt olduğu gibi, İdeaların ve İdeallerin edimsellik taşımayacak denli eşsiz ya da kendilerine bunu sağlayamayacak denli güçsüz şeyler oldukları görüşüyle de çatışır. Edimselliğin İdea'dan ayrılışı özellikle anlak düzeyinde kalır – anlak ki soyutlamalarını gerçek (hakikat) diye görür ve giderek politika alanında bile büyük bir haz duyarak buyurduğu "gerek" ile büyüklenir, sanki dünya nasıl olması gerektiğini ve nasıl

metafiziğin ötesinde olduklarını sananlar gerçekte henüz en sıradan anlak metafiziği düzeyinde devinmektedirler. Düşünce bu yolda sonsuza yükseldiğini sanırken, tam tersiyle karşılaşarak bir sonsuza ulaşır ki salt sonludur, ve onun için arkada kalmış olan sonlu ise tersine sürekli korunur ve mutlak bir şey yapılır... Gerçek sonsuz yalnızca tek yanlı asit gibi davranmaz, tersine kendini saklar, olumsuzlamanın olumsuzlanması bir yüksüzleştirme değildir, sonsuz olumludur ve yalnızca sonlu ortadan kaldırılandır."

20 A.g.y., s. 113

21 A.g.y., s. 113

olmadığını öğrenmek için onu beklemek zorundaymış gibi; eğer olması gerektiği gibi olsaydı, o zaman onun gerek'inin çok bilmişliği nerede kalırdı?..Bilimin ilgisi yalnızca İdea'dır ve İdea ise salt olması gerekecek ve edimsel olamayacak denli güçsüz değildir."[22]

Peki o halde edimsel olan gerçekten ne zaman tam olarak edimseldir ve ne zaman insanda Mutlak'ın ufkunu uyandırır? Hegel için kuşkusuz buna özneyi yok eden ve dinginleştiren, dışsal bir yüklemden oluşan ve boş başlangıcın -bir adın- yalnızca salt yüklemde edimsel bilgi olması anlamına gelen bir önermeyle yanıt verilemezdi. Buna kendi yüklemini içsel olarak taşıyan öznenin zorunlu yüklemleriyle donatılı mutlak ve dairesel bir sistem yanıt verebilirdi ancak:

"Tanrı sonsuz olandır, ya da sevgidir... Bu tür önermelerde gerçek (hakikat) doğrudan doğruya özne olarak koyulur ama kendini kendi içine yansıtanın devimi olarak sunulmaz. Böyle bir önermede Tanrı sözcüğü ile başlanır. Bu kendi başına anlamsız bir ses, salt bir addır, ne olduğunu yalnızca yüklem söyler. Ona o içerik ve anlam verir, boş başlangıç salt bu sonda edimsel bilgi olur... Bilgi ancak bilim olarak ya da dizge olarak edimseldir ve sunulabilir, ve dahası felsefenin temel denilen herhangi bir önerme ya da ilkesi, eğer gerçek (hakikat) ise salt bir ilke olduğu ölçüde yanlıştır da..."[23]

İdea'nın zamansal anlamını ve deneyim ile olan ilişkisini Tinin Görüngübilimi'nde duyusallıktan başlayarak çözümleyen Hegel, saltığın biçimlerine geldiğinde bize sırasıyla dini, sanatı ve felsefeyi sunmaktadır. Sonraları Tinin Görüngübilimi için mutlak bakış açısına [Mantık] hazırlayan bir eser olarak niteleyecek Hegel için Tinin Görüngübilimi ile Mantık arasındaki ilişki yine felsefi söylemin zamanla olan gerginliğini taşır ve bizi yine mutlak olanın çekiciliğiyle zamansal olanın geçiciliği arasında bırakır, Hegel'in kendisini de bıraktığı gibi.

Hegel'in kendisi edimsel olanda ussal olanı tanırken, çağımızın edimselliğinin ansal bir tarihsellik içerisinde bir edimsizlik olduğunu söylersek abartmış olur muyuz? Kuşkusuz bu yaklaşım, Hegel'in bütün sistemini altüst etmeye yetecek bir malzeme sağlar. Biz ise burada altüst etmekten daha ters bir istikamette ilerlemek istiyoruz. Hegel'in izini bu altüst oluş içerisinde sürmek bizi farklı noktalara taşıyacaktır. Ussal olan ile edimsel olanın bağının kesildiği bir çağda, düşüncesiz yapıların çağında, edimsizliğin bu edimselliği karşısında ussal olanın düşünsel seslerini, varlığın ormanı içerisine salmak ve kadim bilgelik ağacının altında Mutlak'a doğru bir uykuya yatmak istiyoruz. Yaşamın edimsizlik olduğu yerde, düşlerin edimsellik veremeyeceğini kim söyleyebilir ki!

Edimsel olanın bir edimsel olan olarak tarihin bütününü kendi içinden sürüklemesi ve düşüncenin giderek edimsel olan içerisinde daha çok varolması, başka bir deyişle İdea'nın onda daha fazla kendisini bulması, *düşüncesizlik yapıları (düşüncenin hiçbir şekilde kendisine nesne alamadığı, içine giremediği ve anlayamadığı yapılar)*, düşüncenin edimsel ile olan sağlıksız ilişkisi yüzünden kesintiye uğramıştır.

Deneyimlerimiz silinip gitmemiştir ama etkin edimselliğin, kendi kavramını ve onun tarihini geride bırakan, yeni anlamı ideal olanı boğmuş ve onun edimseldeki varlığını, gelişimin imkanını boğmuştur. Gerçekten de bir Mutlak'ın içine çekilmiş gibiyizdir ama mutlak bilgilenmenin değil, mutlak saçılmanın ve sessizleşmenin içine, Hegel'in değil daha çok Nietzsche'nin öngördüğü sürekli dönüş içerisinde olan hiçlik toplamının tam ortasına. Nietzsche'den de farklı olarak üst-insana ve yeniden değerlenmiş çoklu hakikat formlarına da gitmiş değiliz, onun daha da ötesine geçtik, birliğin

22 A.g.y., s. 7
23 G.W.F. Hegel: Tinin Görüngübilimi, s. 33-34

de (Hegel) çokluğun (Nietzsche) da edimsellikte yüzen iki tahta parçasından daha çoğu olmadığı bir kara okyanustayız: Biz Hegel'in mutlak gecesinde, özne ile nesnenin birleştiği yerde değiliz. Nesnenin okyanus olduğu, öznenin de "bir" ben parçası üzerinde batmamaya çalıştığı yerdeyiz. Zamansal olandan çok mutlak olanın gerginliğine ihtiyacımız olması bu yüzden, öznenin kendisini okyanusun ufkundaki mutlak güneş olarak konumlaması tam da bu nedenle gereklidir. Böylece "ışık" görüşü değiştirerek, algıyı yeniden güçlendirecek ve okyanus yerine üzerinde düşüncelerin ayağa kalkabileceği bir kara parçası oluşacaktır.

Saltığın hakikatin tasarımsal ve kavramsal düşünüşleri çerçevesinde din, sanat ve felsefe ile de erişilebilir olması, ve Hegel'de her bilinç biçiminin zorunlu bir aşamayı temsil etmesi; tarihselliğin tarihsel sürecin içerisinde aşılacağı, sonsuzluğun kendi sonuyla olan birlikteliğinde ve özne ile nesnenin ruhsal ve fiziksel *birleşmesinde*,,, Agamben tarihin sona ermesini ve Tinin kendi özüne doğru çekilmesinin/yansımasını Hegelci mutlak bilgi bağlamında tartarken "Bu bir yoruma göre dairelerin sonsuz dairesi anlamına gelebilecek ... kendi gecesine batmış olma yerine getirildiğinde ve aklandığında ne olacaktır" diye sorduğunda göndermede bulunduğu *birleşmedir*[24],,, tam olarak varoluşa geleceği öngörüsü: bu hiçbir zaman doyurulamayan, dindirilemeyen bir özlemin (Hegel bu özlemin hakikatini ve ona duyduğu inancı, Kant'ın yalnızca parçalı bir şekilde pratik akla verdiği düzlemde değil, aklın bütün boyutlarında sahiplenir) felsefi söylemin edimsel ve kalıcı olmasına duyulan isteğin, gerçeklikle olan bu tam birlikteliğe duyulan istemin yarattığı derin huzursuzluğun yansımasıdır: Hegel'in felsefi söylem üzerinden kendi nesnelliğine ve felsefi söylemin evrenselliğine canlı (zamanın ve tarihsel gelişim ile kültürel biçimlerin felsefi söylemin mekanında hayat bulmasıyla) olarak geri dönüşüdür: Gökyüzünden yeryüzüne salınan ters-Babil Kulesi, hakikatten gerçekliğe, hakikatten yapılma zamansal ve dairesel merdivendir.

Peki, bizim çağımız ile Hegel'in merdiveni (onun kendi içinde yaşadığı gerginliklerin zamanda sonsuz bir çözülmeye uğramasından beri) arasında oluşan 178 yıllık mutlak gerginliğin bugünkü anlamı nedir,,, geçen zamanın ve yaşanan onca edimselliğin felsefi söylemde yarattığı etki ve hakikat kategorisinin evrensellik söyleminden uzaklaşması, felsefenin kendisinin kendisini öznellik sineklerin kovulamadığı bir nesne-l-sizlik bataklığında bulması,,, yani edimsellik ile Hegel arasındaki gerginliğin anlamı nedir? (Filozofun mutlak ile yan yana taşıdığı gerginliğin felsefenin en derin anlamı olması gerçeği, yazıda arkasına düştüğümüz saklı gerçeklerden birisi de budur.)

Bütün dünyanın özgürlüklerin genişlemesi, gelişmesi olarak gördüğü modern sefaletin[25] karşısında felsefenin taşıması gereken gerginliği,,, Hegel'in (bizlere öğrettiği) gerginliği de gündeme taşıyoruz: Artık pek uzaklardan cılız bir şekilde duyulan vızıltılardan, bataklığı çayırlarla yan yana koymaya alışmış gündelik mantıkların bir karmaşasından oluşturulmuş sınıfın uzundur kullanılmayan sessiz kara tahtasına "Mutlak'ı yeniden zamansal olanda bir varoluş-deliği açmak üzere kullanmak" başlığını atmanın ve bu dersi işlemenin zamanı gelmiş olabilir mi! Ama –hakikat- hiç gitmediği için ve varlık yalnızca onda durduğu için bir kez bile olsun geldiğini söyleyemeyiz bir taraftan da. Bu Mutlak tam da Hegel'in bireysellik ve geri itilimle birlikte çağırdığı mutlaktır:

> "Saltığın/Mutlağın iyiliğidir ki bireysellikleri kendi öz-hazlarını yaşamaya bırakır ve

24 Agamben, Potentialities, Se, s. 125

25 Tüm dünyayı saran felsefesiz ve insansız modern sefaletin ve onun bütün yayılımlarının insanları başka türlü kökleşmelere ittiğini görüyoruz. Somut olarak yaşamda mutlağı deneyimlemenin olanağının kesildiği, daha ötesinde mutlağı düşünmenin bile unutulduğu bu bağsızlıkta, din en basit ve hemen ulaşılır kök hakikat olarak insanların üzerlerinde bir ağaç gibi dinginleşebileceği sonsuz kurtarıcı toprak rolünü üstlenmiştir. İnsanların, özgürlüklük, hak olarak talep etmeye başladıklarının yalnızca bu ağacın bakımından ibaret olması insanlığın düşünce ile kökleşmiş edimsel ormanını çoktan gözden çıkardığımızı gösteriyor. Ne yazık ki zaman Hegel'in mutlağı da içinde tutan gerginliğini taşımamıştır, Hegel zamandan dışarı atılmıştır. Tabii kişi olarak Hegel değil, filozof olarak Hegel, ismine hep geri dönen Hegel.

bunların kendileri kendilerini geriye saltık birliğe iterler."[26]

Biz burada bu dersi duyurmaktan ve hiçbir şekilde dersi eksiksiz olarak işlemeyeceğimizi söylemekten fazlasına cüret etmiyoruz. Kant ve Hegel'in temel konu olduğu yerin bu sınıftan daha ötesini hak ettiğini söylüyoruz yalnızca. Bu kapsamda burada ne Mutlak'a dair kapsamlı bir işleyiş ne de dersin işlenmesine yönelik somut öneriler sunulacaktır. Bunların hepsi yazarın haddinin de zamanının da ötesindedir. Sadece mutlak olana duyulan özlemi dile getirmek, onu eksiksiz bir şekilde ortaya koyamayacağımız gerçeğini onun yanına koyarak, bu gerginliği/bu edimselliği yeniden zamana taşımasını bilmeye davettir, kara tahtanın sessiz çağrısı...

ξ

Hegel ile Kant arasındaki en temel farklardan birisi, Kant'ın duyumları temel alan bilim felsefesi dışarda bırakıldığında, Hegel'in felsefi söylemin zamansal ve mutlak gerginliğini ilk kez üstlenerek, hakikat ile gerçeklik arasındaki uçurumu kapamaya girişmiş olmasıdır. Bu ilk üstlenme, öznenin diğer öznelerle olan sosyal ilişkisini istek üzerinden ve çeşitli bilinç biçimlerinin tarihteki ilişkisi üzerinden açımlar.

Hegel, öznenin tarihsel devimi ile Saltık Bilgiye geri dönüşü üstlenirken (zira Kavramın kendinden kendi içinliğe geçişinde, tarihsel deneyimin doluluğuyla, gerçekliği çözerek onu kendi hakikatine katması ve kendine geri yansıması sözkonusudur), deneyimin zorunlu koşulu olan tamalgının *(apperzeption)* yapılanışını ve birliğini de göz eterek bilinci kuran saf mantık kategorilerinin çözümlemesini de sistematik bir form içerisinde Büyük Mantık adlı yapıtında tamamlamıştır.

Hegel'in kendi söylemi içerisinde yalnızca töz olmaya doğru giden bilincin deneyimleri söz konusu edilmez, ayrıca onun zamansal ve dairesel merdiveninde, eski metafizik ile eleştirel felsefenin değerleri ve zayıflıkları da gösterilir.

Onun düşüncesinde eski metafizik, nesneleri dışarda olduğu şekliyle ve düşünce ile nesnenin saf bir birlik içerisinde olduğu evrensel bir biçim ve dolaysızlıkta alarak, aklın nesnesini yalnızca varsaymayan aynı zamanda onu sorgulayan ve ele geçiren düşüncenin gerçek içeriğinden yoksundu. Bu felsefede özne ve nesne, sonlu ve sonsuz, sınır ve sınırsızlık kendi soyutlukları içerisinde (ilişkisiz bir şekilde alınıyor) ve türlülük ile tikellikten yoksun anlağın dolaysız evrenselliğine teslim ediliyordu. Oysa ki Hegel için bu düşüncenin kendi içinliğinden ve zorunlu hareketinden mahrum kalma, katılaşmaydı. Eski metafizik, aklın/usun kendindeliğinden kendi içinliğine ve oradan da kendine yansımasından, onun sonsuzca kendini aşması gerçeğinden habersizdi:

> "Eski metafiziğin varsayımı genel olarak saf inancın varsayımıydı: düşünce şeyin "kendinde"sini yakalar ve şeylerin gerçekte oldukları gibi olmak için yalnızca düşünülmeleri gerekir... Eski Metafiziğin yöntemini daha yakından ele alırsak ilk olarak onun yalnızca anlayan düşüncenin (*verständige Denken*) ötesine geçmediğini belirtmek gerekir. Soyut düşünce-belirlenimlerini (*denkbestimmungen*) dolaysızca benimsiyor ve bunları Gerçeğin (Hakikatin) yüklemleri olarak geçerli sayıyordu. Ama düşünce söz konusu olduğu zaman, sonlu, salt anlayan düşünceyi, sonsuz, ussal (*vernünftigen*) düşünceden ayırdetmek gerekir. Düşünce-belirlenimleri dolaysız tekillikleri içinde bulundukları zaman sonlu belirlenimlerdir. Ama gerçek (hakikat) kendi içinde sonsuz olandır ki sonlu terimler yoluyla anlatılmaya ve bilince getirilmeye izin vermez...
>
> Eski Metafiziğin düşüncesi sonlu düşünceydi, çünkü öyle düşünce belirlenimleri içinde deviniyordu ki, bunların sınırları onun için artık daha öte olumsuzlanamayacak

26 G.W.F. Hegel: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Küçük Mantık s. 57

katı bir şey olarak geçerliydiler... Usun (*vernunft*) kavgası anlağın (*verstand*) durağanlaştırmış olduklarının üstesinden gelme kavgasıdır."[27]

Böylece eski Metafizik, düşüncenin şeylerin özünü bilebileceği gibi bir üstünlüğe sahip olmasına rağmen, birinci aşamadan ve böylelikle felsefi söylemin yer ile gök arasındaki boşluğundan, hiçbir kuleye denk düşmeyen ve düşünüşün doğasını/yansımasını/ayrımlarını silen tek yanlı soyut felsefi söylemin bu evrensel içeriğinden (sadece kendi kendisinde kalışından), düşüncesiyle yer ile gök arasını tırmanabileceğini düşünen dolaysız birlikten:"biçimsel zayıflıktan/mekansızlıktan" ve "zaman-felsefesiz" bilinçten meydana gelmekteydi. "Buradaki" ve "şimdiki" soyut felsefi geleneğin içerisinde gözden kaçırılmıştı. Hegel'in Tinin Görüngübilimi'ndeki ifadesiyle;

> "Düşünceler ve imgelerin geniş varsıllığı ile bezenmiş bir gökleri vardı. Varolan her şeyin anlamı onu göğe bağlayan ışık telinde yatıyordu; bu şimdide eyleşmek yerine bakışlar o telde bunun ötesine, tanrısal bir varlığa, eğer deyim yerindeyse öte-dünyasal bir şimdiye kayıyordu. [Bu yüzden] Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutulmalıydı..."[28]

Kant'ın eleştirel felsefesi ise haklı olarak nesnesini sorgulayan (ve bu yüzden eski metafiziğe göre bir ilerlemeyi temsil eden) ama ona ulaşamayan (ve bu açıdan eski metafiziğin de gerisine düşen), özne ile nesnenin birliğini ayıran ve bilgiye sınır çizen bir anlayışı getirmişti. Eleştirel felsefenin öncülleri ile hareket edildiğinde, tutarlı bir söylemin kuşkuculuğa düşmeksizin bilgi teorisinde konumlanması neredeyse imkansız görünüyordu. Hegel eleştirel felsefenin, düşüncenin şeyin kendindesini yakalayamaması sonucuna bağlı olarak, (bu felsefeye göre) insana yalnızca saman ve küspe salık verilmesi gerektiğini bildirmiştir.

Eleştirel felsefede düşünce biçimlerinin ve bilginin üzerine dayandığı koşulların kendileri, metafiziksel bilgide duruluğun ve evrenselliğin sağlamlığını tesis etmek için sentetik a priori önermelerin yapısı ve özü sorgulanırken birçok önemli adım atılmış ve son durumda akıl/us ile anlak arasına kesin bir ayrım getirilerek felsefi düşünce açısından ilerlemeler sağlanmıştır.

Kant'ın felsefesi sadece bu noktalarda değil, Ben'in düşüncedeki kökensel özdeşliğini yani özbilincin aşkınsal birliğini (*transzendentale Einheit des Selbstbewußseins*), arı tamalgının (*apperzeption*) benimkileştirme etkinliğini göstermede de öncü olmuştur. Aynı şekilde pratik us/akıl ve yargı yetisi bağlamında (tam bir içerikten yoksun olsa da) Kant, felsefenin evrensel söylemine ve nesnel yapılanışına, özgürlük, ölümsüzlük ve ahlak boyutlarında katkılarda bulunmuştur. Yine de, [metafiziğe ve akla/usa biçtiği] kendi sınırlarını bir tam-sınır ve mutlak yetke olarak dayatan; şeylerin kendindesini bilemeyerek karanlık bir kendinde-şey alanı konumlayan [ve böylece burnunun dibindeyken ondan sonsuz bir uzaklıkta kalan]; olumsuz yanları bilincin özdeviniminde olumlu ve ortadan kaldırılıp aşılması olarak yanlar olarak göremeyen; tarihsel, zamansal ve ruhbilimsel insan varoluşunu eleştirel duruşun tamamen dışında bırakan; nesnellik ve öznelliğin kesin ayrımlar içerisinde konumlanmasına rağmen en son çözümlemede yalnızca ama yalnızca öznel kalmıştır.

Eleştirel felsefe bilgi ve inancı kesin sınırlarla ayırmış ve kuramsal aklı hiçbir zaman çözülemeyen çatışkıların biricik kaynağı olarak almış; ahlak yasasının evrensel buyrumunu toplumsal ve öznelerarası düzlemi, zamanın ruhunun kendine özgü koşullarını ve türlülüğünü göz önüne almaksızın soyut olarak temellendirmiş ve birçok noktada felsefi söylemin ve edimsel ile düşünülenin birleşmesi taleplerinde geride kalmıştır.

> "Eleştirel felsefe ilkin Metafizikte... kullanılan anlak-kavramlarının (*Verstandesbegriffe*) değerini sınamaya geçer. Bu eleştiri gene de bu düşünce belirlenimlerinin içeriklerine

27 A.g.y, s. 41-42
28 Tinin Görüngübilimi, §8 s. 25

ve birbirlerine karşı belirli ilişkilerinin kendilerine yönelmez, ama onları genel olarak öznellik ve nesnellik karşıtlığı açısından irdeler. Bu karşıtlık, burada alındığı biçimiyle, deneyimin içerisindeki öğelerin ayrımıyla ilgilidir. Nesnellik burada evrensellik ve zorunluk öğesi, düşünce belirlenimlerinin kendileri demektir – a priori denilen yan. Ama eleştirel felsefe karşıtlığı öyle bir yolda genişletir ki, öznellik deneyimin toplamını, eş deyişle birarada o iki öğeyi içine alır ve karşısında kendinde-şeyden (*Ding-an-sich*) başka hiçbirşey kalmaz...

Eleştirel felsefe düşünce biçimlerinin Gerçeğin (Hakikatin) bilgisini sağlamaya genel olarak ne ölçüde yetenekli olduklarını kendine araştırmayı görev bildi. Daha açık bir deyişle, bilmeden önce bilme-yetisini (*Erkenntnisvermögen*) yoklaması gerekliydi. Burada hiç kuşkusuz doğru bir şey yatar: düşünce biçimleri bile bilmenin nesnesi yapılmalıdır; ama yanlış anlama hemen içeri süzülür –bilmeden önce bilmek, ya da yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmeyi istemek. Hiç kuşkusuz düşünce biçimlerinin yoklanmaksızın kullanılmamaları gerekir; ama bu yoklamaların kendisi daha şimdiden bir bilgidir. Öyleyse düşünce biçimlerinin etkinlikleri ve eleştirileri onları bilme sürecinde birleştirilmelidir."[29]

Hegel eleştirel felsefenin aksine düşünce biçimlerini kendinde ve kendileri için irdelenmesi gerektiğinde ısrar ederken bilmenin koşullarını araştıran biçimin kendisinin daha şimdiden bilgi ile nesnesine ve onun canlı etkinliğine sahip olduğunu çözümlemiş oluyordu. Düşünce biçimleri ancak kendileri nesne ve nesnenin kendi etkinliği olarak iç hareketlerinin sonucunu (diyalektik yöntemle), kendi sınırlarını ve eksikliklerini belirleyebilirdi.

Hegel böylelikle eleştirel felsefeden, ikinci aşamadan, kendi öncülünü aşarak kendi için olan ama hala dolaysız olumsuzlukta kalan, şeylerin özsel doğasını (kendinde şeyler dünyası) bilemeyeceğini söyleyerek bilginin olanaklılık koşullarını onun olanaksızlığına döndüren ama yine de dokunamadığı göğün içerisinden felsefi söylemin evrensel biçimini yakalayan, fenomenler toplamından elde ettiği malzemeyi bilincin arı sezgileri ve kategorileri ile birleştirerek (kendi bilincinin) yeryüzünden göğe doğru felsefi söylemin Babil Kulesi'ni yükselten bir felsefe olarak bahsetti.

Eleştirel felsefe, görüş dışında kalan göğün arkasına doğru bir kapı açan "içeriksel zayıflıktan", zaman-mekan sezgili ama kavramsız bilinçten oluşuyordu. Hegel ise nesnesini sorgulayarak bilen ve gerçekliğin (tarihsel/zamansal) ayrımlarını göz önünde tutarak onları en yüksek özdeşliğin içine yerleştiren, bilme sevgisini bilimin edimselliği ve kendi kendisini koyan saltığın son-lu-suz sürecini yaşayan/aşan Tin haline getiren, hakikatin (göğün) kendi soyut zamansızlığında ve mekansızlığında (biçimsel zayıflığında) kalmayarak onu (içeriksel zayıflığı aşarak) Tinin zamansal ve tarihsel emeğinde, dönüşümünde, töz olarak özne ile töz olarak bütün nesnelerin karşılaşmalarında temellendiren Mutlak İdealizm'i savunuyordu. Böylelikle felsefi söylemi birinci ve ikinci aşamalarında kendi kendisiyle kaldığı çaresizliklerden canlı, evrensel etkinliğe ve özdeşlikte etkin ayrıma dönüştüren ters-Babil Kulesi'ni yeryüzüne doğru gerçek bir kapı olarak açıyor ve felsefenin özsel ideali olarak özne ve nesnenin tam birliğini kuruyordu.

[Hegel'in felsefesiyle] Mutlak Bilgi'ye„, artık özbilincin kendine doğru en tam şekilde yansıdığı nesne ile birliktelik içerisinde kendine döndüğü, bilincin bir dışlaması olarak görülen nesnenin öznenin kendi potasında olumlu bir biçimde eridiği ve tinsel bir varlık haline geldiği, öznenin kendisinin mutlak (t)öz olduğu[30]„, -doğru giden- bilincin yolu açılmıştı.

29 Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Küçük Mantık s. 53-54

30 Hegel Tinin Görüngübilimi'nin son bölümü olarak Saltık Bilgi bölümünde (s. 502) nesnenin tinsel varlık haline gelmesini şöyle açıklıyor: "Özbilinç için nesnenin olumsuzu ya da kendini ortadan kaldırması olumlu bir anlam taşır, ya da özbilinç bir yandan kendi kendi dışlaştırma yoluyla nesnenin bu hiçliğini bilir, — çünkü bu dışlaşmada kendini nesne olarak ya da *kendi-için-varlığın* bölünmez birliğinden ötürü kendini nesne olarak koyar. Öte yandan, burada aynı zamanda öteki kıpı, e.d. özbilincin bu

Edimsel olan ile düşünülenin birleşmesi talebi, felsefi söylemin dokunaklı ama evrensel çağrısı bu çağdaş metafizik ile çok daha etkili bir şekilde gündeme getirilmişti. Hegel, zamansal ve böylelikle sürekli geçtiği, arka kaldığı ve yok olduğu iddia edilen bilinç biçimlerini zamanın tininin aşılmış doğası içerisinde (doğal bilinçten felsefi bilince kadar) yani edimsel olanın zenginliği içerisinde tanırken, göğün ışık teline yönelen bakışlarının aynı zamanda insan kültür ve eğitimiyle "buradaki" ve "şimdiki"ne yönelmesi çağrısına, Tinin yoğun emeğinin ve huzursuzluğun üstlenilmesine hayat veriyordu.

Bu çağrının, felsefi söylemin evrenselliğindeki ve hakikatin gerçeklik ile ilişki içerisinde yeniden yapılanışındaki yeri ve daha önemlisi ereksel özüyle ilgili soruşturmanın çağımızda kesintiye uğraması düşüncenin, Badiou'nun deyimiyle[31], kendisini kurban verdiği suçluluk eylemlerine de bağlanabilir: Düşünce düşüncesizliğin en yoğun biçimini [öldürme, soykırma, yok sayma, hiçleştirme] kendisinde sergilemeye çalıştığında, kendisini öldürdüğünün farkına varamayacak kadar canlı hissediyordu kendisini. Üzerine düşünülemeyecek ve eylenemeyecek olanlar edimsel olduğunda, düşüncenin en tam gücü de fışkırdı: ama kendi ölümü olarak. Yine de Badiou'nun yaşama geçmiş kara eylemler yüzünden, felsefenin geri çekilmemesi ve edebiyat ya da sanata kendisini eklemleyerek hakikat delikleri açmaktan vazgeçmemesi gerektiği fikrini sonuna kadar desteklemeliyiz, felsefenin kendine geri dönüşü için.

ξ

Hegel'in Kant felsefesine yöneltti̇ği eleştirileri ana hatlarında irdeleyeceğiz:

Hegel ilk eserlerinden olan *Glauben and Wissen*'da (İnanç ve Bilgi)[32] dini Tinin hakikat biçimlerinden (ama tasarımsal olduğu oranda hakiki içerik ve biçim birliğinden, gerçek edimsellikten yoksun) birisi olarak göreceği sisteminin ilk tohumlarını atmıştır. Bu eserde Kant ile ilgili eleştirilerin hemen hemen hepsi bulunur. Hegel için, inancın töz olarak öznenin kendi ve kendi için deviniminden, bu devinimin bilgisinden ayrı olması mümkün değildir.

Hegel, İnanç ve Bilgi'de, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde Tanrı'nın varoluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü ve özgür nesnelerin gerçekliğini bilginin değil ama inancın konusu yaptığı için eleştirir. Hegel'e göre Kant aklın bir bütün olarak gerçekliği yakalamadaki gücünü kavrayamamıştır. Aslında bizatihi Kant'ın kendisi bize dışarda olan dünyanın [kendinde-şeylerin] bilgisini değil ama görünen [bizim onu bilincimizde oluşturduğumuz] biçimiyle fenomenler olarak dünyanın bilgisini vadettiği için bilgi yerine inancın alanına girmektedir.

Çünkü dünyanın olduğu halini değil ama bizim ondan olmasını beklediğimiz hali deneyimleriz, Hegel'in diliyle bir inanç olarak dünyanın bizdeki [asıl olmayan] görüntüsünü.

Hegel İnanç ve Bilgi'ninin başlangıç kısımlarında Kant'ın felsefesinin eleştirel idealizm olduğunu ve iki ana ilkesinin öznellik (*subjecktivität*) ve biçimsel düşünme (*formalen Denkens*) olduğunu belirtir. Hegel Kant'ın eleştirel felsefesinin aklın sınırlarını tespit etmeye çalıştığını söylerken, yaptığının "şeyin ne olduğuna yönelik" birinci dereceden bir ontoloji ve metafizik olmaktan çok, "şeyi ikincilleştiren" ve bir olanak halinde sunan bir ontoloji ve metafizik olduğunda diretir. Hegel, Kant'ın düşüncesinin idealist bir düşünce olduğunu söylerken, gerçekliğin bilinç tarafından yapılandırıldığına, uzay ve zaman olarak sezginin formlarının ve kategorilerinin gerçekliği bizim

dışlaşmayı ve nesnelliği ortadan kaldırdığı denli de kendi içine aldığı, ve böylece genel olarak kendi başkalığında kendi kendisinde olduğu imlenir. —Bilincin devinimi budur ve bunda bilinç bütün kıpılarının bütünlüğüdür. Bilinç nesneye belirlenimlerinin bütünlüğü ile uyum içinde davranmış ve nesneyi bunların her birine göre öyle ayrımsamış olmalıdır. Belirlenimlerin bu bütünlüğü *nesneyi kendinde* tinsel bir varlık yapar ve bilinç için nesne tekil belirlenimlerinden her birinin "kendi"nin bir belirlenimi olarak ayrımsanması yoluyla ya da onlarla tam şimdi sözü edilen tinsel ilişki yoluyla gerçek tinsel varlık olur."

31 Bu konuda Alain Badiou'nun ayrıntılı bir temellendirmesi için bkz. *Felsefe için Manifesto* (Ara-lık Yayınları)

32 G.W.F. Hegel: *Faith and Knowledge* - trans. W. Cerf and H. S. Harris, Albany, 1977

için olanaklı yaptığına göndermede bulunur ve Kant'ı sezginin *(Anschauung)ve* kavramın *(Begriff)* karşılıklı ilişkisini tanıdığı için över. Hegel'in "Kant'çı felsefede idealist olmanın değeri bulunur"[33] demesi bu nedenlerden ötürüdür.

Hegel aynı eserde Öznel İdealizm ile Mutlak İdealizm arasındaki farkı da açımlar. Kant onun için ilkinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır: Hakikati asla bütün olarak yakalayamayan ve gerçekliği olduğu gibi bilme yeteneğinden yoksun bir insan bakışına (haksızca) sınırlayan felsefe. Mutlak İdealizm ise tersine hakikati bütün tinselliğinde ve en son boyutlarında bir bütün olarak yakalar ve gerçeklik kendinde olduğu biçimiyle bilinir. Kant'ın düşüncesi hiçbir zaman mutlak nesnelliğe ulaşamaz, ve yalnızca bir olanaklılık düzeyinde [en son çözümlemede mutlak bir kuşkuculuk içerisinde] kalır. Bu da Kant'ın biricik felsefi yol olarak gördüğü eleştirel felsefesinin kendisini bir inanç olmaya doğru zorlar.

Hegel, Kant'ın öznel ve biçimsel yanlarına rağmen, Akıl (*Vernunft*) ve Anlak (*Verstand*) arasındaki ayrımı doğru bir şekilde keşfettiğini ve Eleştirilerin Mutlak İdealizm'in çok yakınlarına kadar geldiğini vurgular fakat bilgiyi anlak düzeyine mahkum etmesinden ötürü hakiki felsefeyi yakalayamadığını savunur. Kant öte yandan felsefenin konularını da başarıyla tespit etmiştir. Bir bütün olarak özne, töz, iyi, güzel… Fakat Kant Aklın İdealarını düşüncenin gerçekleri olarak değil de olanakları olarak değerlendirdiğinde ve bu aşkın (*transcendent*) kavramların gerçeklikle ilişki içerisinde (deneyimin tek zemini içerisinde) belirlenmedikçe yalnızca boş düşünceler[34] olduğunu söylediğinde Hegel'in itirazı ile karşılaşır. Kant için aklın kullanımına kuruculuk özelliğinden ziyade yalnızca düzenleyicilik verilebilir ve bunun ötesine geçen her türlü girişim yanılsamalara hizmet eder. Böylelikle Hegel'in gözünde Kant akıldan (onun mutlak kuruculuğundan) gerisin geriye anlağa düşer.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nin Aşkınsal Diyalektik *(Transzendental Dialectic)* Kant'ın kurgul (*spekulativ*) çıkarsama aşamasına kadar gelir –böylelikle felsefenin gerçek yöntemi olan üçlülüğü keşfeder- fakat gerçekliğin yapısını yansıtan bu çıkarsamayı "bir yanılsama mantığı olarak adlandırarak" yalnızca anlağın bilgiye götürebileceğini savlar:

> "Anlak yasaları ile baştan sona bağdaşan bir bilgide hiçbir yanlışlık yoktur. Duyuların bir tasarımında da (hiçbir yargı kapsamadıkları için) hiçbir yanlış yoktur…. Şimdi bizde bu iki bilgi kaynağının dışında başkası olmadığı için, yanlışlık yalnızca duyarlığın anlak üzerindeki gözlenmeyen etkisi tarafından ortaya çıkarılır, ve bununla yargının öznel zeminleri nesnel zeminlerle birleşerek onları kendi belirlenimlerinden saptırır… Aşkınsal diyalektik öyleyse aşkın yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir. Ama yanılsamanın bütünüyle yitmesi ve bir yanılsama olmaya son vermesi – bu hiçbir zaman diyalektiğin yerine getirebileceği bir şey değildir."[35]

Hegel için bu yerine getirememenin kendisi bir yanılsamadır. Hegel, Kant'ı biçimsel bir felsefede kalmakla eleştirirken, bilginin özüne ancak diyalektikle erişilebileceğini savladığı için, onu nesneleri soyut *(abstrakt)* ve ilişkisiz olarak ele almakla suçlar. Ancak akıl nesneleri birbirleriyle kendi özsel ilişkileri içerisinde somut olarak alabilir ve tam da bu yüzden onların özünü yakalayabilir. Anlak yalnızca soyutlamaya (dolaysız bir biçimsellik içerisinde ele almaya) hizmet eder ve Hegel'in Kant'ı anlak düşünürü olarak çağırmasının nedeni de budur.

Hegel, Kant'ı yalnızca bu boyutlardan ötürü soyutluğun düşünürü olarak ele almaz. Felsefenin gerçek içeriği bütün olarak Mutlak'tır ve onun kendisi olarak ele geçirilmesi konusunda Kant bize yalnızca ölü formlar sunmaktadır, oysa ki Mutlak en tam özünde canlığın kendisidir ve hayat

33 Faith and Knowledge, s. 68
34 A.g.y., s. 67
35 Arı Usun Eleştirisi, s. 177

veren tözdür. Tin, olan şeyin nedeni değildir, olan şeyin etkin biçimi ve içeriğidir. Felsefenin temel görevlerinden birisi bu bütünün özsel ilişkilerini tespit etmektir. Bize bu özü ise kurgul doğası içerisindeki akıl verebilir yalnızca; o, biçimsel ilişkileri özsel ilişkiler ile dolaylı kılarak hakikati bütün olarak kavramımıza izin verir.

Anlağı kendi kurgul sistematiğinde soyutlama gücü olarak ilk aşamada ele alan Hegel için, bu mantığın sorunu, hem hakikati özsel dolaylılığı içerisinde yakalayamaması hem de hiçbir zaman özne nesne, son sonsuz, kendi öteki, evrensel tikel, özgürlük zorunluluk, bireysel sosyal, parça bütün, basit çoklu gibi ikilikleri aşamamasıdır. Bu kavramların birbirleriyle özsel ilişkileri göstermek diyalektik felsefenin görevidir. Kant'ın metafiziksel yanılsamaların/çukurların biricik kaynağı olarak gördüğü kurgul/spekülatif aşama, Mutlak'ın bu ikiliklerin her birini kapsadığı ama hepsinden daha yeni bir şey ve kalıcı olduğu gerçeği üzerine dayanır. Kant'ın düşüncesi bu çelişkili ikilikleri gerçek değerlerinde tanımayarak kendisini bir bireşim/sentez üretmekten de mahrum bırakır.

İnanç ve Bilgi'de Hegel'in, Büyük Mantık'ta çok daha gelişmiş bir biçimini sunduğu sonsuzluk anlayışı ile karşılaşırız. Anlak için son ve sonsuzluk, birbirinden ayrı ve yan yana gelmesi mümkün olmayan iki ayrı kendiliktir, ve bu ikiliğin gerçek özü anlak tarafından yakalanamadığından, sonsuzdan ayrı bir sonu ya da sondan bağımsız bir sonsuzu düşünmeye zorlanırız. Hegel için ise Akıl bu ikiliğin üstesinden gelir, ve sonlu ile sonsuzluğu daha yüksek bir bireşime götürür (İyi sonsuzluk). Bu sonsuzluğun bilgisidir ki Hegel tarafından felsefenin amacı olarak koyulur.

Hegel, aynı çalışmada sentetik a priori önermelerin olanağını kabul eden Kant'ı destekler. Hegel böyle önermelerde evrenselin ve tikelin özdeşliğine uygun bir destek noktası bulur.

> "Sentetik önermenin özne ve yüklemi a priori yolda özdeştir. Yani, bu heterojen parçalar varlık biçiminde olan tikelin kendisi olarak özne ve düşüncenin biçiminde olarak evrenselin kendisi olarak nesne, aynı zamanda mutlak olarak özdeştir."[36]

Hegel için bir şeyi o tikel şeyin kendisinden ve evrenselliğinden ayrı olarak düşünmek mümkün değildir. Hiçbir nesneyi salt kendi tikelliğinde algılamayız, diğer nesnelerle ve düşüncenin kendisiyle olan evrensel ilişkisinden ayrı olarak düşünemeyiz. Bu sav bizi Hegel'in biçim ve özün birliği düşüncesine götürür. Yani bir "x var mıdır? (Does x exist?)" sorusu artık, "x'in ne olduğuna (What is x?)" yönelik bir cevabın imkanını da zorunlu olarak beraberinde taşır. İlk soruya yanıt vermek için x'e yönelik tikel bir kavrayışın varlığı zorunludur. Hegel burada, öznenin tikeli belirlediğini ve yüklemin de düşünce ögesi altındaki evrensellik olduğunu söylüyor: varlık ile düşüncenin özdeş olduğunu söylemenin başka bir biçimi.

Hegel tikelin ve evrenselin bu özdeşliğini Kant'ın başka kavramlarında da sezer. Bunlardan ilki kökensel sentetik birlikken (*ursprungliche synthetische Einheit*), diğeri de sezginin formlarının kategorilerle olan birliğidir. Bilincin birliği kökensel olarak adlandırılır, çünkü bu üretici imgelemin (*produktiven Einbildungskraft*) anlak ile birlikteliğini mümkün kılar. Hegel için üretici imgelem tam olarak kurgul bir ideadır ve sezgi ile kavramın karşılıklı ilişkisini temel alır. Kant için bilincin birliği (böylelikle biçimin ve özün) olmaksızın hiçbir deneyim mümkün olamaz ve Hegel Kant'ın ünlü deyişini de aklında tutarak: "İçeriksiz düşünceler boştur, kavramsız sezgiler kördür" Kant'ın savlarını doğrular.

Tamalgının kökensel birliği de aynı zamanda kurgul bir fikirdir zira özne ve nesne arasındaki ayrımı/ilişkiyi temellendirir. Algılanan ile algılayan arasındaki bu ilişkisel doğa, özne ve nesne arasındaki tam ve kökensel bir özdeşliği varsayar. Hegel'in kendisi bu (aşkınsal) üretici imgelemin fonksiyonlarının birisinde kendi sistemindeki aklı görmektedir. Üretici imgelem empirik bilginin imkanı için kategorileri şemalaştırırken, akıl spekülasyonun biçimlerini barındırır, böylelikle her

36 Faith and Knowledge, s. 69

ikisi de kavramsal zıtlıkları uzlaştırıcı bir rol üstlenir.

Hegel'in bu erken dönem çalışması, Kant'ın aşkınsal idealizm ile felsefenin özsel konusunu ve biçimini yakaladığını ama onu gerçek değerinde tanımadığını ve aklı sınırlayarak hem biçimsel bir boyutta kaldığını (bütünün bilgisine, kendinde-şeylerin bilgisine hiçbir zaman erişilemeyeceğini savladığını) hem de gerçeklik ve hakikat düzleminde psikolojiyi (özne-merkezliliği) fazlaca sistemine bulaştırdığını iddia eder.

Aşkınsal idealizmin Hegel'in en keskin eleştirdiği sonuçlarından birisi kendinde-şeyler üzerine olanıdır. Kant Arı Usun Eleştirisi'nin hemen girişinde tasarısını ifade eder;

> "Uzay ve zamanın yalnızca duyusal sezginin biçimleri ve böylece yalnızca görüngüler olarak şeylerin varoluşu için koşullar oldukları, ve dahası kavramlara karşılık düşen sezginin verilebiliyor olması dışında hiçbir anlak kavramımızın ve dolayısıyla şeylerin bilgisi için hiçbir öğenin olmadığı, buna göre hiçbir nesnenin kendinde şey olarak değil ama ancak duyusal sezginin nesnesi olarak, e.d. görüngü olarak bilgisini taşıyabildiğimiz – tüm bunlar Eleştiri'nin çözümsel bölümünde tanıtlanacaktır..."[37]

Hegel kesin olarak gerçekliğin bize göründüğü biçimiyle olduğu biçimi arasında bir fark olduğu düşüncesini yadsır. Kendinde şeyler ve duyumlar nesnel belirlilikten yoksundur Kantçı savı, Hegel için Locke'un empirizmini andırmaktadır:" O [eleştirel felsefe] yalnızca özne ve nesne arasındaki ilişkileri araştırabilir: Kendimde gerçekte nasıl olduğumu bilmiyorum, dış dünyadaki nesnelerin gerçekte nasıl bir doğada olduğunu bilmiyorum. Ben yalnızca iki arasındaki bağımlılığın doğasını araştırabilirim.[38] Hegel, burada da Kant'ın bir deneyimci ve deneyimlenen olmadan deneyim olanağının olmadığını kavradığını fakat onlara gerçek bir içerik veremediğini tekrarlar.

Hegel'in gerçek bir içerikten ve özne nesne birliğinden anladığı şey, sözgelimi nedensellik ilkesinin bir açıklamasıyla netleştirilebilir. Hegel, Kant'tan farklı olarak nedenselliğin yalnızca neden ve sonuç olarak kavramsal bir doğa barındırmadığını, nedenselliğin aynı zamanda dış gerçekliğin bir yasası olarak ontolojik olduğunu öne sürer. Kant'ın felsefesinin öznel ve psikolojik olarak adlandırılması yine bir kategoriler listesinin gözünden dünyaya, insanın salt öznel dünyasına bakmasıdır. Kant nesnel dış dünyanın varlığı sorununu zihnimizdeki tasarımların nereden geldiğiyle çözmeye çalışsa da ya da etkilenmemizin bizden bağımsız şeylerle mümkün olabileceğini söylese de dış dünya bir inançtan daha öte bir konumda görünmez ve tanıtlanmadan kalır.[39]

Böylelikle Hegel, Kant'ı insanı kavramsal şemanın mahkumları olarak gördüğü ve bu şema ile yalnızca gerçeklik değil ama görünüş elde edilebileceği için bilgiyi imkansızlaştıran filozof olarak betimler. Hegel, Kant'ın gerçekliğin kendisinde olduğu gibi bilinemeyeceği savının yanlışlığını daha ayrıntılı olarak şöyle çürütmeye girişir:

"Şeyler anlak tarafından anlaşıldıklarında yalnızca görüngülerdir. Kendilerinde hiçbirşeydirler."[40] Hegel bunun doğru olduğunu söyler. Fakat ikinci aşama ve sonuç bunun tam tersine götürür bizi ve der ki: "görüngülerinin bilgisine sahip olan anlak yalnızca kendinde kaldığında hiçbir şeydir, kendisi bir görüngüdür ve yiter."[41] Eğer, bütün anlamaların bir şeyin anlaması ve bütün bilginin bir şeyin bilgisi olduğunu düşünürsek Hegel kesin olarak haklıdır, zira bir şey *kendisinde* ancak

37 Arı Usun Eleştirisi, s. 28
38 A.g.y., s. 75
39 Kant, Arı Usun Eleştirisi'nin İkinci Yayımı için kaleme aldığı Önsöz'de şunları bir dipnot olarak ekler: "İdealizm metafiziğin özsel erekleri açısından ne denli zararsız görülse de, (ki gerçekte böyle değildir) dışımızdaki şeylerin (ki giderek iç duyumuz için bile bilginin bütün bir gerecini bunlardan türetiriz) varoluşlarının yalnızca inanç üzerine kabul edilmesi ve bundan kuşku duyabilecek birinin doyurucu hiçbir tanıtlama ile karşılaşamaması felsefe ve evrensel insan usu için her zaman bir skandal olarak kalacaktı."
40 Faith and Knowledge, s. 77
41 A.g.y., s. 77

başka bir şey onun koşulu olarak var olmadığı sürece varolabilir fakat anlayış/anlak durumunda o yalnızca bilgisine, görünüşüne sahip olduğuyla vardır, koşulu kendisinin dışındadır. Böyle bir dışa yönelmişliği taşıyan ama yine de bu yönelimsel nesneyi kendi dışına atan anlağın kendisi boşluğa düşer ve görüngüleşir.

Kant'ın kendisi felsefenin birçok problemine çözüm bulunamayacağı kanısındadır, zira sorular ya da özlemler kendisi koşulsuz olan, bağsız olan saltık bir sonucu ve çözümü aramaktadır ki, bu Kant için kendi dibine batmış bir metafiziğin görüntüsüydü. Hegel içinse başta ikilikler olmak üzere kurgul akıl doğru yöntemle bunların hepsinin üstesinden gelebilir. Bu ikiliklerin aslında görüngülerde varolan ikilikler olduğunu ve kendinde-şeyler seviyesinde bu ikiliklerin yittiğini savlayan Kant'ın konumu Hegel'e çelişkili görünmektedir ve o diyalektiğin sonuna kadar sürdürülmesi gerektiğinde ısrarcıdır.

Hegel, anlağın kendi içinde mutlak karşıtını taşıdığını söylemekte ve onu yalnızca zıtlıkları ortaya koyabilen yeti olarak konumlamaktadır: özne-nesne, zihin-beden, kategori-sezgi, evrensel-tikel bu zıtlıklardan bazılarıdır. Yalnızca diyalektik ve spekülasyon bunların sentezini gerçekleştirebilir.

Hegel eserinde Kant'ın etiğinin içeriksizliğine de değinir. Hegel'e göre Saf Aklın Eleştirisi ile Pratik Aklın Eleştirisi arasında uzlaştırılamaz bir gerilim vardır. Akıl ilkinde yalnızca düzenleyici rolde olabilirken, ikincisinde kurucu konumdadır. Buna göre, Kant ilk eleştiride akla asıl konusu olarak yalnızca olanaklı deneyimin nesnelerini sunarken aklı iyi sonsuzluk olarak kavramanın uzağındadır ve onu sonlu bir empirik süreçle kısıtlamıştır. Öte yandan, ahlak felsefesinde Kant özgürlük olarak aklın bir kavramına gereksinir. Bu bağlamda Hegel için "özgürlük doğru olarak anlaşıldığında, sınırlanmamış olan ve kendi mutlak özerkliğinde varolandır."[42] Böylece aklın anlamı ve kullanımına yönelik bir çelişkinin Kant'ın iki eleştirisi arasında varolduğunu düşünmektedir Hegel. İlk eleştiri aklı sınırlı ve sonlu bir şey olarak alırken, ikincisi onu sonsuz özgür bir yeti olarak konumlamaktadır.

Hegel, aynı eserse Kant'ın Antinomilerini de ele alır ve kısaca Kant'ın çelişkileri aklın bozuk bir kullanımına yükleyerek onları, aslında yalnızca kavramsal olarak değil ontolojik olarak da varolan, gerçek değer ve anlamında yakalayamadığını ifade eder. Akıl kuramsal kullanımında yalnızca olumsuz bir bağlamda alınır ve sınırlandırılır. (Biz, antinomileri yazı içinde Hegel'in Mantığı üzerinden daha belirli olarak ele alacağımız için şimdilik kısaca geçiyoruz. İnanç ve Bilgi'de Hegel Kant'ın üçüncü eleştirisi ilgili düşüncelerini de ortaya koymaktadır fakat biz bu yazıda üçüncü eleştiriyle ilgili bağlamlara girmeyeceğiz.)

Hegel İnanç ve Bilgi'de Kant üzerine olan bölümü teorik ve pratik sonuçları düzleminde kısaca özetleyerek tamamlar. Diyalektik uslamlamanın önemini okuyucusuna yeniden hatırlatırken, bize Kant'ın iki uzlaşmaz konumu sürdürmeye çalıştığını ifade eder. Bir yanda özgürlükten, pratik akıldan, özerklikten, yasadan… bahseden Kant öte yanda zorunluluktan, doğadan, saf/sınırlı akıldan bahseden Kant. Hegel'e göre Kant, birbirini karşılıklı olarak dışlayan bu kavramların aynı tutarlılık içerisinde aynı gerçekliğe nasıl uygulanabileceğine yönelik tutarlı bir sistem sunamamıştır bize. Kant'ta bu kavramların birlikleri bir inancın ya da gereğin konusu olabilir ancak, aklın başarımlarının değil…

§

Şimdi, yazının diğer ana odağı üzerine gitmek, edimsel olan ile düşünce arasındaki gerilime dönmek istiyoruz. Mutlak'a yönelik düşüncenin sunduğu ereksel yapı ile özgürlüğün içeriyor göründüğü zorunluluktan bağımsız yapının karşıtlığı; deneyimlemenin kendi olanağında her zaman bir öngörülemezin ve yeni olanın, geleceğin/yaşamın sürprizinin bulunması özellikle son dönem

42 A.g.y., s. 81

Fransız felsefesinin gündeme getirdiği konulardandır. Deleuze'ün öngörülemeze olan vurgusunu hemen hatırlayabiliriz burada. Üzerinde durulan konu geçmiş ile gelecek arasındaki gerginlik, son dönem Fransız Felsefesinin Hegel ile arasındaki uzlaşmazlık ya da daha geniş bir deyişle düşüncenin sabitlik ve dinginlik arayan yönünün olumsuzluk ve ayrımın ötekiye sürekli yer açan hareket haliyle karşıtlığıdır.

Yazının bu kısmında Malabou'nun "Hegel'in Geleceği: Plastiklik, Zamansallık ve Diyalektik"[43] kitabındaki kimi düşünceler ile Derrida'nın bu kitaba yazdığı önsözdeki düşünceler eşliğinde ereksel zorunluluk ve sürpriz üzerine gideceğiz. Biz burada deneyim ile özgürlüğün Mutlak ile ilişkileri içerisindeki anlamlarını ayrım ve olumsuzluk kavramlarına daha fazla odaklanan bir *felsefi anlayış* içerisinde temellendirmenin düşüncenin edimsel üzerine etkinliğini daha da belirsizleştirdiğini ve düşünceyi çelmelediğini savunuyoruz.

Mutlağın uyandırılması, felsefenin edimseli elde etmesi ve düşüncenin kendine geri-gelirim demesi *bu felsefi anlayışın* temellendirmeye çalıştığı dönüşsüzlük ve ayrımlaşmanın kendisine bir sürprizdir, onun başına gelen bir olumsallıktır. Sürpriz burada yalnızca gelecekten değil geçmişin kendisinden de gelir çünkü mutlak yalnızca düşüncenin ufku değildir onun kurucu öğesidir de: "Zorunluluktan bağımsız temeli sürprize dayandırmanın zorunluluğu içerisinde ona (bu felsefi anlayışa) kendisinin eklemlendiği *kararsız yapıların* düşünceyi ele geçirme erekselliğine sahip olduğunu hatırlatır ve ayrımlaşma odaklı olarak savunulan plastikleşmenin kendisinin düşüncenin her türlü kurucu özelliğini ve gelecek ufkunu aşan bu kararsız yapıların karanlık merkezinde kaybolduğunu haber verir."

Çağın kararsız yapıları/düşüncesizlik alanları kuşkusuz ayrımlaşma ve olumsuzlamada ısrar eden felsefi anlayışın kendisiyle özdeş değildir. Biz burada yalnızca ayrımlaşmanın ve olumsuzlamanın Mutlak'ın uykusundan medet ummaması gerektiğini ileri sürüyoruz. Zira Mutlak'ı uyutan aynı edimsellik ezgisi, farklılıkları unuttuğu için eleştirilen Schelling'in mutlağından farklı olarak burada içinde ineklerin kara olduğu gecede, tek hakim, tek mutlak gece ve inekleri yutan olarak görünmez. Buradaki Mutlak, Hegel'in düşüncenin edimsellikte ve bütün gelecek ufuklarında sağlam bir zemin üzerinde yükselen ve bizatihi kendisi deneyimin yönsüzlüklerini ve zeminsizliklerini kendi içinden yükselten, olumsuzlukları içerisindeki ayrımları yaşamın yeni hareketlerinden düşüncenin özgür hareketine katan gerilimin mutlağıdır: Sürekli yüzünü deneyime dönen ve farkı ondan alıp düşünceye katan Mutlak'tır, hem yutan hem doğuran iyi sonsuzluğun kendine yansımasıdır. Burada düşünce soyut sonsuzluğu, yaşam ise parça sonsuzluğu yani sonlu canlılığı temsil eder.

Düşünce yaşamı olumsuzlar ve ondan kavramın canlı ruhunu elde eder, yaşam düşüncede korunmakla şimdi ve buradaki kendi geçiciliğini düşüncenin mutlak zeminine devreder ve *orada duran* olur, yalnızca arkada bırakılan değil. Düşünce onu bir daha asla çözülemeyecek bir şekilde sımsıkı bağlarla örer ve onu zamanla yan yana koyarken zamandan azad eder. Böylece iyi sonsuzluk doğar, kavram ve gerçekliğin birliği olarak Tinin yaşamı köpürür Golgotha'nın kadehinden.[44] (Biz burada birçok Hegel yorumcusundan ayrı olarak Hegel için yaşamın ve deneyimin sonsuz önemde olduğunu, düşünceye katılmaya çalışılan ve henüz onda olmayan ama onun alabileceği bütün bilinç yükselmelerinin, edimsellikte etkin olan ve mevcut Tinin özü olan edimsel kavramın içkin hareketi kadar zorunlu olduğunu düşünüyoruz.)

Mutlak'ın uyutulmasından medet uman anlayış, farkında olmadan ayrımlaşmanın ve olumsuzlamanın kendisini de edimsellikten sürmektedir. Parçalar düşüncenin nesnesinden ya da bir durumundan elde edilecektir, bu ayrımlaşma dediğimiz şeydir. Ayrımlaşma kendisini bütüne

43 Catherine Malabou: *The Future of Hegel, Plasticity, Temporality and Dialectic* (trans. Elisabeth During)

44 Tinin Görüngübilimi Schiller'in şiirinin farklı bir versiyonuyla –Tin ve yalnızca kelimeleri eklenmiştir- şöyle sonlanır: "bu tinler ülkesinin kadehinden/köpürür onun için sonsuzluğu."

göre konumlayan parçanın temel ekonomisidir. Bütünün kendinde etkinliği ve canlılığı olmaksızın hiçbir parça edimsellik içerisinde kendisinde duramaz, zira parçanın temel özelliği diğer parçalarla olan yan yanalığıdır ve bu yan yanalığın düzenli toplamı bütün dediğimizi oluşturur. Ancak düşünce bu bütünlüğü içerisinde edimselliği kuşatır ve gerçekliği anlamaya, düşünceleştirmeye yönelik denemesini yani deneyimi başlatır. Ardından parçalarını toplayan ve onlarda edimsel olanın deneyimini yaşayan yine bu bütün olan düşüncedir ve edimselden kendisine dönüşte yeni bir bütün olmuştur. Hegel'in bize sunduğu devrimci edimselllik ufuğu budur.

Düşünce zamansal olan gerçeklikten kendisine döndüğünde kendinde olduğu gibi kalmaz, Tinin emeği ve tarihselliği içerisinde daha yüksek basamaklara tırmanır. Her seferinde bütün olarak düşünce daha yüksek ayrımlaşmalara uğrar ve daha yüksek bir bütün, hakikat olur. Olumsuzlama ise yine düşüncenin bir noktadaki bütünsel duruşunun daha ötesine giden eylemdir. Ayrımlaşmış olanı elde etmek için gerçekleştirilen bir harekettir. Ayrımlaşmış olanı bütünle arasındaki bağın gücüyle toplayan ve gerçekliğin canlılığını edinerek parçaları deneyimin yeni biçimleri içerisinde düşünceye yeniden sunan yine bu olumsuzlamadır. Çünkü bütün parçalarıyla birlikte gerçekliğe düştüğünde sürekli bir özdevim haline geçer ve parçaları yeni anlamlarıyla ayrıştığında akıl onları yeni bir özdeşliğine içine doğru sürükler. Hegel'in kapsayarak aşma dediği etkinlikte olumsuz olan özsel bir içerik olarak koyulur ve ardından da aşılır.

Eski düşüncenin belirliliğine meydan okuyan yeni düşüncenin ayrımlaşmış hali içerisindeki belirsizliğinin karanlığı Tinin yeni/akıl ışıkları tarafından aydınlatıldığında karşımızda yeni bütün durmaktadır: "edimselin saf düşünceleşmiş şekli." İçinde gerçekliğin yeni deneyimlerini barındıran, onda sürpriz olarak gerçekleşen ne varsa kendisine çeken, öngörülemezleri düşünceye katan yeni bütünün kendisi. Hegel'in kendisi bu yeni bütünün bir an geldiğinde artık yeni bir bütün olmaya ihtiyaç duymayacağına çünkü bilginin hakiki bilgi olacağına inanıyordu: "Başka bir deyişle Saltık Bilgilenmeye; düşünce ile yaşam, kavram ile gerçeklik özdeşliğine erişilmesine." Ya da Malabou'nun diliyle söyleyecek olursak bu an plastikleşmenin ve zamansallaşmanın bitmesine denk düşer.

Derrida, Malabou'nun kitabına yazdığı önsözde Malabou'nun önerdiği plastikleşme ve zamansallığı Hegelci mutlak ve olumsal ile zorunlu olan arasındaki kavramsal ilişkiler üzerinden ele alır. Hegel'in Geleceği adlı başlığın içerdiği çok anlamlılıklar üzerinde duran Derrida'ya göre "Hegel'in Geleceği" bize hemen kapsayarak aşmanın plastikliğini sunar. Derrida için bu başlık (Hegel'deki gelecek üzerine çetrefil bir soruşturmayı gizlice içinde saklamaktadır) temel olarak şu iki şey arasında yoğunca sıkışır: Şimdi edimsel olan bütün geçmiş biçimleri içerisinden ve şimdi'nin zorunlu gücü üzerinden şimdi'den ayrılan ama onda temellenen *bir gelecek ile* aynı zamanda hiçbir zaman öngörülemeyen ve şimdi ile geçmiş'in hiçbir ufkunu şekillendirmeyen ve sırtını sürprize dayayan (belki hiç gelmeyecek ve yaşanmayacak ama hep düşüncenin ve yaşamın şimdiki ufkunun ötesinde bir yerlerde bekleyecek olan) *bir –öteki- gelecek.*

Kuşkusuz ilki düşüncenin kendisinden geleceğe geçmişte edindiği bütün deneyimler açısından sabit bir bakıştır ve bu bakış bir bilme yetkinliğinde olduğu ölçüde geleceği bir katılıkla bekler. Sonraki ise düşünceyi bizzat sunacağı deneyimlerle şekillendirecek olan, ona farklılığın ve yeniliğin sürprizini, olumsal olanın gücünü yaşatacak olan *ufuk ötesi geleceği* temsil eder. Ufuk ötesi gelecek, şimdi ile birleştiği anda sürprizin geçiciliğini eriten düşünce onu kendisinde katılaştırır ve zorunlu olanın kategorisine eklemler. Ama burada düşüncenin bir önceki yapısı, şimdi geride kalmış olan *eski şimdideki yapısı* da bu sürprizin getirdiği zenginlikle sınırlarını esnetir. Plastikleşme dediğimiz budur, düşüncenin ansızın zamanın içindeki sürprizi fark etmesi, onu yaşamın içerisinden çekip çıkarıp kendisine katmak için göstereceği çabanın zamansallığı ve düşüncenin zamansallığı kendi içine alırken geçmişte kalana verdiği zorunluluğun zamansızlığı.

Bize göre Hegel'de plastikleşmenin ufkunu zamansallık ve zamansızlık arasında devinen farklı bir

zaman iklimi belirler. Derrida ve Malabou Hegelci programın sonuçları açısından *zamansallaşmanın* düşüncenin Mutlak'ın katından inip yaşamsalı kendisine katarken edindiği ve hep edinir durumda kalacağı *geçiciliğin* duyurusu olduğu konusunda anlaşırlar. İkisinin de kendi yorumları çerçevesinde ele aldıkları ve Hegel'den farklı düşündükleri nokta, temel olarak plastikleşmenin zorunlu olarak dönüşeceği zamansızlık ve kalıcılık anıdır. İkisinin de anlayışı zamansızlaşmanın her biçimine karşıt sonuçlar üzerinde durur. Hep başka ufuk ötesi sürprizler ya da olumsallıklar için tetikte olmak gerektiği hissinden, henüz gelmemiş, düşüncenin ufkundan kaçan birçok şimdi olduğu hakikatinden ve hakikatin kendi özü gereği zamansal olana bağımlılığı fikrinden vazgeçmezler.

Peki o halde, Derrida ve Malabou'nun sorduğuna benzer olarak, böyle bir plastikleşme, zamansallık ve geçicilik anlayışı içerisinde ufuk ötesi geleceklerin, sürprizlerin ve olumsallıkların biteceği, düşüncenin sadece şimdinin sonsuz ve etkin geleceğinde yaşar olacağı Mutlak Bilgilenme, Mutlak Duruş nasıl mümkündür? Agamben'in mutlağın gecesine batma olarak nitelediği bu konuda, kuşkusuz Derrida ve Malabou açısından da Hegel bu kavram bağlamında açmazlara sahiptir.

Derrida için gelecek ufuk ötesi olan ve onu hiç görmesek de kendimizi onu yaşarken gördüğümüz bir doğayı barındırır ve Nietzsche'nin anlayışına benzer olarak hiç bitmeyecek ve tükenmeyecek bir deneyim, farklılıklar alanı sunar. Hakikat bu anlamda sabit bir duruş noktasında sürekli sahip olunan ve düşüncenin engin koltuğundaki sonsuz bir zamansızlık değildir, sürekli zamanla beslenir ve bu yüzden kendisini yok eder ve yeniden var eder. Bu var ve yok oluş, bizatihi klasik hakikat kavramının sabitlik ve değişmezlik önesürümleriyle çeliştiğinden Derrida ve son dönem Fransız düşünürlerinde kabul görmez. Bu düşünürlerde gelecekle beslenen ve bu yüzden hakikat olarak kalamayan bir hakikat anlayışı, farkı ısrarla vurgulayan ve edimsel olanın iktidarını sürekli yadsıyan bir mutlaksızlık hemen göze çarpar. Hegel'in mutlağı üzerine soruşturma da aynı anlayışın ve mutlak bilgiye sahip olmanın imkansızlığının ön yansımaları ile doludur.

Malabou'nun *voir venir [to see (what is) coming]*[45] kavramında yakaladığı ikili yapı üzerinden giden Derrida için bu ikiliklerin mutlak bir teke, bütün zamanların bir mutlak zamana çözünmesi en fazlasından bir kurgudur, büyük anlatıdır. "Mutlak bilgi-lenme olarak adlandırılan bu sahneden, bu yerin ötesinden, tarihin sonu olarak varsayılandan sonra bir gelecek olacak mı, bir gelecek olabilir mi? Zamanın geneldeki kesin yorumundan ve sunuluşunun ötesinde (bir gelecek)?" Ve ne olabilir?[46] diye sorularını sıraladığında Derrida'nın kafasındaki yanıt sorunun içinde hemen, etimolojik bağıntılarla süslenerek, belirmektedir.

Derrida'nın da gayet farkında olduğu gibi, Hegel dil içerisinde sürdürülen bir tartışmanın kesin galibidir ve farklılık vurgusu yapan felsefi anlayış Mutlak'ın ona yaptığı beklenmedik sürprizlerle sürekli sarsılır. Derrida için bunun nedeni dilin sürekli öteleneni, sessizlik ve yaşamın yön göstericiliklerine duyulan inancı ya da heyecanın yarattığı derin sezgileri değil düşüncenin mutlak duruşunu aramasıdır. Düşüncenin ya kavramın dile getirilişi daha şimdiden onu zorunlu olarak bir hakikat ufkuna ve ikiliği içerisine yerleştirir, diyalektiğin üstesinden gelmeye çalışan ancak başka bir diyalektik olabilir. Derrida'dan farklı olarak bizim görüşümüzde Mutlak'a duyulan gereksinim yalnızca dilden değil gerçekliğin ve düşüncenin ortak özünden kaynaklanmaktadır.

Derrida, farklılaşmayı ve Hegelci belirlenimi tarihsel süreç ile öznenin nesnelliğin ve öznelliğin birliği oluşunu plastiklik kavramı üzerinden açımlarken, *şimdide zorunlu olanın* geçmişteki bir şimdinin ansızın sürprizle karşılaşarak edindiği ufuk ötesi gelecekten çıkma bir rastlantı boyutu içerdiği üzerinde ısrar eder. Hegelci özne-oluş anlayışının plastikliğinin tarihselliğinden ve zamanla

45 *Gelişi gören*, gelen şeyi gören olarak doğrudan çevrilebilecek kavramın tam anlamını Türkçe'de yakalamak zordur. Bu kavram ikili bir anlam içermektedir: Hem geleni (geleceği) görmek, yansıtmak, bilerek beklemek, gelmekte olanı beklemek (ki burada geleceğin şimdiden görülüşü içerisindeki zorunluluk tarafına denk düşer) hem de *aynı zamanda* gelenin ansızın gelmesini, sürpriz yapmasını ve beklenmeyenin yaşanmasını, gelenin davetsiz durumunu anlatır.

46 Hegel's Future, s. VIII

ilişkisi üzerinden, kendi içsel çelişkisinden ve deviminden kaynaklandığını vurgular ve bunları zaman anlayışı açısından bir kazanım olarak öne çıkarır:

> "Hegelci öznellik kavramı, bütünü ve bütün tarihi özne olma ile birleştirdiğinden bu yana, bütün öznelliğin öznesi-oluş burada öznenin zorunlu öznelliği olarak düşünülmesi gerekendir ve öznenin başına gelendir. Bu da bir özneyi ona gelene doğru, ona olana doğru, beklenebilecek olanın ve hiçbir zaman beklenebilir olmayanın çift anlamlılığında gelişini gördüğü şeye doğru ifşa eden deneyimdir. *Gelişi gören* öznenin başına gelen zorunlu olduğu kadar rastlantısal olan da olacaktır, kendi amacının gerekliliği kadar özsel, beklenmeyen bir olay kadar rastlantısal."[47]

Rastlantısal olanın yaşam içinde ufuk ötesi gelecekten gelerek özsel olması, özsel olanın aynı zamanda rastlantısalın içinden geçişi (kendinden fazlasına geçişi) ve öze sürpriz katması, ona aitmiş gibi görünmeyeni ona sunması diyalektik yapının bir sentezidir. Diyalektik plastiklik, ya da *voir venir*'deki çift anlamlılık Hegelci *Aufhebung* ve öz çelişki üzerinden gelişir. Derrida buradan, çift anlamlı gelecek üzerinden, ereksel zorunluluk kavramına ve onun "*belki*" ile olan ilişkisine geçer. Derrida'ya göre gelecek her zaman bir *belkiyi* barındırırken *aynı zamanda* daha ötesinde, ufuk ötesi geleceklerin kendisinde içeriye doğru sarmallanarak *belkilerin belkisini* barındırır. Buradaki *aynı zamanda* vurgusu, aynı zamanda olmayan bütün zamanların kendisine bir gönderme olarak da okunabilir. Hegel, Derrida'nın bu perspektifinden zamansal ve kavramsal olanı uzlaştırmaya çalışan ama yine de kavramsal olanın sabit bir töz olarak kabul edilişine götüren bir üst anlatıyı betimlemiştir.

Malabou da kitabın ilk sayfalarında çeşitli anlam ve kelime oyunları üzerinde dururken Derrida'nın önsözde kısaca üzerinde durduğu ereksel zorunluluk ve sürprizi Hegel'in felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak yorumlar:

> "Gelecek, plastiklik, zamansallık gibi kavramların diyalektik kompozisyonu Hegel'in açıkladığı gibi öznelliğin kendi içerisinde işini gören tanıdık (gelecekte yer alacak durumun beklendik) yapısını biçimlendirir. Geleceğin sıradan anlaşılış biçiminden farklı olarak bu yapıyı "*voir venir*" olarak adlandırıyoruz… Bu ifade bir ve aynı zamanda, gelenden emin olmaya ve geleni bilmemeye gönderme yapar. Bu açıdan bakıldığında *voir venir* ereksel zorunluluk ve sürpriz arasındaki karşılıklı etkileşimi Hegelci felsefe içerisinde temsil edebilir."[48]

Böylece bu etkileşim öznenin kendine gelişini ve aynı zamanda kendisinden uzaklaşışını, onu selamlamasını ve ona elveda demesini *deneyimin aynı zamandasına* sığdırır. Peki mutlak bilgilenme anında bu selamlama ve uğurlamanın yerini ne alacaktır? Düşünce ve yaşamın karşılıklı ve zorunlu bağımlılığı düşüncenin yaşam karşısında tek taraflı özgürlüğünü ilan edişiyle *aynı zamanda* ifadesi hangi başka ifadeye doğru evrilecektir? Karşıtlıkların arasındaki mücadele ve etkileşim, geçmiş ile gelecek gerilimi, edimselin ufuk ötesi geleceklerden beslenmesinin sona ermesi,,, bu durumda kuşkusuz iki düşünür için de aynı zamandanın ikiliği, gelecek dediklerimiz, hem o'nun/düşüncenin hem de bu'nun/yaşamın gündüz ve geceliği, şimdinin sonsuz durgunluğuna ve düşüncenin her şeye elveda ve yalnızca kendi mutlağına sürekli merhaba diyen ve ayrımları uğurlayan tek zemini üzerinde kaybolacaktır.

> "Gelecek olmaksızın tarih de olamaz… mutlak bir sürprizin olanağı olmaksızın başımıza gelecek hiçbir olay da varolamaz (yani, gelişi görmenin çift anlamlılığı olmaksızın bütün tanıdık yapıya da körleşiriz); aynı zamanda tarihsel bir bağlantı,

47 A.g.y., s. VIII- XI
48 A.g.y., s. 13

> hafıza, gelenek, alıkoyma olmaksızın da, bir tür sentez olmaksızın da hiçbir gelecek olamaz. Bu sentez daha şimdiden geleceği önsel olarak ortaya sürmüştür, tanıdık olanın gelişi daha şimdiden kendisini mümkün kılmak için sürprizi, yeniliği bastıran ereksel yapıyı çağırmıştır: sanki kendisi sürprizsiz bir sürprizmiş gibi..."[49]

Kendiye geliş ve kendinden gidiş yalnızca şimdi ve gelecek boyutu içerisinde etkin değildir, bu merhaba ve elveda şimdi kesinleşmiş ve yaşanmış bütün *eski belkilerin* yolundan geçmiştir. Şimdi varolan aslında, zorunlu olarak gördüğümüz ve yaşadığımız, gerçekte sürprizlerle ve zamanın ona zorunlu olan damgasını basmasıyla varolandır, geçmişin ve geleceğin bir tür uzlaşmasıdır. Hegel'in dilinde zamanın tinidir, kararlı bir şekilde sürprizi düşünce içine katmış olan düşüncenin ayırma/elveda ve birleştirme/merhaba etkinliğidir.

Derrida ve Malabou Hegel'e mutlak bilgilenmeye yönelik soruları karamsar bir çerçeve içerisinde yöneltirlerken, onun Mutlak'ın mutlakalığına olan inancını da eleştirel bir boyut içeririsinde kısarlar ve Mutlak'ı modern felsefenin üstesinden geldiği bir inanç boyutu olarak ele alırlar. İkisi için de burada Hegel mutlak bilgilenmenin imkansızlığını görememiş ve kendisini sistematik felsefenin sonuna eklemlemiştir ve kuşkusuz onun asıl önemi plastiklik, zamansallık ve gelecek açısından burada değildir. Onun önemi ikili yapının zorunluluğunu, düşüncenin zamansal ile olan ilişkisini ve deneyim ile ilişkisi içerisindeki zenginliği vurgulaması, buradaki ve şuradaki yaşamın yeniliklerine vurgu yapmasından ileri gelir. Kısacası farkı öne çıkaran olumsuzlayıcı hareketten.

Böyle bakıldığında Hegelci mutlak bilgilenmeye yönelik eleştirilerin temel odağını, düşüncenin yaşamla ve zamanla ilişkisini keseceği, metaforik bir dille bütün kahinlerin durdukları yerde yalnızca düşüncelerini yaşamları olarak yaşayacağı çağın sessizliği, ayrımsızlığı ve sonrasızlığı oluşturmaktadır. Sürecin de özsel doğada olduğunu söyleyen Hegel'in Mutlak'ı bu süreçsellik ve zamansallığı sonun kendisinde sonlandırdığında, kendi öncüllerini ve çıktığı kaynağı, Tinin deneyim sürecini birin egemenliğine indirgiyor görünür. Hegel'in felsefenin işinin yalnızca elveda denenle yani geçmişle olduğunu söylemesinin ardından mutlak bilgilenmeye yönelik söyledikleri türlü tartışmalara konu olmuştur.

Biz burada farklı bir perspektifi gündeme getirmek istiyoruz. Hegel'in kendisinin gelecekten bahsetmiyor olabileceği ya da en azından bilinen kavramı içerisinde gelecekten bahsetmiyor olabileceği düşünülebilir mi? Hegel'i ismine geri döndürmek için, onun gibi düşünmesini ve onun söylediklerinden daha fazlasını iddia etme cesaretini göstermeliyiz. Hegel ile aramızdaki gerginliğin hakkı ancak böyle verilebilir. Hegel'in ölümünden bu yana aradan geçen ve hiçbir gelecek anlayışına sığmayan 178 yılın da düşünceye tanıdığı yeni haklar vardır. Biz burada bu hakkı kendi haddimiz ölçüsünde kullanmak istiyoruz.

Mutlak'ın uyandırılması ve felsefenin yeniden kendisine gelmesi için Mutlak'ın taze bir düşüncesini, Tinin emeği ile yeniden zenginleştirilmiş bir yapısını araştırmamız gerekiyor. Biz böylesi bir araştırmayı bu yazıda bütün boyutlarında üstlenmiyoruz. Yalnızca Hegelci Mutlak'ın savunulmasında, geleceğin –mutlak bilgilenme öncesi bütün biçimlerde- Hegel için çoktan tükenmiş, arkada bırakılmış ve uğurlanmış olduğundan hareketle yeni bir kavrayışın olanaklı olduğunu savlıyoruz. Felsefenin işinin şimdide olan edimselliğin geçmiş ile ilişki içinde çözümlenmesi olduğunda, Minerva'nın Baykuşu ancak alacakaranlığın çöküşüyle uçuşuna başladığında ortada yalnızca yaşanmakta olan, yaşamın içine katılmış olan vardır. Gelecek bu bağlamda sistemin içerisinde soyut bir kavram olarak yerini alır. Belki de, belkilerin en keskininde şunu ileri sürebiliriz: Hegel'in sisteminde canlığına ve mutlaklığına kavuşmadan kalan tek kavram gelecektir, çünkü kavramı olarak vardır ama özü gereği felsefenin ufkunun ötesindedir.

49 A.g.y., s. XIII

Sorgulanabilir ama ince bir yorumla devam edersek, Hegel'in gelecek olarak konumlandırdığını tarihsel hafızanın, yaşanmış olan deneyimin bakış açısının konumlandırdığı *ölü bir gelecek* olarak görebiliriz. Spekülatif felsefenin konusunun dışında kalması, (şimdi içerisinden görülen) geleceğin başa gelme etkinliğine sahip olmaktan çok yokluğa doğru tükendiğini gösterir çünkü o kendisinin uğurlanmasından başka bir şeyi göstermez bize. Şimdi içerisinde koyulan gelecek, şimdi içerisinde kendisini ölüme doğru, unutulmaya doğru uğurlar ve en sonunda kendisini yaşamın bütün olanaklarından dışlanmış olarak bulur. Çünkü her olan, başa gelen şimdi'ye/şimdi'de düşer ve *düşenin gelecekteliği*, düşüncenin kendi geçmiş deneyimi açısından yeni bir zamana düşme biçimini ve olayını sunar. Şimdi'deki geleceğin kendi ölümüne doğru gidişi bundadır çünkü o eskiye, sabit olana aittir, yeni bir düşüş sunmaz. Burada farklılaşan edimselin düşünceye düşüş biçimidir ve ufuk ötesi gelecek her zaman ansızın bir düşme içerisinde belirir. Bu yazıda bahsettiğimiz yeni bütün anlayışının imkanı bu ansızın düşmede ortaya çıkar.

Zaman düşüncenin üstüne koydukça, düşünce kendisinden olduğu kadar yaşam tarafından da belirlenmeye yazgılı oldukça ve düşüncenin özü benimkileştirme ile zamansallaştırma aktivitesi şeklinde görüldükçe şimdi gördüğümüz gelecek yalnızca *şimdinin içindeki gelecektir*, geleceğin içindeki gelecek değil. Hegel'in tükenmiş olarak gördüğü gelecek tam da bu şimdinin içindeki gelecektir. Bu tükenmiş görme şaşırtıcı bir biçimde tam da bizim burada Derrida ve Malabou'ya karşı gündeme getireceğimiz eleştirileri temellendirir.

Hegel'in mutlak bilgilenmesini geçmiş, edimsel ve zamanla bağını kesen bir zamansızlık gecesi olarak gören ayrım odaklı anlayışın karşısında biz burada Mutlak'ın tükenmemiş gerçek bir gelecek olarak bütünsel sunuluşunu, henüz tarihsiz ve bilgisiz olduğumuzu yani gerçek bir geleceğin deneyim ve hakikat kategorisini zeminlendirişini söz konusu ediyoruz. Hegel'in Mutlak'ının günümüz felsefesine getireceği, onun kendisinin Tarih Felsefesi Dersleri'nde söyledikleriyle çelişmek pahasına, ufkun belirginleşmesi için tarihin ereğine varması anlayışının kahinlik dolu anlayışını bir kenara bırakıyoruz. Böylece soyut olarak kalmış gelecek kavramını canlılık ve edimsellik ile etkin bir ilişkiye sokabilecek bir çerçeveyi hazırlayabileceğimizi umuyoruz.

Gelecek olarak gördüğümüz aslında hiçbir zaman gelmeyecek olandır çünkü tam olarak şimdi'nin, edimsel olanın düşünsel bağlamda bize gösterdiğidir ama bu gördüğümüz gelecek ancak bizim düşüncemizin görebileceği kadardır. Hegel'de felsefecinin kendi çağının çocuğu olması gerçeği ve Minerva'nın Baykuşu betimlemesi bu sınırlılığı anlatır. İnsan henüz kendi düşüncesinin yine kendine döndüğü geleceği görememektedir çünkü insan düşüncesi henüz nesnesiyle özdeş olamayan kendisinde kaybolmaktadır. Bu sınırlılık düşünceye ya da insan aklına koyulan bir sınır değildir, bu sınırlı hal düşüncenin edimsellik ile tam özdeşleşememiş olmasını, kavram ile gerçekliğin aynı zamanda ve dolulukta etkileşememesini tarifler.

Bizim düşüncemize göre, bu etkileşim tamamlandığında tarih sona ermek yerine tam olarak başlayacaktır. Zorunluluğu içerisinde yaşanmış bir geçmişin kendisine değil ama çok sayıda geçmişe sahip olmamız, bizim sürprizleri çoktan geçmişin içerisine yanlış bir şekilde yerleştirdiğimizi ve olanın bilgisinin uzağında olduğumuzu gösteriyor. Bilgi gerçek bilgi, özne ve nesnenin tam bir özdeşliği olarak, birini bu yana ve ötekini öbür yana koyan ve bunu aynı zaman ile mekanın içerisine sığdıran bir düşünce gücünün etkinleşmesiyle ortaya çıkacaktır. Tarih bu açıdan bakıldığında başa gelecek olanın, geleceğin kendisidir ve mutlak bilgilenme tamlığına sahip olmaksızın, şu anda kesik ve eksik olarak deneyimlediğimiz deneyimlerin tam bir şimdi içerisinde geleceğe taşınmasını anlatır.

Geride bırakılan binyılları bilgi yolunda bilgi olmayanın süreci, edimselin en tam kendisine doğru gidişi olarak konumlandırırsak Derrida ve Malabou'ya karşı eleştirilerimiz daha da genişler. Derrida ve Malabou kendi öncülleri gereği herhangi bir hakikat formu ve zamansal bulunuş açısından hiçbir

deneyim toplamının bir diğerine üstün olmadığını söylemek zorundadır. Hiçbir anlatının, hiçbir zamansal bilginin birbirine üstün olmaması ve farkta kalan hakikatsizlik de aynı sonucu anlatır. Aslında bu bilgisizlik, hakikatsizlik bir anlamda geçmişsizliğin ve geleceksizliğin de anlatımıdır. Derrida ve Malabou'nun öne sürümleri açısından bu durumun ezeli olması gerekir. Ama tam da şimdi'nin içerisinde bir *şimdi geleceğinin* yaratılması geçmişe, *gelecekteki geleceğe* ve tarihin tamlığına duyulan bir zemini ve bizim aslında tarihsiz olduğumuz hakikatini gündeme getirir.

Şimdi, geçmişte önünden geçen fakat insan düşüncesinin etkili bir şekilde yakalayamadığı ve unutarak geride bıraktığını *şimdideki geleceğin* içine salar ve onun gelmesini bekler. Burada beklemek, düşüncenin görmesinin sezdiğini beklemektir, aslında yaşanmış ama gözden kaçırılmış olanı, bilinmek isteneni ve hatta bunun için zamana düşen ama bilinemeden kalan deneyimleri istemektir, arzulamaktır. Onları bütün olarak şimdide görünür kılmaktır. Bu bütün olarak görünür olamamada bize kesin olarak görünen şey Mutlak'ın zemini ve onun dönüştürücü emeğidir, akıldır. İstek burada bilincin tam bilmeye duyduğu istektir ve bu da tam olarak Mutlak'ın ufkunu uyandıran olaydır ve bu ufkun somut yanı isteğin bilincidir. Bu ufuk bütün şimdi-siz deneyimlere eşlik eder ve düşünce ile edimsel arasında bir uzlaşı görevini yerine getirmeye çalışır.

Derrida'nın başımıza gelecek olan sürprizi insan yazgısının zorunlu biçimi olarak nitelemesi ve Hegelci Mutlak'ı sürprizleri kesen bir anlayışın temsilcisi olarak görmesi, henüz geçip gitmemiş olan geçmişi ve şimdinin içerisinde konumlandırılan geleceğin özünü ıskalamış olmasına dayanır. Geçmişin hayaletlerinin şimdi'yi baskı altına alması ve ona gerek'in büyüklüğüyle beslenen bir sezgiyle bir gelecek sunması kuşkusuz edimsel olanın kendisiyle bozuşur ve bu mücadelede *şimdi'nin içindeki gelecek* giderek silikleşir ve yerini deneyimin yenilikleriyle beslenen ama nesnenin bilgisini tam olarak edinemeyen başka bir *şimdi geleceğe* bırakır.

Bu süreçte yitenleri yani mücadele içerisinde ölenleri Derrida'nın başımıza gelen sürprizler dediği şey olarak görebiliriz. Zira düşünce ile edimsel olan birlikte geleceği üretmek ve onu *gelecekteki gelecek* olarak bilmek için çabalarken, özne ile nesne arasındaki eşitsizlik nedeniyle savrulurlar. Bütün *şimdi geleceklerin* içinden çıktığı yeni biçimler bu savrulmada belirlenir ve bu durum geleceğin *gerçek bir gelecek* olarak duyurulmasının önüne geçer. Düşüncenin nesnesiyle tam doyumu bulduğu ve bilginin gerçekten başladığı an olarak gördüğümüz mutlak bilgilenme bu savrulmanın bitişini betimler. Aynı zamanda bilgiye yönelik isteğin nesnede kazandığı tam doyumu. (Derrida ile Malabou'nun betimlemelerini Hegelci Mutlak'a yönelik eleştiriler olarak değil ama içinde yaşadığımız geleceksizliğe ait bilgisizlik durumu olarak görürsek, bu parlak oyunların fazlasıyla tatmin edici olduğunu söyleyebiliriz).

Şimdinin içerisinde savrulmayla ortaya çıkan gelecek (hiçbir zaman gelecek olmayan gelecek) tam olarak Mutlak'ın edimsellikle olan mücadelesini anlatırken, aynı zamanda mutlağın vadettiği hakikati ve gelecekteki geleceğin bilgisini de ortaya serer. Bu geleceğin bilgisi, tikel olayların bilgisine sahip olan bireylerin göreli bilgileri değildir. Bireylerin tek tek sahip oldukları ve sınırlı yaşamları içerisinde tek başlarına kuşatabildikleri bir bilgi olmaktan çok, parçaları canlı olan bir organik bütünün, Tinin sahip olduğu bilgidir. Hegel felsefenin işinin geçip gitmiş olanla olduğunu söylerken, kuşkusuz doğrudan ideal felsefeyi, bu Tinin bilgisini anlatıyordu: kendisinin düşünsel olarak değdiği ama henüz edimselleşmeyen mutlak bilginin felsefesini. Kendisini de o ideal felsefeye doğru çabalayan bir filozof olarak görmesi, kendisinin de kendi düşüncesiyle dokunduğu Mutlak'ın ve içinde yaşadığı zamanın zorlu gerilimini taşıdığını gösterir bize.

Geleceğin yeni bir kavranışı Hegel'in geçmiş anlayışı üzerinden de çıkarılabilir. Hegel'de geçip gitmiş olmak, tam olarak düşüncede yaşamlanmış olmak, onun içinde şimdi'ye ideal olarak taşınmış olmak demektir. Oysa ki böylesi bir durum insan deneyiminin henüz uzağındadır.

Mutlak bilgilenmenin ispatının, biraz önce de belirttiğimize benzer olarak, özne ile nesneyi birbirlerine hapseden klasik önerme yapısıyla anlatılamayacağını Hegel'in kendi sözleri de doğrular. Hegel, sistemin kendisini tam olarak her bir öncülünde sergilemesi gerektiğini ve her bir öncülün de ancak sistemin doluluğunda tam anlamını kazandığını savunur. Sistem ise düşüncededir ve henüz yaşamsal doluluğunu, özne nesne bütünleşmesini deneyimlememiştir. Hegel'deki gelecek tam da bu yüzden ölüdür, çünkü edimsel olan Hegel'in düşüncesinin çok gerilerindedir.

Mutlak bilgilenmeyle Hegel'de ölü olan ve üzerine konuşulmayan şimdideki geleceğin yerini kendi içindeki gelecek alır. Agamben, Derrida ve Malabou'nun gündeme getirdikleri tarihin ölümü, yaşamın ölümü savlarına karşılık biz burada tarihin en başından beri ölü olduğunu ve yaşamın hiçbir zaman gerçekten canlandırılamadığını ve bu dönüşümün sürdüğünü savunuyoruz.

Mutlak bilgilenmede konu edilen ve Tinin durumunu yansıtan ölüye (kendi gecesine batmaya) ne olduğuna ve ölümden sonra nasıl bir yaşam olduğuna dair sorular ise mutlak bilgilenmenin canlılığı ve sürekli gelecek yaratışı karşısında silinir. Hegel, kendi zamanından yani henüz bilginin tarihinin öncesinden, şimdi'nin mahkumiyetinden gerçek zamanın, gerçek geleceğin ön sürprizlerini sunmuştur bize. Bu sürprizleriyle Hegelci Mutlak, bizim burada toplayıcı güç dediğimiz yetiyi yaratır ve felsefenin çağımızdaki sessizliğine isyan eder. Düşüncenin çağa egemen olan kararsız yapılarını *düşüncenin karşısında ayrımlaşmaya, çözülmeye ve ona katılmaya çağırır.* Hegel'den beri giderek açılan geleceksizliğimiz ve şimdi'nin kıstırıcılığına ve onun içindeki hortumların sonsuz hızlılığına kapılan düşüncemizin karamsarlığı, gerçekten bilgi dediğimizin, yitmeyen, düşünceleşen ama yaşamın gerçek deneyimini temsil eden bir özne nesne ilişkisinin mutlaklığına yükseltilmeyi beklemektedir.

Bu özne nesne ilişkisinin mutlaklığında tarih ve geçmiş mutlak bilgilenme ile birlikte yalnızca geçip giden ve bu geçip gidiş nedeniyle çözümlenmeye, düşünceleştirilmeye ihtiyaç duyulan bir çoğul tasarımlar olmaktan çıkacak ve şimdinin içindeki canlı anlar toplamı olacaktır. Bu toplam Tinin özünün enerjisidir. Böylece Hegel'in Mutlak Bilgilenmesini bu açıdan görerek ona yöneltilen Mutlak'tan sonra ne olacak, bu kendi gecesine batan durumdan sonra nasıl bir yaşam düşünce ilişkisi sözkonusu olacak sorularını terse çevirmiş olduğumuzu düşünüyoruz...

Yazımızda Kant ile ilgili konuya ara vermişiz gibi görülüyor olsa da, buraya kadar anlatmaya çalıştığımız zamansallaşma, plastikleşme, gelecek, geçmiş, şimdi, edimsellik gibi kavramlar insan varlığının gerçeklikle ve onu dönüştürme emeği ile ilişki içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Düşüncenin rastlantısal olana zorunluluğun damgasını yapıştırması ve sürekli olarak nesnesiyle ve en nihayetinde gerçekliğin kendisi olarak dünyayla birliği araması ve bunu bütün deneyimlerinde mutlak bir ufuk olarak belirlemesi tam da Kant'ın sahip olamadığı bir bakış açısıdır.

Kant felsefeyi zamanının felsefe olarak görülen soyut alemler dünyasında tutmuştur, kuşkusuz Ahlak Felsefesine, Sürekli Barışa ve başka bir çok politik meseleye bakışı bizlere hala yön göstermektedir ama Kant Hegel'in düşünce ile edimsel olan arasında üstlendiği zamansal gerilimi ve varoluşun ayrımlarını üstlenmemiştir. Kant, düşüncenin edimsel olanı nasıl dönüştürebileceğine, edimsel olandan nasıl etkilendiğine ve zamanın insan düşüncesinin soyut bir sezgisi olmaktan çok deneyimin bilinç içeriğinin özsel niteliği ve yapılandırıcısı olduğuna yönelik bir yol açmamıştır. Eleştirel duruşu özgürlüğün bir yanında gelişim sağlamıştır, öte yandan bilincin içerisinde hapsedilen biçimsel düşünce bilginin olanaklılık koşullarını zamansızlık katında ele alan kategoriler yüzünden insan edimselliğine ve bilincin tarihsel yapılanışına hiçbir katkı sağlamamıştır.

Kant, filozof krallardan birisidir kuşkusuz ama sessizliğe dağılmış felsefesiz çağımızın ihtiyacı Kant'ın sabit olanaklılık felsefesinden çok sosyal yaşamı, varoluşu ve zamansal içerikleri dikkate alan, ayrımları özgürleştiren, kararsız yapıları Mutlak'ın kurucu ve düzenleyici ufku ile düşüncenin karşısına çeken bir mücadele ve gerilim felsefesidir ve kuşkusuz bu gerilimde sahip olmamız gereken

eylem silahlarını Kant'tan çok Hegel'den öğrenebiliriz...

ξ

Şimdi, Hegel'in eleştirilerini genel bir özet içerisinde toparlamaya çalışacağız. Burada temel olarak kendinde şeye ve Kant'ın antinomilerine yönelik Hegelci eleştiriler üzerine odaklanmayı amaçlıyoruz. Buradaki eleştirilerin birçoğun Hegel'in erken dönem çalışmalarından beri üzerlerinde çalıştığı eleştirilerdir.

Hegel için Kant'ın felsefesi, deneyimi biricik kaynağı olarak ele aldığı ölçüde empirizm ile uzlaşıyordu. Ondan farkı bu bilgileri hakikatler olarak değil ama tersine salt görüngülerin bilgisi olarak geçerli saymasıydı. Her ne kadar evrensellik ve zorunluluk bilginin temel özelliği olarak belirtilmiş olsa da bu yalnızca görüngülere ait bir bilgilenme olduğu ölçüde gerçek içerikten yoksundu ve bilginin hakiki biçiminden çok olanaklı bir biçimini hedefliyordu.

> "Eleştirel felsefe algıda belirtik olarak yalnızca *tekil olan* ve yalnızca *olmuş olan* kapsanır biçimindeki –empirist- gözlemle anlaşırken, aynı zamanda deneyim denilen şeyde *evrensellik ve zorunluluğun* da eşit ölçüde özsel belirlenimler olarak ortak bulundukları olgusu üzerinde diretir. Çünkü bu öğe, genel olarak deneyimden gelmediği için düşüncenin kendiliğindenliğine özgü ya da a prioridir. – Düşünce-belirlenimleri ya da anlak kavramları deneyim bilgilerinin nesnelliğini oluştururlar. Bunlar genel olarak bağıntıları kapsarlar ve böylece a priori sentetik yargıları (e.d. karşıtların kökensel bağıntılarını) olanaklı kılarlar... Bilgide evrensellik ve zorunluluk belirlenimlerinin yer alması Kant'ın felsefesinde bile yalnızca varsayımsal bir olgudan başka bir şey değildir..."[50]

Hegel açısından, düşüncenin nesnesini sorgulaması gerekliliği, bilme etkinliğinin içerisinde olumlu bir işlev üstlenseydi ve bu sorgulama bilmeden önce bilmenin kendisini eleştiriden geçirmek gibi imkansız bir görevi üzerine almasaydı Kant çok daha ileri bir noktaya geçmiş olacaktı. Buradaki temel başarısızlık, eleştirel felsefenin düşüncenin bilmeye ne ölçüde yetenekli olduğunu araştırırken bizi götürdüğü sonuçtur, buna göre düşünce yalnızca ve yalnızca görüngülerin bilgisine sahip olabilir. Bilmeyi kendi sorgulamasından soyutlamak, düşüncenin etkinliğini onun kendi hareketinden/eleştirisinden ayırmaktır. Bunları birleştirmek Hegel'in diyalektik dediği düşünce etkinliği tarafından gerçekleştirilir - bir etkinlik ki Kant tarafından aklı bozukvargılara ve çatışkılara sürükleyen bir yöntem olarak görülür:

> "Düşünce biçimlerinin etkinlikleri ve eleştirileri onları bilme sürecinde birleştirilmelidir. Düşünce biçimleri kendilerinde ve kendileri için irdelenmelidir; nesnedirler ve nesnenin kendi etkinliğidirler; kendilerini kendileri yoklamalıdır – sınırlarını kendi kendilerinde belirlemeli ve eksikliklerini göstermelidirler... Bu düşüncenin bundan böyle diyalektik adı altında özel olarak irdelenecek etkinliğidir... "[51]

Hegel, Kant'ın düşünülmüş olana nesnellik, kalıcılık ve birincillik; duyumsanabilir olana ise öznellik, geçicilik ve ikincillik yüklemesini över. Yine de son çözümlemede öznellik ve nesnellik kavramlarının, eleştirel felsefenin düşünceye bir sınır çizmesiyle –numenler alanıyla- yine de daha yüksek bir öznellik biçimi altına getirildikleri için eleştirir. Hegel içinse düşüncenin kendisi gerçeklik ile birlik içindedir (düşünce varlık ile özdeştir):

> Ama tüm bunların ötesinde, düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliği de yine de

50 G.W.F. Hegel: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Küçük Mantık s. 54
51 A.g.y.,, s. 54

> yalnızca özneldir çünkü Kant'a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da yalnızca bizim düşüncelerimizdir ve kendinden şey olandan aşılmaz bir uçurumla ayrılmışlardır. Buna karşın düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan her şeyin "kendinde"si olmasında yatar."[52]

Kant, Hegel'in gözünde Ben'in benimkileştirme ve düşünselleştirme etkinliğini arı tam algı olarak çözümlemesiyle, düşünce belirlenimlerinin kaynaklarını "Ben"de taşıdıklarını ve evrensellik ve zorunluluk kategorilerinin *Ben* tarafından onlara verildiğini doğru olarak bildirmişti. *Ben*'in karşıtı olan nesneler ise birbiri-dışındalık ve kendi-dışındalık özelliklerine sahiptir. Duyulur olan yalnızca başkası varsa vardır, yani salt bir başkası yoluyla vardır. *Ben* ise bütün dışsallıkları kendi içinde eriten kökensel birliği yani bilincin doğasını, özdeşliği anlatır. Öte yandan Hegel için bu doğa Kant'ta olduğu gibi yalnızca düşünce dünyamıza sınırlı olan çokluğun birliğe getirilmesini anlatmaz. Bu özdeşlik bütün gerçekliğin etkinliğini de birliğe doğru şekillendiren mutlak bir etkinliktir. Hegel'de düşüncenin gerçekliği yakalaması ve onu edimsel olarak adlandırması olarak nitelenen *ideallaştirme etkinliği*:

> "Ben kökensel olarak özdeş kendi ile bir ve saltık (mutlak) olarak kendisinden varolan bir şeydir. "Ben" dediğim zaman bu sözcük kendi ile soyut bir ilişkiyi anlatır, ve bu birlik içine koyulan her şey ondan etkilenerek ona dönüştürülür. "Ben" bir bakıma ilgisiz çokluğu tüketen ve birliğe indirgeyen pota ve ateştir...Tüm insan çabaları genel olarak dünyayı anlamaya, onu kendinin edinmeye ve ona boyun eğdirmeye yöneliktir, ve bu erek için dünyanın olgusallığı (*realität/gerçekliği*) bir bakıma ezilip parçalanmalı, e.d. idealleştirilmelidir. Ama belirtmek gerek ki çokluluk durumuna saltık birliği getiren şey özbilincin öznel etkinliği değildir, tersine bu özdeşlik Saltıktır, Gerçek (*Wahrhafte/hakikat*) olanın kendisidir."[53]

Öte yandan, Hegel için *Ben*'in kaynağı olduğu zorunluluk kategorisinin, Kant Felsefesi'nde, Saf Aklın Eleştirisi'nde başarısız bir uygulaması mevcuttur. Duyum ile sezgi çoklusunun ilişki kiplerini oluşturan kategorilerin çıkarsanmaksızın ve zorunlulukları gösterilmeksizin konumlandırılması, Hegel için bu kategoriler tablosunun felsefenin en asli görevi olan kendi özgü içeriği tanıtlayabilme, onun zorunluluğunu gösterebilme yeteneğinde olmadığını ifade ediyordu.

> "Eğer düşünce herhangi bir şeyi tanıtlama yeteneğinde olacaksa, eğer Mantık tanıtlamanın verilmesini istemeliyse, ve eğer tanıtlamayı öğretecekse, o zaman her şeyden önce kendine özgü içeriğini tanıtlayabilme ve onun zorunluluğunu anlayabilme yeteneğinde olmalıdır."[54]

Hegel en sert eleştirisini kategorilerin yalnızca bizim kategorilerimiz olmasına, Kant'ın öznel idealizmine yöneltir. Temel konu yine biçimsel bir sınırlama ve bundan kaynaklanan içeriksizliktir. Burada Hegel düşünce ve nesnesi arasındaki ilişkinin edimselliği ve zamansallığı, şeyin düşünce içerisindeki duruşu ve yitişi ile ilgili kendi özgün görüşünü sergilemektedir:

> "Kant'ın görüşünde kategorilerin yalnızca bize ait olmaları gerekir ve "Ben"in bilginin biçimini olduğu gibi gerecini de sağlıyor olması ölçüsünde ... Kant'ın felsefesi öznel idealizmdir. Bu öznel idealizmin içeriği üzerine tek bir sözcük bile harcamaya değmez. Belki de ilk bakışta sanılabilir ki birlikleri özneye taşındığı için nesneler gerçeklikten yoksun kalacaklardır. Ama yalnızca varlıkları olması gerçeğinden ne nesneler ve ne de biz bir şey kazanırız. Önemli olan nokta içeriktir, bunun gerçek bir içerik olup

52 A.g.y., s. 55
53 A.g.y., s. 57
54 A.g.y., s. 57

olmadığıdır. Şeylerin yalnızca varolduklarını söylemenin onlara hiçbir yararı yoktur. Var olan zamanı geldiğinde varolmayan olacaktır."[55]

Kant felsefesi kendinde şeyin varlığı ile öznellik ve nesnellik arasındaki ayrımı hiçe indirger. İçeriğin yalnızca öznel kalması, nesnellikten ayrı bir felsefi anlayışın mümkün olabileceği sanısını uyandırır. Hegel için içerik öznel olduğu denli nesneldir de, düşünce şeyin kendindesini yakalayabilir ve onu kendinde ve kendi için çözebilir. Kant felsefesinde yalın algının kategoriler yoluyla deneyime yükseltilmesi ve bu kavramların yalnızca verili içerik yoluyla koşulları olmaları, onları kendilerinde boş içeriklere çevirir. Kant'tan farklı olarak Hegel kavramların belirli olmalarının anlamının onların salt bir uzaysal zamansal ilişkiler bulamacı içerisinden türetilmesi olmadığında diretir. Düşünsel içerik, duyusal gereçten her zaman daha fazlasıdır.

Hegel, Küçük Mantık'ta kendinde şeyin bilinebilecek en kolay olduğunu şu alaycı sözlerle ifade eder:

> "Kendinde şey (ve şey altında giderek Tin ve Tanrı bile kapsanır) nesneyi anlatır, ama öyle bir nesne ki burada bilinç için taşıdığı tüm özelliklerinden, tüm duyusal-belirlenimlerinden olduğu gibi tüm belirli düşüncelerden de soyutlanır.Geriye neyin kaldığını görmek kolaydır – eksiksiz bir soyutlama, salt bir "öte yan" olarak belirlenen tam bir boşluk; tasarımın, duygunun belirli düşüncenin vb. olumsuzu ... Ama bu *caput mortuumun* kendisinin salt bir düşünce ürünü olduğunu, arı soyutlamaya dek ilerlemiş düşüncenin, kendi kendisinin bu boş özdeşliğini nesne yapan boş "Ben"in bir yaratısı olduğunu düşünmek de o denli kolaydır... Bu yüzden kendinde şeyin ne olduğu bilinemez yolundaki sözlerin öylesine sık yinelenmesi karşısında ancak şaşkınlık duyabiliriz, ve bunu bilmekten daha kolay bir şey yoktur."[56]

Hegel kendinde şey eleştirisini takiben Kant'ın aklın doğasına yönelik parlak bir kavrayış ortaya koyduğunu ifade eder. Kant deneyim bilgilerinin koşullu doğalarını bilenin kendisinin koşulsuz olan Us/Akıl olduğunu belirtir. Ayrıca aklın nesnesinin koşulsuz yani sonsuz olan olduğunu göstererek felsefenin gerçek konusunu ortaya koyar. Bu aklın hakiki nesnesiyle ilgili de doğru bir çözümlemedir. Yine de akıl ve anlak arasındaki ayrımı temellendiren aynı Kant, bu temellendirmeyi olumsuz bir sonuca doğru devindirmiş ve aklın koşulsuzluğunu yalnızca soyut ve ayrımı dışlayan bir yapıya teslim etmiştir. Aklın kendisi bu yolda yalnızca anlağın sonlu ve koşullusuna indirgenmiş boş ve içeriksiz bir özdeşlik olmuştur.

Hegel'in Büyük Mantık'taki Kant eleştirileri özellikle *nicelik*[57] bölümünde görünür. Eleştiri konusu edilen Kant'ın ortaya koyduğu antinomilerdir (çatışkılar). Antinomiler sav ve karşısav şeklinde ortaya konmuştur. Kant'ın kendi ifadesiyle bu antinomiler düzmece ussal öğretilerin de kaynağıdır:

> "Eğer anlak ilkelerinin kullanımı durumunda usumuzu yalnızca deneyim nesnelerine uygulamakla kalmayıp bu ilkeleri sınırlarının ötesine genişletmeye kalkarsak, o zaman düzmece ussal öğretiler ortaya çıkar ki, deneyimden bir onay alma umudu beklemedikleri gibi bir çürütülme korkusu da duymazlar. Bunların her biri yalnızca kendinde çelişkisiz olmakla kalmaz ama usun doğasında kendi zorunluluklarının koşulunu da bulabilir, ama ne yazık ki karşısav da kendi önesürümünü kendi yanında eşit ölçüde geçerli olarak taşır."[58]

55 Ag.y., s. 58
56 A.g.y., s. 59
57 Kant'ın ele aldığı antinomilerin eleştirisi üzerine Hegel'in kendi çalışmasına ek olarak David Gray Carlson'ın *A Commentary to Hegel's Science of Logic* adlı kitabına bakılabilir.
58 Arı Usun Eleştirisi, s. 229

Kant bu antinomilerin her birisi için hem savın hem karşısavın aynı şekilde kanıtlanabilir olduğunu söyler ve bu çelişkinin aklın kendisinden kaynakladığını belirtir. Kant'ın gözünde dört antinomi bulunmaktadır. İlkinin savı "evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay sınırlıdır" iken karşısavı "evrenin zamanda başlangıcı yoktur ve uzay sınırsızdır". İkincisinin savı "madde sonsuza kadar bölünebilirdir" iken karşısavı "madde atomlardan oluşuyor olarak görülmelidir". Üçüncü antinomi ise özgürlük ve nedensellik üzerinedir. Savı doğa yasalarının nedenselliğinden ayrı bir yasaya tabi nedensellik olduğu ve bunun da özgürlüğün kaynağı olduğudur. Karşısav ise evrendeki herşeyin yalnızca doğa yasalarının nedenselliğine tabi olduğunu ifade eder. Son antinomide ise sav-karşısav ikilisini evrenin bir nedeni vardır ile evrenin bir nedeni yoktur oluşturur.

Hegel için bu çelişkiler yalnızca düşünceye değil nesnelerin kendisine de aittir ve tam da bu yönüyle aklın spekülatif gücü ortaya çıkar: karşıtları üst bir sentezde uzlaştırmak. Hegel, Kant'ın çelişkileri göstermesini eski metafiziğin ilerisine atılmış bir adım olarak nitelerken, bu çelişkilerin aklın doğasına bağlanmasını ve tam da bu nedenle aklın deneyim alanına sınırlanmasını ve ona yalnızca düzenleyici bir rol verilmesini eleştirir.

> "Kant'ın idealizminde ne zaman ussallıkla ilgili bir sorun ortaya çıksa, eksiklik düşüncelere yüklenir ve yetersiz oldukları, çünkü algılananlar için ve algılama alanına sınırlı bilinç için uygun olmadıkları, böyle bir yerde düşüncelerle karşılaşılmayacağı söylenir. Düşüncenin içeriği burada kendi uğruna sözkonusu edilmez.... Antinomilerde çelişkiyi ortaya çıkaranın içeriğin kendisi, kendileri için kategoriler olduğu düşüncesi sözkonusu edilir... Ama bu görüş açısı (çelişkileri sergilemesi açısından) ne denli derinse çözüm de o denli basmakalıptır ve yalnızca dünyanın şeylerine duyulan bir şefkatten oluşur."[59]

Hegel içinse çözüm yalnızca antinomilerin usun çelişkileri olduğunu söyleyerek, numen fenomen ayrımını daha da temellendirmeye çalışan bir mantık içerisine düşmez. Çözüm, çelişkinin yalnızca akla ait olmadığıdır. Bizatihi konu edilen nesnenin kendisinin bu çelişki içerisinde varolduğu ve birliğe devindiği ileri sürülür. Çelişki kendinde ve kendi için olan nesnededir aynı zamanda ve akıl onu bildiğinde, onu kendi düşünceleştirmesiyle kendi içine kattığına onun çelişkisini de devralır ve onu birlik içerisinde nesnenin kendisi olan duruma yükseltir:

> "Kant şeylerin *kendindelerinin* bilinemezliği gibi salt olumsuz bir sonuçta durup kaldı ve bu antinomilerin/çatışkıların gerçek ve olumlu anlamlarının bilgisine varamadı. Çatışkıların gerçek ve olumlu anlamları genel olarak herşeyin kendi içinde karşı belirlenimler kapsıyor olması olgusundan oluşur; ve böylece bir nesneyi bilmek ya da daha doğrusu kavramak onu karşıt belirlenimlerinin somut bir birliği olarak bilmek demektir."[60]

Hegel, tam da bu çelişkilerin edimsel olan her şeyin doğası olduğunu öne sürdüğü için Kant'ın antinomilerin sayısını dörtle sınırlamasını da eleştiri konusu etti. Ona göre, Kant'ın antinomileri dört ile sınırlamasının temel nedeni kendi kategoriler tablosunu temel almış olmasıydı. Karşıt olarak Hegel'in gözünde ise felsefenin özsel ilgisi ve işlevi tüm cinslerin tüm nesnelerinde, tüm tasarımlarında; tüm kavramlarda ve düşüncelerde bulunan antinomileri mantıksal devimin kendisi içerisinde birliğe götürmekti.

Biz burada Hegel'in antinomilere yönelttiği eleştirileri teker teker irdelemeyeceğiz. İlk antinomiyi ele almakla yetineceğiz: Hegel için bu antinominin öne sürdüğü sav ve karşısav bizatihi konu edilenin doğasından ötürü aynı anda geçerlidir. Uzay ve zaman yalnızca sürekli değil ama bir o kadar da kesiklidir:

59 G.W.F. Hegel: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Küçük Mantık s. 62
60 A.g.y., s. 63

> "Her belirli uzayın ve benzer olarak her belirli zamanın ötesine gidilebileceği bütünüyle doğrudur; ama uzay ve zamanın yalnızca belirlilikleri (burası ve şimdi) yoluyla edimsel oldukları ve bu belirliliğin Kavramlarında yattığı da doğrudur."[61]

Burada Hegel uzay ve zamanın kendilerinde sınırlı ve sınırsız olmayı aynı anda taşıdığını ileri sürmektedir. Sınırlı ve zamanda başlangıcı olma tam da sınırsız olma ve zamanda başlangıcı olmama ile bağıntılıdır ve bu bağıntı zorunlu bir dolaylılık içerir. Burada Hegel'in öne sürümü hiçbir şekilde birisi uğruna öbüründen vazgeçmek ya da eski metafiziğin uzayı yalnızca sürekli olarak gören sınırlı bakış açısına düşmek değildir. Ne de bu çelişkileri başarılı bir şekilde gören ama onları yalnızca düşüncenin içinden çıkamayacağı bir çıkmaz sokak olarak adlandıran Kant'ın durumunda kalır Hegel. Daha ileri bir birliğe gider ve sav ile karşısavın yan yana varoldukları bir birliği düşüncenin ve nesnenin zorunlu birliği olarak görür.

İlk antinomiyle ilgili eleştiriyi biraz daha açarsak Hegel'in Kantçı antinomileri eleştirisi daha da netleşecektir. Kant uzay ve zamanla ilgili antinomisini nicelik kategorisi açısından ele almıştır. Hegel Büyük Mantık'ın *nicelik* bölümünün *kuantum* alt başlığında bu antinomiyi ele alır ve sav ile karşısavı "sınır" kavramı üzerinden irdeler. Hegel açısından Kant'ın antinomisi şu şekilde de ifade edilebilir: Sav- bir sınır vardır, karşısav- sınır aşılmalıdır. Hegel her iki ifadenin de gerçek nicelik açısından doğru olduğunu bildirdikten sonra sav ve karşısavı ayrı ayrı ele alır.

Hegel'e göre Kant, savı karşısavın imkansız olduğunu göstererek kanıtlar. Kant şöyle ilerler: Eğer gerçekten zamanın bir başlangıcı yoksa, o halde zamanın herhangi bir verili noktasına dek bir sonsuzluk – evrendeki şeylerin birbirlerini izleyen sonsuz bir dizisi- geçmiş olmalıdır. Fakat öte taraftan bir dizinin sonsuzluğu onun hiçbir zaman ardışık bir sentez yoluyla tamamlanamıyor olmasından oluşur. O halde geçmiş bir sonsuz dizisi olanaksızdır o yüzden zamanın bir başlangıcı olmalıdır.

Hegel, bu kanıtın zaten "*kanıtlanmış olarak ele alınanın*" doğrudan bir yeniden ifadesi olduğunu belirtir. Zamanın kullanımı zaten onun içinden geçtiği noktalar olduğunu varsayması nedeniyle –halihazırda- sınırlı olduğuna işaret etmektedir. *Şimdi* de zamandaki bir noktadır. Böylece Kant için, geçmişin sonunu ve geleceğin başlangıcını belirtir. *Geçmişe* göre *şimdi,* niteliksel bir sınırı temsil eder (Kant *şimdi*'yi kendi çözümlemesinde niteliksel bir sınır olarak okumaktadır). Hegel buna şimdi'nin bir niceliksel sınır olduğuyla karşı çıkar. Ve ilk olarak bu karşı çıkış üzerinden savın temellendirilişini yargılar. Buna göre, *şimdi* niceliksel sınır olarak alındığı takdirde –bir süreklilik sağlandığından- geçmişten *şimdiye* ve oradan da geleceğe kadar sürecektir çünkü *niceliksel şimdi* burada yalnızca aşılmaz ama aşmanın/aşanın kendisi olur. Hegel'in başka bir açıdan kötü sonsuzluk olarak nitelediği bu sürekli devam etme, sürekli sınırı deneyimleme ve ardından başka bir sınıra ilerleme zamanın niceliksel sınır olma durumunu tesis eder. Böylece *zaman,* niceliksel bir sonsuz da olur ve zamanın herhangi bir noktasında sonsuz zaman yalnızca geçmiş (aşılmış) olmakla kalmaz ama aynı zamanda -kendisi aşma olan olduğu için zamanın içinde sürmeye devam eder. Böylece Kant'ın savının doğruluğu çöker.

Hegel, varsayalım ki der *şimdi* –Kant'ın savunduğu şekliyle- geçmişe *niteliksel bir sınır* olsun. O halde aynı şekilde geleceğin de başlangıcı olmak durumundadır. Ama bu en başından böyleyse sav daha sonuna gelmeden, *şimdinin* bu şekilde kabulü yüzünden gizlice kanıtlanmış demektir çünkü *zamanın bir başlangıcı vardır, zamanı niteliksel bir sınır olarak alan* kabulün içerisinde çoktandır yatmaktadır. Kant'ın savında geçmişin sunuluşu zaten gelecekten radikal bir şekilde ayrı olmayı anlatır ve *şimdinin* kendisi zamanın bir başlangıcı olduğunu örtük biçimde kapsar.

Hegel, karşısavı da kapsamlı bir şekilde inceler. Karşıtın imkansızlığını göstererek kanıtlama Kant

61 A.g.y., s. 64

tarafından aynı şekilde burada da kullanılır. Kant şu akılyürütmeyi izler: Zamanın bir başlangıcı olduğunu varsayalım, o halde başlangıçtan önce bir evren var değildir. Öte yandan şu an varolan bir evren, yokluktan türemiş olamaz. O halde her zamanda evren vardı. Böylece zamanın hiçbir başlangıcı ve zaman öncesi bir durumu olamaz. Zaman öncesi olma, evrenin yokluğunu anlatır oysa ki yokluktan ancak yokluk çıkabilir, o halde zamanın hiçbir başlangıcı yoktur. Hegel, burada Kant'ın karşısavının varolan bir evren önesürümüyle (çoktandır varlığı bilinen ve kanıtlanmış olan evren) zaten *zamanın başlangıcı yoktur* önermesini kendi içinde kapsadığını gösterir. Ayrıca yokluktan yoklur gelir kabulü de evreni geçici ve sınırlı bir şey olarak konumlandırır, çünkü bu hali içerisinde evren başka bir varlık biçiminden türemiştir. Böylece evrenin şimdisi her halde başka bir şey tarafından öncelenir. Bu gizli önceleme de zaten Kant'ın kanıtlama çalıştığı karşısavın özünde yatmaktadır.

Kant, kanıtlamaya çalıştıklarını daha şimdiden kanıtları içlerinde saklanan kavramlardan almakta, ikinci kez bir kanıtlama yapmaktadır, bu da kanıtlamadan ziyade sözde bir gösteriye dönüşmektedir. Hegel zaman açısından ele aldığı sav ile karşısavı, uzayın savı ve karşısavı açısından da benzer bir yolda ele alır. Biz burada karşısavı eleştirisini ele almayı yeterli görüyoruz. Buna göre uzayın bir sınırı olması demek, boş bir uzayın, bir uzay olmayanın varlığını öne sürmek demektir. Böylece sonlu evrenin bu boş uzayla bir ilişkisi ortaya çıkar. Ama bu şeylerin, *nesne-olmayan* ile bir ilişkisidir; bir nesne, kendisi *nesne-olmayan* ile yani *hiçbir şeyle* bir ilişkiye giremez çünkü *hiçbir şeyin* kendisi bir *şey* değildir. Şeyler ancak şeyler ile ilişkiye girebilir. Bu nedenle evren uzayda sınırlı değildir. Hegel yine benzer bir şekilde bunun zaten örtük olarak varsayıldığını ifade eder. Kant uzayın bir nesne olmadığını varsayar, böylece bir nesnenin nesne olmayanla ilişkisini engellemek için nesne uzayın gittiği her yerde varolmalıdır. Böylece Kant'a göre uzay hiçbir zaman boş olmamalıdır, evren –nesneler- onun içinden devam etmelidir. Kant'ın uzay kabulü ve nesnelerin ilişki halleri karşısavın içerisinde daha şimdiden bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Hegel bu antinomilerle ilgili olarak Kant'ı antinomileri bilince hapsetmekle ve onları öznelleştirmekle eleştirir. Felsefenin işiyse tam olarak nesnelerin ve düşüncelerin kendi doğalarında yer alan bu antinomileri nesnelleştirmek ve bütün evren açısından kabul etmek, onları düşüncenin edimsel evrenselliği içerisinde bireşimlere yükseltmektir...

Benzer biçimlerde ifade ettiğimiz gibi, Hegel Kant'ın deneyim bilgilerinin görüngüler oldukları ve böylece geçici oldukları savlarıyla anlaşırken, bu görüngülerin yalnızca bizim için görüngüler oldukları noktasında ona karşı çıkar. Kant kendinde şey olarak bir numenler alanı konumlar, bu boş soyutluk sabit bir kendilik gibi belirir. Oysa Hegel için görüngüler kendilerinde de yalnızca görüngülerdir, bugün bir şey, yarın başka bir şeydirler. Hegel için dışarda sabit bir gerçeklik yoktur, nesneler çelişkileri kendi içlerinde taşırlar ama onların bu doğası aynı zamanda düşüncenin de doğasıdır. Düşünce onları bu doğaları içinde yakalar, onların düşüncemizdeki yeri kendilerindeki yeridir. Düşünce de kendi çelişkileriyle yüklüdür ve bunları kendi öz-belirlenimli, özgür hareketinde daha yüksek birliklere devindirir.

Düşünce etkin bir güçken, görüngüler doğa yasaları altında edilgendir. Böylelikle düşünce kendisi gibi olan nesneyi yakalar, ondan farkı nesnenin kendisini saklayıp deneyim biçimini yükseltebilme gücünden ileri gelir. Nesnenin kendisini düşünememesinden ayrı olarak, düşünce hem nesneyi düşünür hem de nesneyle kazandığı yeni halini. Böylece bilincin görüngülerinin bilimi yani Tinin Görüngübilimi ortaya çıkar.

Biz de tam bu noktada, Kant eleştirileri açısından, Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nden uzun bir alıntıyla yazımızı sonlandırmak istiyoruz. Bu alıntının kendisi Kant'ın hakikati ele geçirmeye yarayan bir alet olarak ya da hakikatin görülmesini sağlayan bir ortam olarak bildirdiği ünlü görüşüne dair bir eleştiriyi içerir. Böylece kendisinden başka bir şeye uygulanmayan –Kant tarafından gerçekliğin

yani kendi-şeylerin ulaşılamaz, bilinemez olarak konumlanması yüzünden- bu aracın kendisi kendini araç olmaktan uzaklaştırır ve önüne ışık vermeye çalışan bir araç/araba olmak ile ışık verdiği ve kendisinden başka olarak konumladığı nesnelerin yerine o gerçek nesnelermiş gibi geçmek arasında bocalar.

Kendi isteğini ve işlevini imkansızlaştıran bu araba Kant'ın sürücüsü olduğu ve onun hayaletlerinin sanki numenlermiş (sanki kendilerinde nesnelermiş) sanki dünyanın toplamıymış gibi yanan ışığın önüne birbir atlamaya çalıştığı ünlü arabadır. Ve bu kendi içinde daireler çizen imkansız arabanın, hakikatin gerilimi yerine evrenselin tükenmez idealliğini taşıdığı öne sürülebilir. Aynı şekilde biz de Hegel'in göksel arabasıyla bu ileri sürüşe gerçekliğin bütün doğallığını üstlenen bir kartal bakışıyla karşılık verebiliriz. Bu gerilimin yerinde, bu aynızamanlıkta, öznel bilincin edimsellikten yoksun kaygıları ve korkuları da bulunmaktadır diyebiliriz:

> "Bilgi eğer –gerçekliği- saltık özü ele geçiren aletse, o zaman açıktır ki bu aletin bir şeyin üzerine uygulanması onu kendi için olduğu gibi bırakmayacak, tersine biçimlendirip değiştirmeye başlayacaktır. Ya da eğer bilgi bizim etkinliğimizin aleti değil de bir bakıma hakikatin ışığının bize ulaşmasını sağlayan edildin bir ortamsa, o zaman hakikati yine kendinde olduğu gibi değil, tersine bu ortam yoluyla ve onda olduğu gibi alırız. Her iki durumda da bir aracı kullanırız ki, dolaysızca amacının karşıtını ortaya çıkarır; ya da anlamsız olan şey daha çok ne olursa olsun bir aracı kullanmak zorunda oluşumuzdur.
>
> Bu arada yanılgıya düşme korkusu eğer benzer duraksamalar göstermeksizin işe girişen ve edimsel olarak bilgilenen Bilime karşı bir güvensizlik doğuruyorsa niçin tersine bu güvensizliğe karşı bir güvensizlik duyulmasın ve neden bu yanılma korkusunun daha şimdiden yanılgının kendisi olduğu düşünülmesin. Özünde bu korku birşeyi daha doğrusu pek çok şeyi hakiki olarak varsayar ve kendi duraksamalarını ve sonuçlarını daha önce kendisinin hakikat olup olmadığının sınanması gereken üzerine dayandırır. Daha açık bir deyişle, *bilginin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını, ve bizim kendimiz ile bu bilginin ayrımını, ve her şeyden önce de Saltığın (Mutlağın) bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda kendi başına ve Saltıktan kopuk ama gene de gerçek bir şey olduğunu varsayar ya da böylece Saltığın dışında hiç kuşkusuz hakikatin de dışında olan bilginin gene de hakiki olduğunu varsayar* – bir varsayım ki kendisine yanılgı korkusu diyen şeyin kendisinin daha çok hakikat korkusu olarak açığa sermesini sağlar."[62]

62 Tinin Görüngübilimi, §73 s. 66

Kaynakça:

- Adorno, Theodor (1973) *Negative Dialectics* (translated by E. B. Ashton) New York: Continuum Publishing
- Adorno, Thedor (1999) *Hegel Three Studies* (translated by Shierry Weber Nicholsen) London: The Mit Press
- Agamben, Giorgio (1999) *Potentialities* (translated by Daniel Heller-Roazen) California: Stanford University Press
- Allison, Henry E. (2004) *Kant's Transcendental Idealism* New Haven and London: Yale University Press
- Badiou, Alain (2004) *Theoretical Writings* (translated by Ray Brassier and Alberto Toscana) New York: Continuum Publishing
- Badiou, Alain (2005) *Felsefe İçin Manifesto* (çvr. Nilgün Tutal ve Hakkı Hünler) İzmir: Ara-lık Yayınları
- Barnett, Stuart (edited by) (1998) *Hegel after Derrida* London and New York: Routledge
- *Between Kant and Hegel* (2000) (edited and translated by George Di Giovanni and H.S.Harris) Cambridge: Hackett Publishing Company
- Bubner, Rudiger (1993) *Modern Alman Felsefesi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Bumin, Tülin (ed) *(1993) Hegel'i Okumak* İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Carlson, David Gray (2007) *A Commentary to Hegel's Science of Logic* New York: Palgrave Macmillan
- Cassirer, Ernst (1988) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev: Doğan Özlem) İstanbul İnkılap Kitabevi
- Cogito, *Kant Özel Sayısı*
- Copleston, Frederic *Kant* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Copleston, Frederic *Hegel* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Copleston, Frederic *Alman İdealizmi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Derrida, Jacques (1990) *Glas* (translated by John Leavey, Richard Rand) University of Nebraska Press
- Guyer, Paul (1987) *Kant and the Claims of Knowledge* Cambridge: Cambridge University Press
- Franco, Paul (1999) *Hegel's Philosophy of Freedom* New Haven and London: Yale University Press
- Harris, Henry Silton (1972) Hegel's Development *Toward the Sunlight 1770-1801* Oxford: Oxford University Press
- Harris, Henry Silton (1997) *Hegel' s Ladder 1: The Pilgrimage of Reason* Cambridge: Hackett Publishing
- Hegel, G.W.F. (1969) [1812] *Science of Logic* (translated by A.V.Miller) New York: Humanity Books
- G.W.F Hegel: (1980) [1807] *Phänomenologie des Geistes* (yay. Hz. W. Bonspien ver H. Heede). Felix Meiner. GW 9. Hamburg
- Hegel, G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit* (translated by A.V.Miller) Oxford: Oxford University Press
- Hegel, G.W.F. (1987) *Tinin Görüngübilimi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (1991) [1820] *The Elements of the Philosophy of Right* (translated by H.B. Nisbet) Cambridge: Cambride University Press
- Hegel, G.W.F. (2006) *Tüze Felsefesi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

Hegel, G.W.F (1990) [1825-26] *Lectures on the History of Philosophy III* (translated by R.F.Brown and J.M.Stewart) Oxford: University of California Press
- Hegel, G.W.F. (1984) *The Letters* (translated by Clark Butler) Bloomington: Indiana University Press
- Hegel, G.W.F. (1977) [1802] *Faith and the Knowledge* (translated by W. Cerf and H.S.Harris) Albany Press
- Hegel, G.W.F. (1971) [1817] *Hegel's Philosophy of Mind* (translated by William Wallace) Oxford: Clarendon Press
- Hegel, G.W.F. (1978) [1817] *Hegel's Logic Being Part one of the Enclopaedia of the Philosophical Sciences* (translated by William Wallace) Oxford: Clarendon Press
- Hegel, G.W.F. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

Hegel, G.W.F. (1986) [1808-1817] *The Philosophical Propaedeutic* (translated by A.V.Miller) Oxford: Basil Blackwell
- Hegel, G.W.F. *The Jena System, 1804-05 Logic and Metaphysics* (translated by Joh W. Burbidge and George di Giovanni) McGill-Queen's University Press Kingston and Montreal
- Hegel, G.W.F. (1997) [1830] *Doğa Felsefesi I Mekanik* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Heidegger, Martin (1994) *Hegel's Phenomenology of Spirit* (translated by Parvis Emad, and Kenneth Maly)
- Hyppolite, Jean (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* (translated by Samuel Cherniak and John Heckman) Evanston: Northwestern University Press
- Kant, Immanuel (1929) [1781] *Critique of Pure Reason* (translated by Norman Kemp Smith) New York: Palgrave Macmillan

- Kant, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

- Kant, Immanuel (1993) [1788] *Critique of Practical Reason* (translated by Lewis White Beck) Library of Liberal Arts

- Kant, Immanuel *Pratik Aklın Eleştirisi* (çvr. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları

- Kant, Immanuel (1951) [1790] *Critique of Judgment* (translated by J.H. Bernard) New York: The Hafner Library of Classics

- Kant, Immanuel (2006) *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

- Kant, Immanuel (1993) *Opus Postumum* (translated by Eckart Förster and Michael Rosen) Cambridge: Cambridge University Press

- Kaufmann, Walter (1995) *İnsanı Anlamak 1 Goethe Kant Hegel* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

- Kojeve, Alexander (2000) *Hegel Felsefesine Giriş* (çvr. Selahattin Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

- Lévinas, Emmanuel (2006) *Ölüm ve Zaman* (çvr. Nami Başer) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Lukacs, George (1976) *The Young Hegel* (translated by Rodney Livingstone) Cambridge: The Mit Press

- Maier, Josef (1939) *On Hegel's Critique of Kant* New York: Columbia University Press

- Malabou, Catherine (2005) *The Future of Hege* (translated by Lisabeth During) New York: Routledge

- Magnus, Kathleen Dow *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit* New York: State University of New York Press

- Marcuse, Herbert (1989) *Us ve Devrim* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları

- Nancy, Jean Luc Hegel (2002) *The Restleness of the Negative* (translated by Jason Smith and Steven Miller) London: University of Minnesota Press

- Pinkard, Terry (2000) *Hegel A Biography* Cambridge: Cambridge University Press

- Pippin, Robert B. (1999) *Hegel's Idealism* Cambridge: Cambridge University Press

- Priest, Stephen (ed) (1987) *Hegel's Critique of Kant* Oxford: Clarendon Press

- Rockmore, Tom (1997) *An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* Berkeley: University of California Press

- Rockmore, Tom (2005) *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy* New Haven and London: Yale University Press

- Sarlemijn, Andries (1975) *Hegel's Dialectic* (translated by Peter Kirschenmann) Boston: D. Reidel Publishing Company

Diyalektik Yöntem?

Aziz Yardımlı

> "Kim bir *sezginin* ya da *algının doğruluğuna* ya da *tasarımın* nesnesi ile *bağdaşmasına gerçeklik* derse, bundan böyle en azından Felsefenin nesnesi ve ereği olan şey için bir anlatımdan yoksun kalır" :: "wer die *Richtigkeit* einer *Anschauung* oder *Wahrnehmung*, die Übereinstimmung der *Vorstellung* mit dem Gegenstand *Wahrheit* nennte, hat wenigstens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenstand und Zweck der Philosophie ist."
> (Hegel, *Mantık Bilimi* (B), 'Olumsuz Yargı')

Hegel'in felsefi dizgesi yayımından bu yana geçen son iki yüz yıl boyunca hiçbir biçimde daha öte *geliştirilememiş*, ne de *kendinde olduğu gibi* anlaşılabilmiştir. Bu başarısızlığın sorumluluğunu bütünüyle Hegel'e yüklemek güçtür. Tersine, yazıları hemen hemen bir kural olarak yalnızca *yorumlanmış* ve bu yolla — eğer bir 'Dizge'nin ne demek olduğu dikkate alınırsa — yalnızca *bozulmuştur*. Gerçekte bu bildirim bir noktada yanlıştır. Hegel'in kendisi *Ansiklopedik Dizgeyi* ilk biçiminden sonra sürekli olarak iyileştirmiş ve geliştirmiş, ve iki kez yeni biçimlerde yayımlamıştır.[1] Gene de henüz sunuş biçiminde iyileştirilmeye ve ayrıntıda geliştirilmeye gereksinimi vardır ve bunun öngereği Dizgenin *yorumu* değil, *bilgisidir*. Bilginin olanağı *yorumu* geçersizleştirir.

Bu konuşmada Hegel'in dizgesi içinde kalmaya ve bu felsefenin anlaşılmasında yatan ve sık sık yorumcuyu Hegel'in felsefesi üzerine bütünüyle geçersiz bir anlak kültürü üretmeye götüren güçlükleri tümü de özsel olarak *Bilgi* ile bir olan *Kavram, Yöntem, Tanıtlama ve Dizge* bağlamında ele almaya çalışacağım. Diyalektik düşünce bir sanattır — hiç kuşkusuz Felsefenin Sanat ile 'bir olması' anlamında değil, ama analitik düşünceyi diyalektik düşünceye yükseltmek için kavramın saltık disiplini demek olan uzun bir alıştırma ve uygulama çabasına dayalı bir yetkinlik olması anlamında. Bu yapılmadığında, diyalektik düşüncenin doğası kavranmadığında, ancak anlaşılmayan birşeyin yorumlanabileceği ve çürütülebileceği denli yorumlanabilir ve çürütülebilir.

Diyalektik üzerine Eleatiklerden Hegel'e dek üretilen çözümlemelerde görüldüğü gibi, Diyalektik düşüncede ve realitede *deviminin* özsel etmeni olarak, giderek *kendisi* olarak kabul edilir. Ama salt *kendi başına* ve bir *yöntem olarak* kullanıldığında, herşeyden önce onu ilk kez ve eksiksiz bir ustalıkla kullanan Eleatiklerin kendileri durumunda, özellikle Zenon'un paradoksları durumunda görüldüğü gibi, devimin doğrulanmasında değil ama yadsınmasında sonlanır. Ve devimin ve değişimin bütün bir Doğa ve Tin alanlarının özü olması ölçüsünde, *herşeyin* akışta olduğu, *herşeyin* sonlu olduğu bu ikili realite üzerine, doğal ve tinsel realiteler üzerine haklı bir kuşkuya götürür. Bütün bir *belirli-Varlık* alanı üzerine bilgiye değil ama bilgisizliğe, bir tür kuşkuculuk kültürüne götürür. Hegel'in dolaysızca belirttiği gibi, "Diyalektik kıpı Anlak tarafından kendi başına yalıtılmış olarak alındığında ... *Kuşkuculuğu* oluşturur" (*Ans.*, § 81). Arı Diyalektik — devimin yalnızca etmeni değil ama giderek *kendisi* olarak kabul edilen Diyalektik —, bütünüyle *ironik* olarak, devimin, değişimin, dönüşümün kendisinin gerçeklik değil ama bir yanılsama olduğu vargısında sonlanır. *Çelişki* düşüncenin sonsuzluğu değil, *sonluluğudur*; ve bu sonluluk onun karşıtıyla buluşması değil, tam tersine ona *yabancı* kalmasıdır: Çelişkinin bilinci bilgi değil, bilgisizliktir.

Böyle kendi kendisini çürüten anlak-Diyalektiği haklı olarak nesnelliğe ilgisiz ve gerçeklikten yoksun sayılır ve salt *görüngüye* bağlanır, bilincin *öznelliği* içine kapatılır. Diyalektik tam olarak aynı yolda Kant için de *nesnel olarak var olmayan*, yalnızca *öznede* olan zorunlu bir yanılsama mantığıdır; sözde aşmaması gereken görgül sınırlarını aştığı zaman yalnızca çelişkiler, çatışkılar, bozukvarglıar vb. yaratan usun aldatıcı bir işlevi olarak geçerlidir; kendinde-şeyi, gerçek ve nesnel Varlığı ilgilendirmez. Diyalektik Kant'ın da yaptığı gibi bir *son* olarak alındığında, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin ortadan kaldırdığı Kavram ve Varlık uçurumunu yalnızca doğrular, çünkü eytişimsel düşünce Varlığın karşısına olumsuzunu, *Kavramı* getirip bırakır, ama onları birleştiremez. Ayrımın ortadan kaldırılması, karşıtların birliğinin üretilmesi düşüncenin yalnızca olumsuzlayıcı işlevinden bütünüyle başka bir işlevdir.

Diyalektiğin salt *olumsuzlama* karakteri aynı zamanda onun bir 'yöntem' konumuna yükseltilmek için yetersiz olduğunun da anlatımıdır. Yöntem konusu biraz daha karışıktır. Diyalektiğin kendisini *Kavramın*

yalnızca bir momenti olarak anlamadan *bütün* yöntem düzeyine yükseltmek açıkça yöntemin kendisini bozmaktan başka bir sonuca götüremez. Böyle bir 'yöntemi' Hegel'e yükleyenlerin gözden kaçırdıkları bu olgu öncelikle Hegel'in kendisi tarafından yeterinden öte açıklanmıştır. Ama ne yazık ki doğal bilinçte felsefenin ondaki yazgısını belirlemede *nesnel tanıtlamadan* çok daha güçlü ve çok daha belirleyici *öznel etmenler* iş başındadır. Gene de bunlar felsefenin değil, doğal bilincin zararınadır. Bütün bu olgu felsefenin doğal bilinç için güçlüğünü felsefenin doğasından çok doğal bilincin kendi zayıflığına yüklememizi aklayabilir.

Hegel'in felsefesinde sık sık görünen güçlükler her noktada aşılamasa da, bu güçlüklerin düşüncenin nesnelliğini izlemeye çabalayan ciddi bir insanın dürüstlüğünden doğdukları ve böylece çözülebilir sorunlarla ilgili oldukları konusunda kuşku duymamıza yol açacak hiçbir neden yoktur. Hegel'in diyalektik düşüncesi sık sık bir sanat yapıtı niteliğini kazanır, ve sanatın estetik duyarlık düzleminde başardığına andırımlı birşeyi onun felsefesi düşünce düzleminde başarır. Hiç kuşkusuz her noktasında pürüzsüz bir akıcılık göstermez, kavramın açınımı tam duruluk ve anlaşılırlık içinde sergilenmez. Ve bu nedenledir ki yazılarını bütün yaşamı boyunca yeniden ele almış, onlara daha anlaşılır ve doyurucu bir biçim kazandırmaya çalışmış, ve bunu kendisi açıkça belirtmiştir.

YORUM ÖZNELDİR; FELSEFİ DEĞİL KÜLTÜRELDİR

Fenomenolojiyi fenomenal bilinç ile yorumlamamalıyız — örneğin tam olarak Heidegger'in yaptığını düşündüğü gibi. Bu tür bakış açıları bilgi değil ama yalnızca *görüş*, yalnızca bir *Weltanschauungen* kültürü üretirler ve yalnızca kültürel görüşler düzleminde ileri geri devinen engin, ama engin olduğu kadar da sığ bir doğal bilinç alanına seslenirler. Görüngü, *Tinin Görüngübilimi*'nin bütün bir içeriğinde gösterildiği gibi, *gerçek* olmayan, *var* olmayan, yok da olmayan, ama yalnızca *oluşta* olandır. Geçici, sonlu, görelidir, ve tam bu nedenle bilgi için bir ölçüt olmaktan bütünüyle uzak, kendisi yalnızca bir *yorumdur*, Saltık Bilgi tarafından yorumlanarak ortadan kaldırılan bir göreliliktir.

Tinin Görüngübilimi'nin (aslında Hegel'in dizgesinin bütününün) *nesnel* bir yorumunun olanaksız olduğu söylenir. Bu hiç kuşkusuz doğrudur çünkü 'nesnel yorum' anlatımı bir oxy-morondur. Yorum salt yorum olduğu için *öznel* ya da *göreli* bir *anlamadır*, kişisellik, zamansallık, dil, tarih vb. tarafından, genel olarak *kültür* tarafından koşullandırılır, ve doğal bilincin kendine özgü uğraşıdır. Evrensel değildir. Oysa *nesnel* bakış açısı ancak *evrensel kavramın nesnel* açınımı yoluyla olanaklıdır. Popüler görüşe göre böyle bir *nesnellik* olanaksızdır, ve bu anlayışta felsefe *ölmüştür* — tıpkı Us gibi, ve Tanrı gibi.

Us yorumdan bağışıktır çünkü bir yorum değildir. Yorum ancak yorumu yorumlayabilir, ve bu düzeye dek yorumlama ancak Logosu, Usu *anlamayan*, onu salt Söylem, Dil, Metin, İm, giderek Simge vb. olarak *yorumlayan* bakış açılarına özgüdür. Tüm bu düşünme kiplerinde iş başında olan şey "doğal mantık"tır (*"die natürliche Logik"*) ki, yaptığı şey açısından "bilinçsiz"dir (*"bewußtlos"*). Yorum *doğruluğu* dışlar. Tek bir "doğru yorum olanaksızdır" diyen Jacques Derrida Mantığı yadsımasından doğru bir *mantıksal çıkarsama* yapıyordu ki, Mantığı yadsıması zemininde yapmaması gerekirdi. Aslında bütününde "doğru yorum" diye birşey yoktur. Gene de böyle bir oxymoronun var olduğunu kabul edecek olursak, o zaman buna *yorum* değil ama *bilgi* dememiz gerekir ki, *anlamın kaçıcılığını* sona erdirir, gerçek olanı anlatır.

Hermeneutiğin Bilim, Bilgi, Kavram, İdea ve en sonunda Us gibi karşıtlarını yenmesi gerekir. Ama bunun için mantıksal gücü yoktur, çünkü mantığı yok sayar. Açıkça *değer* tanımayan, aslında değeri olumsuzlayan saltık gevşeklik olarak Hermeneutik nihilizmin yalnızca bir başka adıdır. Bir gerçeklik ölçütü tanıyamadığı düzeye dek, Hermeneutik mantık ile değil ama başka şeylerle, etimoloji, metin, simge vb. ile, kısaca özenç ile yapılmalıdır.

MODERN VE POSTMODERN

Modern kültür herşeyin akışta olduğu, hiçbirşeyin sağlam ve kalıcı olmadığı, tersine bütünün sürekli olarak *yenileşmekte* olduğu bir *Oluş sürecidir*. Buna göre, eğer felsefenin de *'kültürel'* olduğu kabul edilecek olursa, o zaman modern felsefe de kendini benzer olarak sonu gelmez bir yenileşmeler alanı olarak göstermelidir. Ve gerçekten de öyle gösterir. Modern tinin bilgeliği kuşkuculuktur, çünkü nesnesi bilgiye izin vermeyen salt plastik, akışkan, değişken bir türlülük alanıdır. Kültürel türlülük kendini bir felsefi ilkeler türlülüğü olarak da sergiler. Felsefe tarihinde henüz *arkhe* olarak denenmemiş ya da giderek denemeye

değer bile görülmemiş kavramların ve belirlenimlerin türlülüğü temelinde *yeni* dizgeler üretilir, olgu, fenomen, giderek 'Şeylerin kendileri,' algı vb.; ya da varoluş, ayrım/türlülük, metin, sözcük vb. üzerine güçlükle felsefi denebilecek kuramsal açılımlar, etimolojik fenomenalizm, dil felsefeciliği felsefenin alanını birbirini dışlayan tikel dizgelerin iç bağdan yoksun görünen bir türlülüğüne çevirir.

Gene de, Felsefe Tarihinin ussal-ereksel karakteri ile karşılaştırıldığında, bu modern girişimler felsefi sürece katkı olmaktan çok Batının genel kültür düzlemine özümsenen tikel bakış açıları olma karakterini gösterirler. Kavramsızdırlar, sık sık sıradan düzyazı düzeyine inerler, ve modern akışkan bilinçteki nihilistik ve pozitivistik eğilimlere anlatım verirler. Modern tindeki öznel, ruhsal, kişisel eğilimlere seslenirler ki, her biri için hazır olan engin bilinç alanları bu felsefelerin popüler varoluşlarını ve önemlerini güvence altına alır.

Hermeneutik anlatımı Batı felsefeciliğinin iki yüzyıllık bu çok yaygın irrasyonalist etkinliğinin genel karakterini anlatmak için daha uygunu olmayan kavram olarak görünür. Hermeneutik doğal bilincin yetenekli olduğu her eğilime anlatım veren bir türlülük içinde bir dünya-görüşleri kültürüne genleşir. Oysa kültür tam olarak Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde çözümlediği ve ortadan kaldırdığı sonlu görüngüsel şekillerden daha ötesini anlatmaz.

Bu *modernist* çoğulculuk kendini bir sürekliye bağlamadığı, tersine onu vurgulu olarak yadsıdığı düzeye dek, bir türlülüğün *gelişim olmayan* sergilenişi olarak görünür. Ama bu ereksiz akışkanlık işlerin *kalıcı* durumu olarak, bir *son* olarak kabul edildiğinde, ironik olarak kendi karşıtına geçer, devim bir dinginlik olarak, dinamik modernleşme statik postmodernlik olarak görülür. Örneğin Lyotard modernliği ilerleme yolunda sürekli değişim olarak, postmodernliği bu sürecin doruğu olarak, ve sürekli değişimin kendisini bir *status quo* olarak görür. Postmodernizm modernleşmenin görünüşteki *ereksiz değişimini ve türlülüğünü* herşeyin sonu olarak alır.

Felsefe Tarihindeki dizgeler türlülüğü bir gelişme sürecinin momentleri olarak anlaşıldığında, önümüzdeki tablo postmodern hermeneutik türlülükten bütünüyle başka birşeydir. Platon-Aristoteles'i önceleyen ön-Sokratiklerin dizgelerine temel olan arkelerin türlülüğü (su, hava, sayı, varlık vb.), giderek Avrupa'da modern dönemin başlangıcında görülen aynı çoğulculuk (monad, töz, Ego, kendinde-şey) bu felsefelerin henüz deneyimsiz ve ham olmaları olgusuna bağlıdır. Tümünde de eksik olan şey Felsefe Tarihinde iş başında olanın bir ve aynı Logos olduğu olgusunun bir kavrayışıdır. Ve bu kavrayışın yokluğu felsefi Tinin kendisinin sorumluluğudur, bireysel felsefecilerin değil. Ama tikel kavramların gerçekliklerini ancak Bütünde buldukları bilincinin doğuşundan sonra o aynı tarihsel tikelcilikte diretmek mantıksızlıktır ki, bu mantıksızlıkla tutarlı olarak Mantığın (Logos, Us) kendisini yadsımayı önkoşulu olarak alır. Bu nedenledir ki Usun en kararlı yadsınışları postmodern düşüncenin tarihsel öncülleri olarak kabul edilirler. Gene de, Usa karşıçıkışın kendisinin ancak ve ancak Us yoluyla olanaklı olduğu gerçeğinin söz gelimi Derrida'da gördüğümüz türde bir kavrayışı, gerçekliğin *olmadığı* görüşünün kendisinin bir gerçeklik olarak ileri sürüldüğünün bir bilinci vardır.

TİNİN GÖRÜNGÜBİLİMİ VE GEREKÇESİ

Bu Kongre *Tinin Görüngübilimi* üzerinde odaklaştığı için, ilkin bu yapıtın *Ansiklopedik Dizge* karşısındaki konumunu sorgulamak yerinde olur.

Doğal Bilinç Düzleminde Felsefe Yapılamaz

Hegel'i "Bilim Dizgesi"nin kendisini yazmadan önce başlangıçta onun "Birinci Bölümü" olarak düşündüğü *Tinin Görüngübilimi*'ni yazmaya götüren *başlıca* neden "doğal bilinç" ("*das natürliche Bewußtsein*") düzleminde *felsefe yapmanın olanaksızlığını* ve felsefe için geçerli biricik zeminin olanağını tanıtlamak olarak görünür. *Görgül* bilinçten *kurgul* bilince geçiş felsefenin dönüm noktasıdır, çünkü görgül bilincin tasarım alanında zorunlu *mantıksal bağlantı* değil ama ancak sentetik-semantik *çağrışım* olanaklıdır. Burada düşüncenin diyalektik devimi değil ama ancak kendi içinde devinmeyen analitik düşüncenin dışsal-olumsal sentetik bağıntıları olanaklıdır (örneğin *dekonstrüksiyon* durumunda yapıldığı gibi sözcükten sözcüğe semantik sıçramalar).

Kant'ın Aşkınsal Felsefesi ve *Tinin Görüngübilimi*

Tinin Görüngübilimi'nin yazılması için düşünülebilecek bir ikinci neden yine birinciye bağlıdır. *Tinin Görüngübilimi* postmodernist doğal bilincin Usu bütünlüğü içinde yadsımasından çok daha önce, Usun bir başka ve daha felsefi görünüşlü bir yadsınmasına karşı yazılmıştır. *Tinin Görüngübilimi*'nin Kant'ın aşkınsal felsefesinin bir çürütülmesini hedeflediğini doğrulamak için her iki yapıtın temel kavramlarına bakmak yeterlidir. *Arı Usun Eleştirisi*'nin *Kavram ve Varlık* arasında varolduğunu *yalnızca ileri sürdüğü* ayrım *Tinin Görüngübilimi* tarafından mantıksal bir çıkarsama süreci sonucunda *silinir*. Bilinç ve Kendinde-şey arasındaki analitik ayrım Varlık ve Kavramın kurgul birliği karşısında geçersiz kılınır, ve kendini tüm olgusallık olarak bilen Kavrama, kurgul Usa ulaşılır. *Arı Usun Eleştirisi*'nin yadsıdığı Bilim *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısı tarafından doğrulanır, Bilmenin Eleştirisi yerini Bilgiye, Kuşku yerini Gerçekliğe bırakır.

Tinin Görüngübilimi'nin kendini olumsuzlayan ve Saltık Bilgiye doğru ortadan kaldıran bir oluş sürecinin çözümlemesi olması olgusu *Arı Usun Eleştirisi*'nin olumsuzlanması ile bir başka yandan daha andırımlıdır. Kant'ın felsefesi Usun görüngülerin ötesine geçme ve kendi kaynaklarından bilgi üretme eğilimine karşı kendisi görüngüsel bir önlemdir. Bunun temelinde yatan kaygı diyalektik çatışkılara düşmeye yatkın Usun eğer duyusal-deneyimi aşacak ve kendi kaynakları ile işleyecek olursa yalnızca metafiziksel saçmalıklar üreteceği düşüncesidir. Buna göre yalnızca *fenomenler* alanında, yalnızca *bilincin* kendi içerisinde kalmakla yetinmek gerekir. Kant'ın felsefesinin bütününde fenomenolojik olması ya da "yalnızca ... Tinin Görüngübilimi'nin belirlenimlerini kapsaması"[2] bilgi için *deneyimi* zorunlu koşul olarak getirmesine bağlıdır. Ve deneyim öylesine özseldir, giderek Kant "kavramların çıkarsaması" dediği şeyi bile yalnızca onların deneyim ile ilişkilerinin gösterilebilmesine bağlar.[3]

Bilim ve Görüngübilim

Tinin Görüngübilimi Bilim değil ama *görüngü*-bilimdir, Varlığın, var olanın, bilginin gerçek nesnesinin değil, ama Oluşta olanın, Varlığı olduğu gibi Yokluğu da kapsayanın, deneyimsel olanın bilgisidir. Yine Hegel'in kendi sözleriyle, bilgiyi değil, bilginin oluş sürecini" sunar. Aslında, Hegel'in kendisi *Tinin Görüngübilimi* için başlangıçta "Bilincin Deneyiminin Bilimi" adlandırmasını düşünmüştü. Öte yandan, *Tinin Görüngübilimi*'nin içeriği daha sonra Tin Felsefesinde kapsanan "Görüngübilim" ile bütününde örtüşmez.

Tinin yalnızca görüngüleri olan şekiller özdeksel ve tinsel olarak ancak bir oluş evreni oluştururlar. Klasik Felsefede *bilginin* nesneleri olmaya uygun görülmeyen bu sonlu, geçici, yitici bilinç Şekillerinin incelemesinden "nesnel, tanıtlanmış bilim" üretmenin olanağı bunların yalnızca *"bizim için"* ya da *"kendilerinde"* kavramsal olmalarına, kavramsal *Özün* görüngüleri olmalarına, ve Hegel'in onları bu özsel kavramsal yapılarında çözümlemiş olmasına bağlıdır. Tinin deneyimler sürecinin kavramsal altyapısı *Tinin Görüngübilimi*'nin onu bilinçlerin kendilerine ilişkin *görüşlerinden* ayıran *ussal*, böylece *bilinebilir* yanını oluşturur. Görüngünün bilgisi ve Özün bilgisi iki ayrı yöntem gerektirmez. Herşey bir yana, görüngüsel bilincin öz-bilgisi "onun için"dir ve bu bir *görüş*, bir *doxa*dır, bilgi değil; bilinecek olan şey görüngünün "kendinde" ne olduğudur. Göreli "onun için" ile karşıtlık içinde, "bizim için" o denli de "kendinde"dir, ve bu ikinci yan Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ve *Mantık Bilimi*'nde iki ayrı yöntem ile değil, bir ve aynı yöntem ile çıkarsanır. Aslında Hegel bunu *TGb*'den sonra yazdığı *Mantık Bilimi*'nde kendisi de belirtir: "İleri sürüyorum ki, felsefe ancak bu kendi kendini kuran yolda nesnel, tanıtlanmış bilim olmaya yeteneklidir. — *Tinin Görüngübilimi*'nde Bilinci bu yolda açımlamaya çalıştım."[4]

Tinin Görüngübilimi'nde incelenen görüngüsel bilinç biçimleri sonlu, geçici, Hegel'in anlatımıyla "yanlış" (*TGb*, § 38) bilinç biçimleridir. *Tinin Görüngübilimi* buna göre içerik olarak yalnızca *Bilgiyi* kabul eden ve görüngüsel bilincin *kendi için* ne olduğu ile ilgilenmeyen *Ansiklopedi*'den ayrılır. Tinin Görüngüleri olarak ardışık bilinç şekillerinin çözümlemesi Bilginin kendisi *değil*, ama "oluşmakta olan Bilgi" (*"das werdende Wissen"*) ya da "Bilginin temellendirilmesi"dir (*"die Begründung des Wissens"*). Böylece oluş sürecindeki bilincin deneyimlerinin çözümlemesinin *bilimsel* olmasına karşın, *fenomenal içerik* Bilim Dizgesinin *dışına* düşer. Hegel'in 1831'de *Mantık Bilimi*'ne bir dipnotta *Tinin Görüngübilimi*'nin yeni yayımında "Bilim Dizgesinin Birinci Bölümü" başlığının kaldırılmasını istemesinin nedeni *Ansiklopedi*'de (§ 25) verilmiştir. Gerçekte "Bilim Dizgesi"nden silinen yan *Tinin Görüngübilimi*'nin içeriğinin *fenomenal* yanıdır. Kurgul içerik Ansiklopedik Dizgeye katılmıştır.[5]

GÖRÜNGÜBİLİM VE VARLIKBİLİM

Ontolojinin bir antika olmasının nedeni Varlığı Kavramdan soyutlama içinde almasıdır. Kavramdan *ayrı* olarak, aslında *Kavramsız* olarak alınan Varlık bilinç için ona yabancı, aşkın, bilinemez birşey olarak görünür. Bu bölünme ya da ayrılık *Tinin Görüngübilimi*'nin incelediği bütün bir fenomenal bilinç sürecine özgüdür ve bu bilinç biçimleri bu karşıtlıktan ötürü sonlu, böylece gerçeklik ile bağları kopuk geçici ve yitici biçimlerdir. Ama Görüngü *kendinde* kuşkuculuğu aklayacak bir kavram, Özü ile ilişkisiz ve iletişimsiz olan *analitik* bir anlak tasarımı değildir. Görüngü görüngüsü olduğu şeyden, Özden ayrım içinde hiçbirşeydir, bir düşünce-şeydir.

Kant'ın kuşkucu felsefesini bir ontolojiden koparan ve onu bir tür '*Görüngübilim*' yapan şey bu felsefede Görüngünün gerçek Varlık ile, kendinde-şey ya da numenon ile ilişkisizliğidir. Öte yandan Heidegger Görüngüyü değil ama ondan ayrı olduğunu düşündüğü 'fenomeni' Varlık olarak, ya da en azından yöntemsel olarak Varlığa girişin yolu olarak alır ve kavramsız bir fenomenolojik ontoloji üretir.

Görüngüsel bilinç Tinin gizil içeriğinin *bilgisinin*, tüm kavramsal özünün *bilgisinin* gerisine düşen bilinçtir. Henüz kendini Tin olarak bilen Tin değildir. *Homo sapiens* entellektüel olarak bir *dinamis*tir; ama *dinamis* kendinde *energeia* olduğu için dinamistir, bir 'Kendinde'dir ki, edimselleşmek, kendi için olmak, kendini kendine nesne yapmak ve nesnesinde yalnızca kendisi ile karşılaşmak onun diyalektiğidir, devimidir. Tin buna göre bir gizilliğin edimselleşmesi olarak *erekseldir,* bir süreçtir, gelişimdir, ve *Tinin Görüngübilimi* "sonlu bilinç" düzleminde yer aldığı ölçüde bu *gelişim* sürecinin bilimidir. *Fenomenoloji bir Ontoloji değildir,* çünkü daha azı değil ama daha çoğudur. Gerçekte, Ontoloji salt yalınlığından ötürü Fenomenoloji için temeldir. *Tinin Görüngübilimi*'ni Bilim Dizgesinin 'Birinci Bölümü' olarak alınmasına son veren kavrayış hiç kuşkusuz Varlıkbilimin ya da Varlık Öğretisinin Görüngübilimi *mantıksal olarak öncelemesinin* kavrayışıdır. Görüngü Varlıktan daha yüksek bir kavramdır, ve gerçekte onu ortadan kaldırılmış olarak ya da *olumsuz Varlık* olarak kendi içinde kapsar.

İlk olarak kısaca Hegel'in Görüngü ve Öz çözümlemesini izlersek (*MB*), Görüngü Özdür, ya da Görüngüde olan yalnızca ve yalnızca Öz olandır. Görüngünün *olmadığı gibi* görünen olmasının, 'gibi görünme' olmasının, Öz ile *eşit* olmamasının sorumluluğu *doğal bilince* düşer, çünkü Görüngü öznenin ona yüklediği *tasarımlar* tarafından belirlenendir. Bu tasarımlar (bilinç Şekilleri) Tinin *bütün* içeriğine, Özüne karşılık düşmezler ve her bir Şekil o bütün içeriğin yalnızca bölümsel, sonlu bir anlatımıdır. Ama sonlu idealdir. Eğer soruna *Tinin Görüngübilimi*'nin bağlamında bakarsak, ilkin bir yanda Görüngü olarak Bilinç ve öte yanda Öz olarak kendinde-şey ya da numenon arasında bir eşitsizlik var gibi görünür, ama yalnızca görünür, ve bu sözde *eşitsizliğin* kendisi Görüngüdür. Evrensellerde düşünme yetisi olarak Anlak "görüngünün 'İç'inde ... görüngünün kendisinden başka birşeyi deneyimlemez; gerçekte Anlak salt *kendi kendisini* deneyimler" (*TGb,* § 165). Bilincin Öz ile özdeşliğinin kurulması *Tinin Görüngübilimi*'nin sürecinde ilkin Özbilince ve ardından Us kavramına geçiştir. "Tinin bilinç olarak amacı Görüngüsünü Özü ile özdeş kılmaktır" (*Ans.,* § 333). Bunu yaptığı zaman, Bilinç ve Nesnesi bir olduğu zaman, "tin kendini nesnenin içeriği olarak, ... Us olarak görür" (*Ans.,* § 334).

Tinin Görüngübilimi Tinin Zamanda olmasının, bir *gizillik* olmasının, edimselleşmek ve gelişmek zorunda olmasının anlatımıdır. Ontoloji ise Bilincin değil, Usun (bölümsel) çözümlemesidir. Bilinç süreçtir. Us dingin. Ve görüngübilimin zemini bilinçtir; felsefenin zemini Us.

Görüngü Varlıktan daha yüksektir, ve salt bu nedenle Varlık *değildir.* Görüngünün Varlık olmaması Yokluk olması demek değildir. Görüngü oluş içeren belirli-Varlıktır, sonludur, kendini ortadan kaldırır, ve bu yiticilik, geçicilik, değişim, oluş vb. onun Varlıktan *daha çoğu,* daha ötesi yapan şeydir.

> "Görüngü salt Varlıktan daha yüksek bir basamaktır. Görüngü genel olarak Varlığın gerçekliğidir ve ondan daha varsıl bir belirlenimdir, çünkü kendi-içine-yansıma ve başkası-içine-yansıma kıpılarını kendi içinde birleşmiş olarak kapsarken, buna karşı Varlık ya da dolaysızlık henüz tek-yanlı ve bağıntısız olandır ve (görünürde) salt kendi üzerine dayanır"[6]

Görüngü ile karşıtlık içinde, Varlık saltık olarak soyut, böylece kalıcı ve dingindir; kendi başkasından yalıtılmış olarak, *analitik* olarak görüldüğünde, değişimi, mantıksal devimi söz konusu değildir. Hegel'in

felsefesinde Varlık olarak Varlık *en soyut* olandır, ve somut olanın gerçeklik olması ölçüsünde, Varlık Gerçeklikten en uzak olandır. Ama gene de Gerçekliktir, üstelik yalnızca uzak bir Gerçeklik, *kendinde* Gerçeklik olsa da, çünkü vardır. Varlığı ontoloji bağlamında olduğu gibi gerçeklik ve bilgi bağlamında da bu soyutluğu içinde anlamak Hegel'in felsefesini anlamanın zorunlu koşuludur. Doğanın ve Tinin görüngüsel bilgisi için de zorunlu olan şey doğal ve tinsel varoluşun *mantıksal* zeminidir. Bu Logos olmaksızın Doğa ve Tin birer anlak soyutlaması olarak kalırlar.

Varlık Doğal-Tinsel Değildir

Özdeksele ve Olgusala kitlenen doğal bilinç Metafizikten geri çekilir. Bu mantıksal, düşünceye dayalı bir tutum değil ama bir alışkanlığın, ruhbilimsel bir yeğlemenin bilinçsiz çıkarsamasıdır. Oysa Fiziğin Doğayı, uzaysal-zamansal-özdeksel olanı anlatması ölçüsünde, *metafiziksel* olan ilk olarak Tinin kendisi, ve ikinci olarak ve sözcüğün *asıl* anlamında Logostur. Fiziksel-özdeksel olanın bilince egemen olması bu duyusal bilinci pozitivizmin ve materyalizmin sığ alanına kısıtlayan etmendir.

Tinin Görüngübilimi, yukarıda belirtildiği gibi, Kant'ın Metafiziği yok edemeyen ama yalnızca kuşkuda, askıda bırakan Aşkınsal Felsefesine karşı Metafiziğin ussal olarak yeniden kazanılmasıdır. Kant'ın kendinde-şey soyutlaması kesinlikle fiziksel-duyusal değildir, ve gene de *vardır*, ve karşı yöndeki tüm önesürümlere karşın, sözcüğün *asıl anlamında metafiziksel* olandır. Ontoloji *Varlığı* doğal ve tinsel olmayan Varlık olarak almakla özsel olarak Metafiziğin alanına aittir, onun bir bölümüdür.

Logosa, ya da insan bilincinden *bağımsız* olan "*nesnel* düşüncelere" (*Ans.*, § 24) Varlık yüklemek onlara *fiziksel* ya da *tinsel* bir olgusallık yüklemek değildir. Herşey bir yana, 'Varlık' saltık soyutlama olarak düşünüldüğünde saltık olarak bu *fiziksellik* ve *tinsellik* belirlenimlerini üstlenmeyi kabul edemez. Buna karşı, fiziksellik/doğallık ve tinsellik *var* olmaksızın düşünülemezler. Doğal bilincin düşüncenin varlığını, Düşünce ve Varlığın birliğini düşünürken içine düştüğü şaşkınlığın ve güçlüğün nedeni Varlığı başlıca *duyusal-fiziksel* olarak düşünme alışkanlığına bağlıdır (bu eğilimde, 'doğal' ile karşıtlık içinde giderek 'tinsel' bile sık sık Varlık kategorisine değer görülmez). Eğer salt düşünce olarak Varlığa *fiziksellik* yüklenecek olursa, (ki bunu yalnızca doğal bilinç değil, örneğin Kant gibi bir felsefeci de yapar ve 'Varlığı' somut, ele gelir, fiziksel "100 Taler" olarak görür), o zaman metafiziksel Logos fiziğin *duyusal sonluluk* alanında gerçekten de anlaşılamaz birşeye indirgenir, saçmalaşır, ve ancak bu olanaklı biricik yolla Metafizik 'çürütülmüş' olur.

Metafizik terimi ne Aristoteles tarafından kullanılmış, ne de sözcüğün fiziksel-tinsel olmayan sağın anlamında Hegel tarafından kullanılmıştır. Hegel *metafiziksel* olanla *tinsel* olanı anlamaz.

Metafizik sözel olarak fizik-ötesi ya da doğa-üstü demektir, ki 'tinsel' olan da sözcüğün anlattığı o 'doğa-üstü' olma karakterini taşır. Ama Nitelik, Öz, Biçim, Töz, Logos vb. gibi kavramlar *arı mantıksal belirlenimler, arı kavramlardır* ki, *tinselleştirilen* Tanrı kavramından da başka bir Varlık karakteri taşırlar. İnsan düşüncesi fiziksel ve tinsel olarak belirli olmayanı, duyusal ve tinsel tüm deneyimden, tüm uzaysallık ve zamansallıktan saltık olarak soyutlanmış olanı, *'sum'*u düşünebilir, ve bu *genel olarak Varlıktır*.

Kant'ın aşkınsal mantığı *nesnel* düşünceler ile ilgilenmediği ve Varlığı bilinmeyen *kendinde-şey* olarak gördüğü ölçüde Metafiziği ve Ontolojiyi çürütür, ya da daha doğrusu yok sayar. Bütün bir *Arı Usun Eleştirisi* yalnızca *bilincin varoluşunu* doğrular, yalnızca *tinseldir*, Bilince sınırlıdır, bir tür Fenomenolojidir, çünkü hiçbir zaman gerçek Varlık (= nesnel olduğu ileri sürülen kendinde-şey) ile değil, ama bütününde yalnızca Görüngü ile ilgilenir, *bilincin öznelliğini aşamaz*. Ama gene de *bilinmeyen* bir Ontoloji, *bilinmeyen* bir Metafizik kurguladığı açıktır, çünkü kendinde-şeyin *var* olduğundan kuşku duymaz, gerçi onu çıkarsamıyor ve yalnızca *ileri sürüyor* olsa da.

Yine, Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi de ancak Fenomene Varlık/dolaysızlık yükleme ya da etimolojik aygıtlarla Fenomeni Varlığa eşitleme pahasına bir Ontoloji olma hakkını ileri sürer. Pippin'in Hegel'in 'metafiziksel-olmayan' yorumu Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni benzer olarak insan düşüncesinden bağımsız olarak varolan bir olgusallıktan, Logos'tan koparma, ve Hegel'in *kurgul* mantığını Kant'ın realite ile ilgisiz aşkınsal (biçimsel) mantığı yapma eğilimindedir (*Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*). Oysa Hegel'in bakış açısından Kant'ın felsefesi, yukarıdaki alıntısında gördüğümüz gibi, Felsefenin değil ama ancak Görüngübilimin önermeleri ile yüklüdür (*Ans.*, § 415), ve Hegel'in kurgul

felsefesi ile herhangi bir benzerliği yoktur. Hans Friedrich Fulda ise Kant'ın aşkınsal felsefesini yeni bir ontolojiye doğru bakıyor olarak yorumlar ("Ontologie nach Kant und Hegel") ki, bu ancak ve ancak bir Kant ontolojisi, Heidegger'in *fenomenolojik* ontolojisinde yaptığı gibi bir 'fenomen ontolojisi' olacaktır. Oysa Fenomen özneldir, bilinçtedir, ve Varlığı 'Dasein'ın öznelliğine koşullu kılmak gerçekten de *Logos*u *Reden* olarak anlamayı gerektirir.

Logos ya da "nesnel düşünceler" salt düşünsel kurgulamalar değildirler. *Vardırlar,* çünkü düşünce Varlıktır, Parmenides'in anlatımıyla, "düşünülmek ve olmak" birdir. Deneyim *doğal* ve *tinsel* olanı kapsar, ve gene de deneyimi deneyim yapan, onun duyusal-tinsel içeriğini biçimlendiren etmen öznenin kategorileridir. Kant bunları salt *öznel* değerde görürken, Klasik Felsefe için kategoriler *nesnel değer* ya da *varlık* taşırlar. Deneyim salt bilinçteki öznel bir kurgu değildir. Kategorilerin nesnelliği olmaksızın yalnızca deneyim değil, ama Doğa ve Tin alanlarının kendileri, bu evrensel deneyimler de bütünlükleri içinde nesnel olarak olanaksız olurlardı. Hegel'in *nesnel-düşünceler* anlatımı tam olarak Kant'ın yok saydığı *ontolojik* alanı anlatır.

Kant tam-olmayanı anlamamız için olağanüstü yararlıdır. Hegel de onun yarı-gerçek önermelerinden bu açıdan yararlanır. Kant'ta tam-olmayan şey yalnızca Anlak düzleminde kalması olgusudur. Felsefesi öznel-idealizm, yarı-idealizmdir, sonsuzu tanımaz ve sonluyu özneleştirir. Kant analitik düşünce düzleminde kalır, diyalektiği bilir, ama kurgul olana tamamlamaz, vb.

Metafizik "nesnel düşünceler" anlamında anlaşıldığında, özsel olarak insan düşüncesinin fiziksel ve tinsel evrenin tüm belirlenimleri ile çakışan doğası ile ilgili bir terimdir. Öznel insan düşüncesi ile bir ve aynı tözü paylaşan o "nesnel düşünce belirlenimleri" evrenin gerçek Tözünü ve Öznesini, özdeğini ve biçimini anlatırlar. Düşünce, Hegel'in en yüksek vurguyla belirtmeye çabaladığı gibi, nesnesinde ona yabancı birşey ile değil, ama yalnızca ve yalnızca kendi özü ve tözü ile karşılaşır. Kant'ın eleştirel kuşkuculuğu özsel olarak bu İdealizmin insan usuna tanıdığı aşkınsal yetiyi ve gücü silmeyi ister, ve böylece insanı bilgisizliği kabul etmeye yöneltir. Bu amaç *mantıksal* değil ama yalnızca ve yalnızca *ruhbilimseldir*, çünkü bütün bir girişimin *birincil* kavramı olan *kendinde-şey* bile çıkarsanmaz, yalnızca öznel bir yeğleme üzerine dayanır. Hegel'e göre insan düşüncesi şeylerin özlerini, *kendindelerini* özümseyebilir, gerçekten var olanı bilebilir, çünkü Kavram ve Varlık birdir, insan düşüncesi gerçek varlığa yabancı değildir. *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısının bu özü anlaşıldığında süreç gerçekten de sonuç karşısında ikincil olarak görünür. Tanıtlama özseldir. Ama herşeye karşın Sonuç uğrunadır.

Bugün felsefede Metafizik ve Ontoloji adlandırmalarını kullanmayışımızın nedeni birincinin onunla denmek istenenden daha çoğunu, doğa-üstünü, tinsel olanı da anlatması, ikincinin ise anlatması gerekenden daha azını, Varlığı Kavramdan soyutlanmış olarak anlatmasıdır.

Heidegger'de Fenomenoloji

Burada bir başka 'Görüngübilim' tasarını, Husserl'in başlattığı ve Heidegger'in sürdürdüğü Fenomenolojiyi kısaca Hegel'in çalışması ile karşılaştırabiliriz: Hegel'de "yanlış" olanın, sonlu, geçici bilinç şekilleri dizisinin bir çözümlemesi olan Görüngübilim Heidegger'de bir *'yöntem,'* "genel olarak 'bilimsel felsefe'nin yöntemi"[7] olur.

Heidegger'i *Varlık ve Zaman*'dan okursak, "'Fenomenoloji' anlatımı birincil olarak bir *yöntem kavramını* imler."[8] Araştırmanın "nesnelerinin 'Ne'sini değil, ama araştırmanın kendisinin 'Nasıl'ını" ilgilendirir(§ 7, s. [27]).[9] Bunun nedeni açıktır, çünkü Heidegger için 'fenomeno-loji' anlatımındaki 'logos' bilim değil ama '*Reden*/söylem'dir, ve 'söylem' ise "görünmeye bırakma"dır (aynı yer). Böylece fenomenoloji "kendini göstereni kendini göstermeye bırakma" demektir. O zaman "Şeylerin kendilerine!" düzgüsünden başka bir anlama gelmez. Dolaysızlığın bu bağlamda *duyusal* dolaysızlık demek olduğu açık olmalıdır. O zaman kavramsal bağıntıların zorunlu mantıksal karakterinden vazgeçilir ve etimolojiye, sözcüklerin kavramsal olmayan bağıntılarına, en sonunda bir yöntemsizlik adını hak eden dekonstrüksiyona ulaşılır.

Bir bilim olarak görülebileceği düzeye dek Ontoloji *en soyut* bilimdir, çünkü *Varlık olarak Varlığın* bilimidir. Fenomenoloji ise, Tin alanının başka tikel bilimleri gibi, Ontolojiyi salt bir moment olarak kapsar. İşlerin bu durumunu görmek Heidegger'in mantığından bütünüyle ayrı bir mantık düzlemini gerektirir. Hegel'in Saltık Bilgi dediği bakış açısından Heidegger'in ve başkalarının yorumlarını gerçek

durumları ve değerleri içinde anlamak olanaklıdır. Ama Heidegger'in ve daha başka kültürel düşünürlerin bakış açılarından Kurgul Felsefenin gördüğünü görmek olanaksızdır.

BİLİNÇ BİLGİ DEĞİLDİR

Hegel'in dizgesinde Bilinç yalnızca Tinin bir kıpısıdır. Kant *Tini* görgül ya da fenomenal Bilinç olarak anlar,[10] onu Töz ile bir olan Özne olarak, Olgusallık ile bir olan Us olarak göremez. Eğer bilgi Varlığın bilgisi ise, Bilginin çürütülmesi Ontolojinin ve Metafiziğin çürütülmesi anlamına gelir. Ama Kant'ın Öznel İdealizmi öznel bir ontoloji ve öznel bir metafizik ile birlikte gider.

Felsefi bilinçten ayrı olarak, *deneyimsel* ya da *görgül bilinç* Tinin *görüngüsü* dediğimiz şeydir, kendini Özden ayırır ve hemen bir Öte-Yan, bir kendinde-şey konutlayarak kendini ona karşı sınırlar. *Tinin Görüngübilimi* henüz bu Öte-Yana ulaşmamış olan bilincin çözümlemesidir. *Mantık Bilimi* ise Kant için bilinemez Öte-Yanın çözümlemesidir, çünkü Varlık ve Kavramın birliğini *öğesi* olarak alır, sözde Öte-Yanın da Logos (Aristoteles'in "etkin Us" dediği şey) olduğunu doğrular.

Eğer *Bilginin* Kavramının *Gerçek* olanla bir olduğunu, Bilginin *gerçek* olanın, *var* olanın Bilgisi olduğunu kabul edersek, bütün bir *Tinin Görüngübilimi* 'bilinç *Bilgi* değildir,' ya da 'bilinç *bilmez*' gibi bir paradoks üzerine kuruludur, çünkü bu bilinç şekilleri dizisinin nesnesi *var* olan değil, *oluşta* olandır. Aslında, yine aynı önkabule göre, doğal bilinç bütününde *bilgi* ile örtüşmeyen salt bir biçimsellik ya da öznelliktir, çünkü dışsal olarak var olduğunu, nesnel ya da kendinde olduğunu *sandığı* şey tam tersine onun kendisinde, 'bilinçtedir,' 'onun için' olandır, içsel, biçimsel, öznel, görelidir. Başka bir deyişle, *bilinç için* 'kendinde' olan şey, *bizim için* 'bilincin kendisinden' başka birşey değildir. Fenomenal içeriğe belirlenim veren kavramsal öz yalnızca "bizim için bir bakıma bilincin arkasında ilerleyen" şeydir ("was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht," *TGb*, § 87). Örneğin Thales Suyu, Anaxagoras Apeironu, bir başkası Havayı, Ateşi vb. arke olarak konutladığı zaman, bu düşünürler bu öğelerin yalnızca ve yalnızca kendi bilinçlerinde bulunduğunu düşünmüyorlardı. Daha yakın zamanlarda Husserl "Şeylerin kendilerine!" (*"Zu der Sachen selbst!"*) giderken gerçekte yalnızca kendi bilincine gidiyordu.

Doğal bilinç bildiğinde yalnızca öznel Kendini bilir. Bu Hegel'in daha sonra (*Ans.* 1830, § 420) "bilincin bilinçsiz idealizmi" (*"der bewußtlose Idealismus des Bewußtseins"*)[11] dediği şeydir.

Her doğal bilinç her zaman bu durumdadır, bilinçsizce bütün bir realiteyi kendi içinden *belirler* (Marx'ın 'dışarıdan içeriye yansıma' kuramının tersine), onu kendi öznelliğinde sürekli olarak yeniden-üretir, ve bu öznelliğin nesnellik olduğu sanısı içinde yaşar (Hegel bu bilince *"das materielles Denken"* der, *TGb*, § 58[12]). Realiteyi *düşünmek*, onu bilinçte yeniden-kurmak, onu *evrensele* çevirmek, onu *idealleştirmektir.* Bilinç bu *bilinçsiz idealizmi* ile felsefe yapma girişiminde bulunduğu zaman sonuç nesnel varoluşu yitiren ve onu nasıl yitirdiğini anlamayan *bilinçli* ya da *öznel idealizmden* başka birşey değildir. Bu felsefecilik — ki genel olarak görgücülük ve ayrıca Kant'ın aşkınsal felsefesi[13] bu fenomenalizmdir — *deneyimi* bilginin biricik kaynağı olarak alır (*Ans.* 1830, § 40s), ama analitik derin düşüncesi yoluyla onun bütün içeriğinin yalnızca özneye sınırlı olduğunu düşünür ve bilincin dışında ve ona kapalı bir kendinde-şey varsayımı ile bilinci sonlulaştırır, bilgiyi öznelleştirir.

EREKTE NE OLUR?

Tinin Görüngübilimi'nde bilincin *bilinçsiz* deneyiminin süreci ereksel olarak *Us Kavramına* ulaşır ve bununla gerçek Bilim Dizgesi için, ve ilk olarak *Mantık Bilimi* için zemin sağlanmış olur. Kavram ve Varlığın birliği olarak Saltık Bilgi Ustur, ya da Us Kavramın tüm Realite/Olgusallık olarak bilincidir. Buna göre, Ben, evrensel Ben, düşünmenin, kavramsal düşünmenin Kendisi olarak tüm Evrende, tüm doğal ve tinsel Varoluşta gerçekte Kendim ile karşı karşıyayımdır. Bilincin değil ama Usun ya da *ussal bilincin* bakış açısından, "özbilincin kategorileri o denli de nesneldirler, şeylerin özlerinin kategorileri o denli de onun kendi düşünceleridirler."[14] Us için Yabancı, Öte-Yan, saltık Başkalık gibi birşey *a priori* söz konusu değildir, çünkü Usun *nesnesi*, ona karşıt olan şey (*Gegenstand*) bütünlüğü içinde yalnızca onun en iç Kendisidir. Töz o denli de Öznedir.

Bilginin Olanağı

Ancak Bilinç ve Nesnesi karşıtlar olarak o denli de bir ve aynı iseler Bilgi olanaklıdır. Bilinç Saltık

Bilgiyi önceleyen tüm şekillenmelerinde kendini nesnesinden *ayrı* birşey olarak, nesnesini salt kendi başına 'kavramsız' olarak duran başka birşey olarak, kavramsız *kendinde-şey* olarak bilir. Kant'ın aşkınsal felsefesinde kendinde-şey bilincin boş bir soyutlaması olmasına karşın ondan ayrı birşeymiş gibi alınır. Kuşkucu Görgücülük ve bütün bir felsefi olmayan bilinç alanı Bilinç ve Nesnesi arasındaki düalizme takılır, onu yenemez, ve onu doğrular. Buna karşı, *TGb*'de erişilen ve Gerçeklik ile bir olduğu tanıtlanan Saltık Bilgi noktasında *epistemoloji ve ontoloji* arasındaki o kuşkucu, aslında umutsuz uçurum birleştirilir: "Varlık kendinde arı Kavram olarak ve arı Kavram gerçek Varlık olarak bilinir"[15]

Bilinç Saltık Bilgi noktasında henüz *tüm realitenin bilgisi* olmasa da, henüz Usun tam bilgisi olmasa da, ve Doğa ve Tin alanlarında geriye henüz bilinecek çok şey kalsa da, bu bilgiye ulaşmak, varoluşun tüm bilinmeyenini bilmek kuramsal olarak olanaklıdır. Ama Saltık Bilgi noktasında Hegel'in kaygısı ilkin Doğa ve Tin alanlarının kavramsal ve görgül bilgisi ile ilgili değildir. Bu aşırı ve bu yüzden kolayca yanlış anlaşılan "Saltık Bilgi" anlatımı Hegel'in kendisinin zamanında ve hiç kuşkusuz daha sonra da Almanya'da felsefeyi tutsak alan bir fenomenalizm olarak Aşkınsal Felsefenin koyduğu Bilgi yasağın kaldırılması istemini vurgular. Hegel'in bilginin olanağını tanıtlaması yalnızca kuramsal bir konu değildir. İnsanın *değerini* ilgilendirir. Kant felsefesinin "sonucuna göre insana yalnızca saman ve küspe salık verilmelidir."[16] Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin sonucuna göre insan *tanrısaldır*. Saltık Bilgi ideali insana *Tin olmanın* Değerini yeniden kazandırır. Bilmek ussal bir varlık olarak insan için endişe edilecek birşey değildir, tıpkı Özgürlüğün de korkulacak birşey olmaması gibi.

US

Us Kavramı — karşıtlık yüklü ve sonlu Bilinç kavramından ayrı olarak — genel olarak Kavram ve Realitenin birliği olarak anlaşılır. "Us tüm olgusallık olma pekinliğidir."[17] Yine *Tinin Görüngübilimi*'nde Us kavramı 'kategori' terimlerinde değişik yollarda formüle edilir: Kategori "özbilinç ve varlığın *yalın* birliği"dir,; ya da "kategori özbilinç ve varlığın aynı öz olması demektir." *TGb* Bilinci Usun düzlemine çıkarır.

Süreçte Bilincin *fenomenolojisi* olan şey Erekte Usun *ontolojisi* olur.

YÖNTEM

Yöntemin özsel olarak Kavramın kendisinin devimi ve açınımı olduğu düşünüldüğünde, Yöntemsiz bir felsefeciliğin *kişisel özgünlükler* üretmekten öte değeri yoktur. Ve hiçbirşey felsefeden özgünlükten daha uzak değildir. Evrensel Logos karşısında *özgünlük* açıkça gerçeklik yoksunluğu olacaktır. Felsefe Tarihi salt Yöntemin bu *bilinçsizliği* nedeniyle bir 'Tarih'tir, bütününde ortadan kalkmış ve gerçek Dizgede ancak bir moment olarak saklanmaya indirgenmiş bir süreçtir. Gerçekte bunu bile ancak ve ancak Kavramın bilinçsiz bir sezgisinin, bir tür *kurgul sezginin* iş başında olduğu düzeye dek hak eder.

Hegel'in her bir kıpısı kurgul yöntemin yol göstericiliği altında üretilen *Ansiklopedi*'sinin yapısından kolayca çıkarsanabileceği gibi, yaklaşımı 'Ya Yöntem kullan, ya da *Doxa* üret' anlamına gelir. Bu tutumun bakış açısından anlak felsefeciliği, yöntemsiz felsefecilik en iyisinden bir sohbettir, ve gevşek anlak için felsefe *görüşler* sunmaktan ve çeşitli felsefi *görüşleri* birbiri ile karşılaştırmaktan daha ötesi değildir. Yöntem saltık yetkesinin neleri imlediğinin sezgisi bu bilinç için "umutsuzluğun" sezgisine eşittir (*TGb*, Giriş, § 78). *Yönteme hayır!* Bu slogan anlağın tüm gevşekliğini bir erdeme yükselten anarşistik son sözüdür.

İki Yöntem?

Hegel *Mantık Bilimi*'ne 1812 Önsözünde şöyle der:

> "Anlak belirler ve belirlenimlere sarılır; Us olumsuz ve eytişimseldir, çünkü anlağın belirlenimlerini hiçliğe çözer; olumludur, çünkü evrenseli üretir ve onda tikeli kavrar. ... İleri sürüyorum ki, felsefe ancak bu kendi kendini kuran yolda nesnel, tanıtlanmış bilim olmaya yeteneklidir. — *Tinin Görüngübilimi*'nde Bilinci bu yolda açımlamaya çalıştım."[18]

Eğer Hegel'in kendisi ne dediğinin bilincindeyse, *TGb* ve *MB* için iki ayrı yöntemin kullanılmış olması gibi birşey söz konusu değildir. Gene de bunu yargılayabilmek için herşeyden önce 'Hegel'in' Yönteminin, ya da daha doğrusu 'kişisel olarak' onun olmayan kurgul yöntemin doğasını kavramış olmak zorunludur.

Tinin Görüngübilimi'nde kurgul yöntemin formülasyonu bulunmaz ve Önsözdeki yöntem açımlamaları duru değildir. Ama 1812 *Mantık Bilimi*'nde Kurgul Yöntemin tam açımlaması vardır.

Kurgul Yöntemin Hegel'in felsefesinin salt bir aracı değil ama Dizgenin *bütün biçimi* ya da Bütünün kendisinin Biçimi olmasına karşın, Hegel'de en az anlaşılan, çoğu kez hiç anlaşılmayan, giderek göze bile çarpmayan, ya da bilerek göz ardı edilen yandır. Bu *eksiklik* yorumların ve kötüye kullanmaların olanağı ve güvencesidir. Ve bu *eksiklik* Hegel'in felsefesi karşısında çağdaş yetersizliğin nedenidir.

> "Bu devimin ya da Bilimin *yönteminin* asıl betimlenişi Mantığa düşer, ya da daha doğrusu Mantığın kendisidir. Çünkü yöntem bütünün arı özselliği içinde ortaya koyulan yapısından başka birşey değildir" (*TGb.*, § 48).

Hegel'in felsefesinde Dizge *kendinde* Yöntemdir, çünkü Yöntem olmaksızın mantıksal olarak zorunlu yapısından yoksun kalacak, en iyisinden Hegel'in felsefesini önceleyen idealist girişimlerde olduğu gibi yalnızca *anlak* düzlemine ait başarısız dizge girişimlerinden biri olacaktır. Yöntem bütün bir kurgul Dizgenin arkitektoniğinden ve saltık olarak sorumludur. Ve ancak Yöntem yoluyla Dizge kavramına eşit bir kuramsal yapı üretilebilir.

Saltık İdea, Yöntem, ve Dizge

Varlığın "önceden-belirlenmiş" olması görgül bir belirlenme değil, mantıksal bir belirlenmedir. 'A priori' dediğimiz şeyin gerçek imlemini anlamak için görgül düşünce ve kurgul-kuramsal düşünce arasındaki ayrımı, doğal bilincin felsefi bilinçten ayrımını düşünmek yeterli olmalıdır. O zaman "önceden belirlenme"nin ne demek olduğunu da anlayabiliriz.

Yöntem — ya da Kavramın kendisinin kendini dizgeselleştirme yolu — Hegel'in felsefesinin herşeyidir, yalnızca devindirici ruhu ya da biçimi değil ama ayrıca *bütün içeriğidir*. Dizge biçim olarak görülebilir, ama o denli de içeriktir çünkü biçimin tamamlanmış açınımıdır. Hegel'in Aristoteles'te doğruladığı koşut terimleri kullanırsak, Mantıksal Dizge salt başlangıçtan ereğe doğru açınma gizilliği ya da *dinamis* olarak değil, ama *energeia* olarak, her zaman açınmakta olan *edimsellik* olarak, *etkin biçim* ya da *entelekia* olarak görülmelidir. Gizil ve edimsel, *dinamis* ve *energeia* yalnızca soyutlamacı analitik düşünce için birbirinden yalıtılmış iki ayrı şeydir. Oysa analiz bile ancak sentezin momenti olarak, analitik olan ancak kendinde sentetik olarak gerçektir ve vardır. "Olmayana," ya da "ölü olana sarılmak" ("*das Tote festzuhalten*") analitik anlağın yeteneğidir.

Hegel Yöntemin kendisinin çözümlemesini *Mantık Bilimi*'nin her iki biçiminde de "Saltık İdea" altında, dizgenin son bölümünde, böylece bütünün kendisini kucaklayan sonuçta ele alır. Yöntemin "Saltık İdea" başlığı altında açımlanmasının nedeni Saltık İdeanın bütün mantıksal dizgenin etkin Ereği olması, böylece aynı zamanda tüm içeriğin zemini, desteği, tüm eytişimsel devimin ona doğru işlediği devinmeyen devindirici olmasıdır. Tüm önceki içerik ancak ve ancak bu son Ereğin kendisinin üretimi olarak anlaşıldığında, Erek bütün süreci belirleyen ve biçimlendiren asıl dinamik etmen olarak görülebilir. Gerçeklikleri olarak o olmaksızın tüm önceki momentler de düşerler.

Mantık Bilimi'nin Saltık İdea ile sonlandığı düzeye dek, herhangi bir aşamada değil ama ancak ve ancak *mantıksal Bütün* tamamlandığında, ancak ve ancak Saltık İdeaya ulaşıldığında *Dizgeden* söz edebiliriz. Saltık ya da mantıksal İdea Dizgenin *bütününü* anlatır, tüm belirli içeriği kendi içinde kapsar, ve biçim olarak karşıtı olan içeriğinde gerçekte kendisi ile ilişkili olan sonsuz *biçimdir*. Açıktır ki, ilk kez bu erekte Dizge belirtik olarak ve bütün olarak koyulmuştur. Ve ancak Dizgenin kendisi tamamlandığı zaman yapısını inceleme olanağı doğar. Bu inceleme Dizgeyi biçimlendiren aygıt olarak Kavramın kendi biçimsel devimi ya da Yöntemdir. Kısaca, Yöntemin açımlaması Dizgesel Bütünün *tamamlanmış* olmasını gerektirir, çünkü Yöntem Bütünün yapısından, biçimselliğinden başka birşey değildir.

> "Tıpkı Anlağın genel olarak Ustan ayrı birşey olarak alınması gibi, genellikle eytişimsel Us da olumlu Ustan ayrı birşey olarak alınır. Ama gerçekliği içinde Us Tindir ki, her ikisinden de, anlayan Ustan olduğu gibi uslamlayan Anlaktan da yüksektir. O olumsuz olandır, eytişimsel usun olduğu gibi anlağın da niteliğini oluşturur; yalını olumsuzlar, böylece anlağın belirli ayrımını koyar; onu da benzer olarak çözer, böylece eytişimseldir. Ama bu

> sonucun hiçliğinde kalmaz, tersine onda o denli de olumludurve böylece ilkin yalın olmuş olanı yeniden kurmuş, ama kendi içinde somut olan bir evrensel olarak kurmuştur. ... Yalınlığında kendine belirliliğini ve bunda kendi ile eşitliğini veren ve böylelikle Kavramın içkin gelişimi olan bu ansal devim bilmenin Saltık Yöntemi ve aynı zamanda içeriğin kendisinin içkin ruhudur" (*Mantık Bilimi* (B), Önsöz I).

'Diyalektik Yöntem' değil, ama Kurgul Yöntem

Hegel Yöntemden büyük *Mantık*'ta "saltık yöntem" ("*die absolute Methode*") olarak, küçük *Mantık*'ta "kurgul Yöntem" ("*die spekulative Methode*") olarak söz eder ve hiçbir yerde 'diyalektik Yöntem' gibi bir adlandırma kullanmaz (tıpkı 'tez, antitez ve sentez' adlandırmasını da kullanmaması gibi; aslında bileşenleri *ayırılabilir* olan 'sentez'in bileşenleri *ayırılamaz* olan mantıksal Kavramın birliğini anlatmak için uygunsuz olduğunu belirtir). Konu pekala salt bir adlandırma sorunu olarak görülebilir. Ama 'diyalektik' *doğal bilinç* için biçimsel bir karşıtlığın algısından daha çoğunu anlatmaz ve 'diyalektik yöntem' üzerine kurulu çözümlemeler gerçekte *yorumlayıcı* Anlağın *yöntemsiz* söylemlerinden öteye geçemezler. 'Diyalektik Yöntem' anlatımı yalnızca bir yöntemsizliği, bir düşünme keyfiliğini gizlemeye yarar. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin her iki biçiminde de "Saltık İdea" başlığı altında ayrıntılı ve sağın olarak ele aldığı yöntem çözümlemesinde, diyalektik kıpı ilk olumsuzlama olarak sözcüğün gerçek anlamında olumlu olana götüren "ortadan kaldırma" kıpısının ("*Aufhebung*") gerisine düşer ve Yöntemin "spekülatif/kurgul" ereğe doğru tamamlanışını anlatmak için uygun görünmez. Diyalektik olumsuzun devimidir ve kendi başına yalnızca ayrımı, ilişkiyi, göreliliği, *karşıtlığı* anlatır. Bundan sonraki mantıksal aşama karşıtlığın ortadan kaldırılmasıdır ve Hegel'in "kurgul" ile anlattığı ve derin-düşünen anlak tarafından — salt *analitik* anlak olduğu için — hiçbir zaman anlaşılamayacak olan şey budur.

> "Kurgul olan gerçek imlemine göre ... Anlağın ötelerine geçemediği o karşıtlıkları ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsayan ve tam bu nedenle kendini somut olarak ve bütünlük olarak tanıtlayan birşeydir."[19]

Diyalektik kıpı sıradan anlak tarafından öyle bir yolda alınır ki, düşünceyi sonlulaştıran bütünüyle dışsal bir ayrıma indirgenir. Diyalektik analitik olur. Kurgul kıpının anlaşılmaması ya da gözardı edilmesi yöntemsizlikte sonuçlanır ve felsefeyi kültürel bir düşünce oyununa indirir.

Yöntem salt *biçimsel* değildir, çünkü Biçimin kendisi İçeriktir

Yöntemde içerik ve biçim arasındaki ilişkinin anlaşılmaması aynı zamanda Hegel'i 'metafizikten' arındırma ve onu 'metafiziği' yok ettiği sanısı içinde olan Kant'a bağlama, giderek ona dayandırma eğilimlerinin neden esinlendiklerini de açıklayabilir. Yöntemin *Kavramın kendisinin* devimi olduğu düzeye dek, ve Kavramın salt biçimsel olmadığı ama içerik öğesini de içerdiği düzeye dek, Yöntem kendi içinde yalnızca biçimsel ve öznel değil, ama (eğer içeriği böyle adlandırırsak) *özdeksel* ve *nesneldir*. Yöntem bu somut, kurgul doğasından ötürü bütün bir *olgusallığın kendisinin biçiminden* sorumludur, çünkü bütün bir varoluşta Kavrama, dolayısıyla Yönteme yabancı ya da kapalı olabilecek herhangi bir kendinde-şey alanı gibi birşey yoktur. *Tinin Görüngübilimi* Kavramın *bu birliğini* aklamıştır. Hegel'in biraz zorlu pasajına bakarsak,

> "Yöntem kendini nesnel olarak olduğu gibi öznel olarak da *nesne* alan *Kavram* olarak, böylelikle Kavramın ve Olgusallığının arı bağdaşması olarak, Kavramın kendisi olan Varoluş olarak ortaya çıkmıştır."[20]

Hegel Yöntemi Kant'ın aşkınsal mantığı gibi Realiteden ayrı salt bir biçimsellik olarak görmez. *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısı olarak ve *Mantık Bilimi*'nin varsayımı olarak Kavramın Realite ile birliği kabul edildiğinde, Yöntem de eşit ölçüde içeriğe ilgisiz olamaz. Yöntem, biçimsel etmen olarak, Realitenin kendisinin devimidir. *Büyük Mantık*'tan ilgili bir aktarma daha yaparsak,

> "Yöntem bu nedenle kısıtlama olmaksızın evrensel, içsel ve dışsal kip olarak ve açıkça sonsuz kuvvet olarak anlaşılacaktır ki, kendini Ustan uzak ve ondan bağımsız dışsal birşey olarak sunduğu ölçüde hiçbir nesne ona direnç gösteremez ya da ona karşı tikel bir doğada ve onun tarafından içine işlenmemiş olamaz."[21]

Yöntemi içeriğe dışarıdan uygulanan bir aygıt olarak görmemek gerekir.

> "Yöntem yalnızca Usun en yüksek *kuvveti* ya da daha doğrusu *biricik* ve saltık *kuvveti* değil, ama ayrıca onun *kendi kendisi yoluyla herşeyde kendi kendini* bulmak ve bilmek için en yüksek ve biricik *itkisidir*."[22]

Yöntem özne ve nesne arasındaki dışsal bir orta terim, "bilme etkinliğinin aleti ya da aracı"[23] değildir. Gerçekte, tümüdür, bir olarak özne, nesne, ve ikisini bağlayan orta terim olarak araçtır:

> [G]erçek bilmede Yöntem Kavramın kendinde ve kendi için belirlenmişliğidir; ama Kavramın orta terim olmasının nedeni yalnızca o denli de nesnelin imlemini taşımasıdır, ve nesnel buna göre vargıda yalnızca Yöntem yoluyla bir dış belirliliğe erişmez, ama öznel Kavram ile özdeşliği içinde koyulur."[24]

Yöntem böylece yalnızca *epistemolojik* bir sorun olmaktan çıkar, *ontoloji* ile bağlanır ve analitik ontolojiyi bozar. *Mantık Bilimi* salt bilgikuramı, ve Yöntem bunun salt aleti değildir. *Mantık Bilimi*'nin birinci bölümü "Nesnel Mantık" olarak bütün bir eski "varlıkbilim" ile örtüşür.[25]

Mantık Dizgesinde Kavram biçimsel öznellik olarak nesnel Varlığı ve Özü, bütün bir *ontolojik* içeriği kendi içinde kapsar, ve böylece salt Ontolojiden daha çoğudur. Ontoloji *ens* ile sınırlı olduğu düzeye dek hiç kuşkusuz öznel Kavram ile karşıtlık içinde durur, ve birinden ötekine geçiş gibi bir sorun ortaya çıkar (Tanrının Kavramından Varoluşunun çıkarsanması). Ama bu soruna burada ayrıntılı olarak giremeyiz ve yalnızca aşağıda bölümsel olarak değineceğiz.

KURGUL YÖNTEM

Kurgul Yöntemin anlaşılması hiç kuşkusuz önceden *tanıdık* olan birşeyin anlaşılması değildir. Salt Kavram olan üzerinde odaklaşmayı, duyusal-düşünce öğelerinden saltık özgürlüğü gerektirir, ve kendini saltık olarak arı Kavramın dingin düşünülüşüne bırakmayı ister. Biraz yorucu olsa da, bunu kısaca deneyebiliriz.

Analitik Kıpı

> "Bir Kavramda Kavramın kendisinden daha öte düşünülecek hiçbirşey yoktur" (*Ans.*, § 3).

Bu *saltık soyutlamadır*, tam ilişkisizlik ve koşulsuzluktur, ve *ilkin* her kavram için uyguladığımız analitik yeteneğimizdir. Bu *soyutluk* nedeniyle Kavram değişmez, devimsiz, zamansız, ve evrenseldir: Değişim ve devim için kendinde Başkası da olması gerekir; ama A = A değişmez, aslında değişemez olanı anlatır; soyutlama Zamansızdır; ve evrensel olması paradigmatik olmaması, tüm çağlar ve kültürler için, herkes için her zaman bir olması da demektir: Saltık soyutlama tüm bireysel bilinçlerde saltık olarak bir ve aynı olandır. Yöntem var-sayımsız olanla, "sayıltısız = dolaysız" olanla, *var* olanla başlar. "Başlangıcın" koşulsuz istemi budur.

Analitik kıpı kurgul yöntem için saltık olarak gereklidir ve onsuz *diyalektiğin* kendisi düşünülemez. Felsefe tarihinde ilkin Eleatikler tasarımı (*Vorstellung*) arı Kavrama yükseltmişler ve böylece onu mantıksal devim için uygun soyutluğu içinde kavramışlardır (Varlık = Varlık). *Tasarım ile mantık yapılamaz.* Ancak arı Kavram diyalektik devime, karşıtına geçişe yeteneklidir, ve "diyalektik Zenon ile başlar" (Hegel, *Felsefe Tarihi*, Zenon).

Yöntemin bir *çözümleme*, Kavramın kıpılarını "nakit değerlerine" ayrıştırma olduğunu kabul edersek, hiç kuşkusuz ilkin bir *başlangıç* gereklidir. Ve eğer başlangıç *dolaysız* olacaksa, hiçbir çıkarsamaya gereksinmez; dolaysız olanın Mantığı onun *ilişkisiz, saltık* ilk olmasını imler. Ve gerçekten de başlangıç dolaysız, başka birşeyden türetilmemiş ya da ilişkisiz olmalıdır. Ama böyle soyut-saltık başlangıcı kabul eden analitik düşünce ya da "A = A" bağıntısı hemen bir *sona* ulaşır ve hiçbir yolda düşüncenin daha öte mantıksal devimine izin vermez. Ya da, ilerleme ancak dışarıdan yabancı bir terimin getirilmesiyle olanaklı olabilir. Bu, ikincinin daha şimdiden *var* sayılması, başlangıç kavramının kendisinin bozulması ve bir yana atılmasıdır. *Analitik düşünce analizi bile gerçek mantığı içinde başaramaz.*

Bir ikincinin dışarıdan getirilmesi başlangıç kavramının kendisinin bozulması olacağı için, açıktır ki

mantıksal ilerleme ancak ve ancak ikinci terimin A'dan türetilmesi yoluyla olanaklıdır. Bu ise ancak A'nın kendinde *kendi başkası, A-olmayan* ya da *-A* da olması yoluyla olanaklıdır.

Yalın, dolaysız, ikincisiz, ayrımsız olana sarılan analitik düşüncemiz zorunlu olarak hiçbir ilerleme yapamaz. *Kendinde-Varlık* olarak görülen, Başkası ile tüm ilişkiyi dışlayan analitik yalınlık kıpısı tüm içerikten de soyutlanmıştır. *Salt* Kendisi olandan hiçbir Başkası çıkarsanamaz. (Burada Kant'ın içeriksiz gördüğü Kavrama niçin duyusal sezgiden bir içerik aradığını ve böylece düşünceyi duyusal olana bağımlı kılmasının nedenini anımsayabiliriz; ya da, niçin anlağın hermeneutiğinin *bağıntı* nesnel olamadığı zaman zorunlu olarak *olumsal yorum* düzeyine inmek zorunda olduğunu anlayabiliriz; mantıksal bağıntının yokluğunda ancak ve ancak her dışsal bağıntıyı anlatmaya bütünüyle uygun bir işlem olarak *dekonstrüksiyon* olanaklıdır, ve bu yalnızca Derrida'nın felsefesinin durumu değil, doğal bilincin mantıksız, sürekli psikolojik çağrışım durumudur.)

Ama analitik düşüncemiz analitiğin kendisinin *kendinde* sentetik olduğunu görebilir, çünkü analitik zorunlu olarak sentetiği varsayar, onun uğruna vardır, ondan başlar ve onda sonlanır. Ya da, eğer ilk analitik kıpıya bir karşıtlığın yokluğundan ötürü 'belirlenimsiz' dersek, *belirlenimsizliğin kendisinin belirlenim olduğu* ve bir olumsuzlama içerdiği kolayca anlaşılabilir. Bu *ayrım* kıpısıdır ve eğer Diyalektik sözcüğünün kendi için bir anlamı olacaksa, yalnızca Kavramın bu devimi Diyalektik olarak adlandırılmalıdır.

'Analitik' ve 'sentetik' anlatımları gerçekte Kurgul Yöntem için uygunsuz anlatımlardır, çünkü sentezin kıpıları sentezin dışında da kendi belirlenimleri içinde varolurken, *kurgul birliğin* kıpıları belirlenimlerini ancak karşılıklı olarak birbirlerinde bulurlar ve bu birliğin dışında varolmaları söz konusu değildir.

Diyalektik Kıpı Derin-Düşünce Kıpısı ya da Sonluluk Kıpısıdır

Hegel'in *Felsefe Tarihi*'nde Aristoteles üzerine pasajları ("1. Metafizik") kavramsal düşüncenin erimini bütün genişliği içinde sergiler. Diyalektiğin buradaki çözümlemesi Aristoteles'in gizillik (*dinamis*) ve edimsellik (*energeia*) kavramlarının terimlerinde geliştirilir (*energeia* aynı zamanda *entelekhia* olarak da alınır ki, özgür, ereksel etkinliktir; Met., XII). *Dinamis* kendindedir, soyut olandır, ve böyle olarak kurgul yöntemin *anlak* kıpısına karşılık düşer ki, belirlenimsiz, biçimsiz, devimsiz bir soyutlamadır, devinmeyen yalın Tözdür. Buna karşı Devim ya da Diyalektik *energeia*dır ki, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde Töz ile karşıtlık içinde *Özne* dediği kıpıya karşılık düşer, Biçimdir, olumsuzluktur.[26] Diyalektiği gerçeği içinde kavramak için onu kurgul yöntemin bütünü içinde düşünmek zorunludur.

Diyalektik salt *kendi başına* alındığı zaman yalnızca var olanın *olumsuzlanmasını* anlatır, daha ötesini, ayrımın birliğini, gerçekten kurgul olanı değil. Diyalektik kavramı gereği *olumsuzdur* (bu düzeye dek "olumsuz diyalektik" anlatımı da yalnızca bir pleonazmdır), ve olumsuz olan belirtik olarak ilişkidir, sonludur. Aslında Diyalektiğin vurgulu olarak *olumsuz* olanı anlatmak için kullanılması onu bir kez de *olumlu* olanı, kurgul olanı anlatmaya açıkça ve bütünüyle uygunsuz kılar. Diyalektik sonluluk kıpısıdır, somut olana ulaşmayan *ilk* olumsuzlama devimi olarak "yansıma ya da derin-düşünce kıpısı"dır ("*Moment der Reflexion*") (*Ans.*, § 238).

Belirleme ayrım ya da daha tam olarak *olumsuzlama* kapsar, ve dolaysız görünenin *belirlenimsizliği* kapsadığı Olumsuzlama yoluyla *belirlenime* geçer. Tüm belirleme olumsuzlamadır (Spinoza).

Hegel Büyük Mantıkta evrenselden Yargı yoluyla Diyalektiğe geçer: "Başlangıçtaki evrenselin kendini kendi içinden *kendi başkası* olarak belirlemesini sağlayan ve sentetik olduğu denli de analitik olan bu *Yargı* kıpısına *diyalektik* kıpı denecektir."[27] Diyalektik tarihsel olarak ve ilk olarak birşeye karşıt belirlenimlerin ait olduklarını ileri süren bir tür düşünce oyunu ya da yanılsama olarak görülüyor, çünkü çelişkili olan şeyin tam olarak çelişki nedeniyle bir *hiçlik* olduğu düşünülüyordu (Devim: Bu tikel yerde olma ve olmama; Nokta: Uzaysal olma ve aynı zamanda Uzayın saltık olumsuzlanması olma; Değişim: Birşey ve Başkası olma).

Diyalektik gerçekten de bu özsel olarak sonluluk biçimi altında bir tür 'yöntem' olarak görülebilir, ama — Hegel'in kendisinin *Mantık Bilimi*'nin sonunda Yöntem üzerine pasajlarındaki örneklerinde de görülebileceği gibi —, bu anlayış ya da uygulama başlıca Eleatiklerde, Sofistlerde, ve Kant'ta görülür. Ve tümünde de bir 'yöntem' olarak düşünüldüğü düzeye dek sonuçlarında baştan sona yıkıcıdır, olumsuzdur.

Eleatikler haklı olarak devimin ve değişimin *çelişkili* olduklarını çıkarsadılar; ama bu sonluluk noktasında kalarak devimin ve değişimin salt *görüngü* olduğunu ileri sürdüler (*olmadığını* ya da *Yokluk* olduğunu değil — çünkü onlar için yalnızca "Yokluk yoktur"), — ve bu *tam olarak* Herakleitos'un da çıkarsadığı vargıydı (akış, oluş, değişim olarak *görüngü* dünyası; ve değişmez Bir/Logos). Sofistler diyalektiği her durumda iki karşıt arasında amaca uygun olan almaşığı seçmede kullanırken, Sokrates ise diyalektiğini törel belirlenimlere karşı çevirmişti. Kant ise, "Diyalektiğin ve Mantığın yeniden kuruluşuna dürtü"[28] vermiş olmasına karşın, onu yalnızca *öznel* olarak, yalnızca deneyimden bağımsızlık taslayan Usun yanılsamalarının zemini olarak gördü.

Diyalektik hiç kuşkusuz düşüncenin *devimi* denilen şeydir, ve birşeyin kendinde karşıtı da olduğunun kavrayışı devimin düşünce alanına uygulanabileceği düzeye dek bir 'devim'dir; ama diyalektik böyle sonlulukta kaldığı düzeye dek tam olarak devimsizlik ve dinginliktir; düşüncenin devimini daha öte ilerleten ve çelişkinin çözümünü üreten mantık kurgul mantıktır. Salt karşıtlığın ya da çelişkinin üretilmesinde durup kalmak birşeydir, düşünceyi daha ileri devindirmek başka birşey. Diyalektik kendi başına yalnızca var olana duyulan kuşkuya, var olanın Varlık değil ama Görüngü olduğu vargısına götürür. "Diyalektik kıpı Anlak tarafından kendi başına yalıtılmış olarak alındığında ... *Kuşkuculuğu* oluşturur; Kuşkuculuk diyalektik kıpının sonucu olarak yalnızca olumsuzlama kapsar" (*Ans.*, § 81).

Diyalektik kıpı bütün olarak Yöntemdeki ilk olumsuzlamadır, olumlu olarak alınan ilk kıpının olumsuzlaması, onun kendi karşıtında ortadan kalmasıdır. Böylece ikinci kıpı dolaylıdır, ilişkidir, ve bir ayrımdır. Olumsuz kendi ile ilişkidir. Anlak bu çelişkili kıpıları özdeşlik ilkesine göre birbiri dışına bırakır ve ikisini *birlik içinde* anlamayı başaramaz (A = A). Diyalektik karşıt kıpıları hiç kuşkusuz karşıtlıkları içinde ilişkilendirir (A = -A). Ama düşünce daha ileri devinir ve bu karşıtlığı birleştirir — bir kez daha ortadan kaldırmak üzere.

Diyalektik ya da ilk olumsuzlama *sonluluk* noktasıdır, "çözülmemiş karşıtlık"tır (*Ans.*, § 27),

"sonsuz ya da kurgul düşünce" (*Ans.*, § 28, *Zusatz*) değildir.

Kavram Devinir Mi?

Eğer Hegel'in yaptığı gibi 'devim' sözcüğünü kullanacaksak, giderek onu 'diyalektik' ile anlamdaş olarak kullanacaksak, açıktır ki analitik dinginlik bu olumsuzlama noktasında kırılır ve *devim* ilkin olumsuzlama ile olanaklı, aslında olumsuzlamanın kendisidir. Gene de "devinmeyen devindirici" anlatımını anımsamamız gerekir. Gerçekte "devim" sözcüğü ilkin fizikseldir, ve *Mantık Bilimi* ise fiziksel-olmayan, metafiziksel olandır. Ama yine anımsamamız gerek ki, Kavram fiziksel olanın, bütün bir Doğanın da ruhu, biçimi, erkesi, entelekhiasıdır. Kavramın devimi Kavramın ontolojik doğasından ötürü açıktı ki bir ve aynı zamanda doğal ve tinsel olgusallığın kendisinin devimidir.

Kavramın *devimini* daha sağın olarak anlamak için kavramın *ilişkisinin* ne olduğunu düşünebiliriz ve onu doğal bilincin tasarımsal düzlemindeki bulanık, belirsiz, bilmecemsi durumundan çıkarmaya çalışabiliriz. Kavramlar arasındaki ilişki hiç kuşkusuz fiziksel uzay-zaman ilişkisi, söz gelimi özdeksel bir değme ya da değmeme ilişkisi, bir uzaktan eylem vb. gibi birşey değildir. Bir kavram bir başkasının yanında, şurasında ya da burasında vb. durmaz. İlişki iki terimi gerektirir, ve düşüncenin uzaysız-zamansız, öncesiz-sonrasız, aşağısız yukarısız kavramsal uzayında *iki ve ayrı* terimin ilişkisi ancak ve ancak *bir ve aynı* olmaları, böylece ikisinin de onlardan *başka* birşey, *yeni* bir terim olmalarıdır. İlişki Kavramı belirli yapan şeydir, çünkü bir terimi ve o olmayanı, o ilk terimin olumsuzunu gerektirir. Ama Kavram durumunda bu *başkası* yine onun *kendisinden* başkası olamaz.

Kavram belirlidir, olumsuzlama yüklüdür, ya da karşıtı ile birlik içindedir. Bu birlik, karşıtların bu özdeşliği usun **ilişki** biçimidir, mantıksal bağdır (Logos). Logos sözcü etimolojinin kavrama uygun düştüğü ender durumlardan biridir, çünkü kavram ilişkisinin gösterdiği gibi, Mantık dolaysızca Bağıntı demektir, ve Logos'un Yunanca kökensel anlamlarından biri de 'Bağ'dır.

Diyalektiğin Sonucu: Kurgul Birlik

> "Buradaki temel önyargı Eytişimin *salt olumsuz bir sonucunun* olduğudur" :: "Das Grundvorurteil hierbei ist, daß die Dialektik *nur ein negatives Resultat* habe" (B-*MB*, "Saltık Bilgi").

"[Kurgul düşüncenin doğası] yalnızca karşıt kıpıları birlikleri içinde kavramaktan oluşur" :: "... sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit." (B-MB, "Olumlu Sonsuz; Not).

Diyalektik kavramın kendi karşıtı ile ilişkisi, karşıtlığı ya da ayrımıdır. Kurgul kıpı bu karşıtlığının yenilmesi ve iki yanın eşitlenmesi olarak diyalektiğin kendisinin olumsuzlanması ya da ortadan kaldırılmasıdır. Bu karşıtlığın ortadan kalkışı "diyalektiğin olumsuz sonucu" değildir; tersine, olumludur. Aslında Kavramın kuruluşu, tamamlanışı ve ilk kez kazanılmasıdır. Diyalektiğin sergilediği iki kıpı *henüz Kavramı oluşturmazlar*, çünkü her ikisi de karşıtlık ilişkisi içinde soyuttur. Kavram diyalektik olan değil ama *kurgul* olandır, ve ussal olan diyalektik olan değil ama kurgul olandır.

Diyalektiğin kendisi ilkin olumsuzlama doğasında görünür, ve gerçekten de öyledir, çünkü birinci terim ikincide yitmiş, bir kıpıya indirgenmiştir ve önümüzde yalnızca *olumsuz* olan vardır. Ya da, ilkin dolaysız olarak alınan dolaylı olarak, evrensel olarak alınan tikel olarak vb. çıkmıştır. Bu ikinci terim birincinin olumsuzudur. Dolaysız terim bu başkasında yitmiştir. Ama bu başkası bir hiçlik değil, dolaysızın olumsuzudur, dolaylıdır, ve birinciden yola çıkmıştır ve onun belirlenimini ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Olumlu kendi olumsuzunda saklanır, ama bir kıpı olarak, olumsuz-Varlık olarak. Burada henüz yalnızca Diyalektik, Yargı, Ayrım vb. vardır, ve henüz kurgul Birlik, Tasım yoktur. Bu "eytişimsel kıpının Anlak tarafından kendi başına yalıtılmış olarak alınmasıdır" (*Ans.*, § 81).

Hegel'e bir kez daha yakından bakalım:

> "Şimdi ilk terim de ikincide *kapsandığı* ve ikincisi birincinin gerçekliği olduğu için, bu birlik dolaysızı özne ve dolaylıyı ise onun yüklemi olarak alan bir önerme biçiminde anlatılabilir; örneğin: *Sonlu sonsuzdur, Bir çoktur, Tekil evrenseldir*. Ama böyle önermelerin ve yargıların yetersiz biçimi kendiliğinden göze çarpar. Yargıyı irdelerken gösterildiği gibi, genel olarak yargı biçimi ve herşeyden önce *olumlu* yargının dolaysız biçimi kurgul olanı ve gerçekliği kendi içinde kavramaya yeteneksizdir."[29]

Eğer Diyalektiği bu Yargı aşamasındaki *olumsuzlama* olarak görürsek, o zaman bu ayrılma, yarılma, düalizm noktası henüz işin sonu değildir.

> "Bundan başka, önerme biçimi ya da daha belirli olarak yargı biçimi somut olanı — ki Gerçek her zaman somuttur — ve kurgul olanı anlatmak için uygunsuzdur; yargı kendi biçimi nedeniyle tek-yanlı ve o düzeye dek yanlıştır."[30]

Diyalektik spekülative bu noktada geçer, çünkü *yeterli* değildir, ve ilkin yalnızca karşıtlığı bildirir, çünkü

> "ikinci belirlenim, *olumsuz* ya da *dolaylı* belirlenim gerçekliğine göre bir *bağıntı* ya da *ilişki*dir; çünkü olumsuz terimdir, *ama olumlunun* olumsuzudur ve onu kendi içinde kapsar"[31]; "kendi başkasını kendi içinde kapsar ve böylelikle *çelişki olarak kendi kendisinin ortaya koyulmuş diyalektiğidir*."[32] bu "ikinci terim kendisi *belirli olan* terim, *ayrım* ya da ilişkidir."[33]

Hegel spekülatif/kurgul olanı tasarımsal olarak "*geleceği*" göz önüne alma ile ilgilendirir (*Ans.*, 1830, § 82, *Zusatz*). Kurgul kıpı gerçekten de ilk iki kıpının birliği olmasına karşın onlara *önsel* olandır, ve birinciler *Zeminlerini* onda bulurlar, gerçekleri olarak onda bir olurlar. Bu sözcüğün sıradan anlamında da spekülatif olanın anlattığı durumdur.

> "Üçlünün ilk iki kıpısı *soyut*, gerçek-olmayan kıpılardır ki, tam bu nedenle eytişimseldirler ve bu olumsuzlukları yoluyla kendilerini özne [=bireysel, olumlu] yaparlar."[34]

Diyalektik kıpıyı izleyen mantıksal adım *ilişkinin*, ya da daha tam olarak *karşıtlığın kendisinin bir birlik olduğunu* kavramaya dayanır. Buna hiç kuşkusuz *ikinci terimin diyalektiği* diyebiliriz, çünkü bu birliğin koyulması da bir 'devim'dir, yeni bir mantıksal adım ya da içkin ilerlemedir, ve dışsal değil ama Kavramın kendi özsel devimidir. Ama sözcük ne olursa olsun Kavram yenidir, ve yöntemsel imlemini anlatmak için Diyalektiği bir kez daha kullanmak yerine, Hegel 'kurgul' anlatımını seçer.

Ayrım kıpısı iki terimi sergiler, karşıtlık dediğimiz ilişkidir. Üçüncü, kurgul terime geçiş her zaman önceki kıpıları anlamaktan daha güç görünür, çünkü birincinin ikinciyi kendinde kapsıyor olmasının göreli olarak kolay anlaşılır olmasına karşın, üçüncüye aynı diyalektik yoluyla geçiş olanaklı görünmez. Üçüncünün dışarıdan eklenmesi gibi bir yola başvurulmaksızın mantıksal ilerleme ancak ve ancak *iki kıpının birlikte alındıklarında* yeni bir kıpı oluşturduklarını görmeye dayanır.

TANITLAMA YA DA ÇIKARSAMA

'Tanıtlama' bilginin üretimi olarak yalnızca ve yalnızca Yöntemin bir başka adıdır. 'Çıkarsama' anlatımının kendisi Hegel'in yöntemi çözümlemesinde kavramlar arasındaki ilişkiden başka birşeyi anlatmaz ve bir kavramın kendinde olduğu şeyin ortaya koyulmasıdır. Bu gerçekte 'mantık' dediğimiz şeyin de kendisidir, çünkü bu bağ, bu logos, tam olarak zorunlu olan ve başka türlüsü düşünülemeyendir. Hiç kuşkusuz tanıtlama da sık sık *kavramından* soyutlanır ve salt bir *tasarım* olarak, boş bir sözcük olarak kullanılır. Burada felsefe tarihinde başka 'tanıtlama' yollarını bir yana bırakıp yalnızca onu Kant'ın kendi felsefesinin bağlamında nasıl anladığını anımsamak yararlı olabilir. Kant kavramların çıkarsaması ile onları *kendilerinde ve kendileri için* irdelemeyi ve bağıntılandırmayı anlamaz. Tersine, onları dışsal olarak eski kitaplardan, belli tablolardan alır. Giderek kendinde-şey bile çıkarsanmaz. Kant'ın Aşkınsal Yöntem Öğretisinde *Disiplin, Kanon, Arkitektonik* ve *Arı Usun Tarihi* gibi dört bölüm kapsanır. Kanon "tüm içeriği soyutlar." Kısaca okursak:

> "Şimdi kurgul kullanımı içindeki arı usun tüm sentetik bilgisi, buraya dek verilen tüm tanıtlamalara göre, bütünüyle olanaksızdır. Öyleyse, arı usun kurgul kullanımının hiçbir kanonu yoktur (çünkü bu kullanım baştan sona eytişimseldir), ve tüm aşkınsal mantık bu bakımdan disiplinden başka birşey değildir" (AUE, [A 796] [B 824]).

Kant karşıtların kavramsal bağıntısını yalnızca dışsal bir "sentetik" ilişki olarak, ve bunu da "olanaksız" olarak, çünkü "eytişimsel" olarak görür. Kant tanıtlamayı ya da "Kavramların Aşkınsal Tümdengelimi" dediği şeyi yalnızca onların "deneyim ile bağıntıları" zemininde anlar ve bütün çabası düşünceyi aşkınlığa karşı, duyusal deneyimin ötesine geçme girişimlerine karşı sınırlama çabasına sınırlıdır. Herhangi bir gerçek çıkarsama yapmaz:

> "Bir nesnenin ancak kavramlar aracılığıyla düşünülebildiğini tanıtlayabilirsek, bu onların yeterli bir çıkarsaması/tümdengelimi ve nesnel geçerliklerinin aklanması olacaktır" (*AUE*, A 97).[35]

Kant'ın tanıtlaması açıkça görgüldür.

TARİHSEL MATERYALİZM VE TARİHSEL MATERYALİST DİYALEKTİK

Hegel'in felsefesinin bakış noktasından Tarihsel Materyalizm geçerli bir felsefi temelden ve yöntemden yoksundur. Bu eksiklik Tarihsel Materyalizmin dünyaya bakışını olduğu gibi Hegel'in felsefesinin kendisine bakışını da etkiler ve her iki alanda da nesnel bir kavrayışı olanaksızlaştırır. Yine bu iletişimsizlik Tarihsel Materyalizmin bir bilinç biçimi olarak, bir ideoloji olarak varlığını sürdürmesinin olumsuz olanağı ya da koşuludur.

Tarihsel Materyalizm olarak bilinen öğretiler ve yazılar kümesi ile Hegel'in felsefesi arasındaki *benzemezliği ve bağlantısızlığı* görmek için Hegel'in dizgesinin felsefi bir okunuşu bütünüyle yeterlidir. Başka bir deyişle, bu iki bilinç biçimi arasında varolduğu ileri sürülen bağ ancak ve ancak Hegel'in felsefesinin gerçek değerinde anlaşılmaması koşulu üzerine dayanır. Bu aynı koşul üzerine, bu bakış açısı Hegel'i idealist değil ama realist yapmaya, giderek materyalist yapmaya bile hazırdır, çünkü idealizm gerçek kavramı içinde bu bakış açısının çevreninin dışına düşer. Bu aldanma değil, ama Anlaktır. Hegel'in idealist olmadığı, realist, giderek materyalist vb. olduğu yolunda çok yakınlarda görülen önesürümler Hegel'in yanlış okunması üzerine değil, ama sözcüğün gerçek anlamında okunmaması üzerine dayanırlar, çünkü Hegel en dikkafalı yorumcuyu bile yoruma gereksindirmeyecek bir doğrudanlıkla yalnızca kendi felsefesinin değil, ama felsefe adına yaraşır her kavramsal dizgenin idealizm olduğunu bildirir (örneğin, B-*Mantık Bilimi*, "Olumlu Sonsuzluk," Not 2):

> "*Sonlu idealdir* önermesi *İdealizmi* oluşturur. Felsefenin İdealizmi yalnızca sonluyu

gerçekten varolan olarak tanımamaktan oluşur. Her felsefe özsel olarak İdealizmdir ya da en azından onu ilkesi olarak alır, ve soru o zaman yalnızca bu ilkenin edimsel olarak ne ölçüde yerine getirilmiş olduğudur. Felsefe bu düzeye dek din gibidir; çünkü din de benzer olarak sonluluğu gerçek bir varlık olarak, bir enson ya da saltık olarak, ya da koyulmamış, yaratılmamış, bengi birşey olarak tanımaz. İdealist ve realist felsefelerin karşıtlığı buna göre anlamsızdır. Genel olarak sonlu belirli-varlığa gerçek, enson, saltık varlık yükleyen bir felsefe felsefe adına yaraşmaz."

Sonlunun *idealliği* onun gerçek Varlık değil ama yalnızca *olumsuz Varlık* taşıması, bir moment olması anlamına gelir. Sonlu şeyler — ister tinsel, isterse doğal/özdeksel olsunlar — yalnızca ve yalnızca *oluş sürecinde* olan ve fenomen dediğimiz şeylerdir. Gerçek varlıkları yoktur ya da varlıkları kendilerinde değildir, ve ortadan kakışları ile kendilerinde *gizil olarak* taşıdıkları yokluk momentini, olumsuzluk ya da başkalık momentini sergilerler. Realizm tam olarak bu sonluya gerçeklik değeri ya da varlık yükler, çünkü tek-yanlı ya da analitik olarak gördüğü sonluyu kapsadığı 'yokluk' kıpısından soyutlar ve onu bütünüyle olumlu varlık olarak, böylece 'reel' olarak görür. Duyusal algı üzerine dayandığı düzeye dek, bu analitik bakış açısı bir felsefe değil ama gündelik anlağın bakış açısıdır. Ve realizm sonluya 'gerçek Varlık' yüklemekle onu oluştan, değişimden bağışık kıldığını, onu doğruladığını ve tüm olumsuzlama kıpısını yadsıdığını kavrayamayan bir düşüncesizliktir. Realizm bu düzeye dek felsefede de ancak sanatta olduğu kadar geçerlidir.

Tarihsel Materyalist bakış açısı özdeksel ve tinsel *olmayan* Logosun *Varlığını* kabul etmek bir yana,*tinselliğin kendisinin* Varlığını bile kabul edemez çünkü etmemelidir. Çünkü eğer Materyalizm bir 'felsefe' olacaksa, Varlığı *Özdek* ile eşitlemek zorundadır: Bu felsefeye göre Gerçek olan, *var* olan Özdeksel olandır, Özdektir. Başka bir deyişle, Özdekten başka hiçbirşey yoktur. Özdekçilik bir *monizmdir* — tam olarak Çokluğu, Çoğulluğu dışlayan tek-yanlı analitik bir bakış açısı. Karşıtlığı dışlayan bu analitik anlak bakış açısı Karl Marx'ın "diyalektik yöntem" dediği şeyin ne kadar 'diyalektik' olabileceğini de açıklıyor olmalıdır. Özdekçiliğin bu analitik yalıtılmışlık içinde diyalektik olamayacağını, karşıtını — tinselliği — kapsamadığını ama özellikle dışladığını görmek için yalın bir mantık becerisi, o analitik düşüncenin kendisi bile yeterlidir.

Bu monizme göre, 'Tarihsel Özdekçilik'teki 'tarihsel' eklentisi de yalnızca paradoksaldır, çünkü *tarihsel* olan gerçekte ya da Kavramına göre *tinsel* olandan, *İstenç* tarafından üretilen bütün bir törellik sürecinden başka birşey değildir. Oysa özdekçiliğin yadsımak zorunda olduğu öğe tam olarak bu tinselliktir. 'Materyalizm' anlatımının önündeki 'tarihsel' sıfatı hiç kuşkusuz kafa karıştırıcıdır çünkü bir oxymorondur. Ve gene de 'tarihsel özdek' üretmek imgelem için sorun değildir. Bu bakış açısından Tarihte de tinsel olanın değil ama özdeksel olanın birincil olması gerektiği için, her nasılsa Tarihin 'özdeği' ya da Tarihte 'özdeksel' olan şey 'altyapı' gibi yine kendisi bir kavramdan, daha doğrusu bir tasarımdan ötesi olmayan bir kendilik olarak konutlanır. Buna göre, *özdeksel altyapı* belirlenimi herhangi bir çıkarsama sonucu olmadığı gibi düşünsel bir sorgulamadan da bağışıktır. Ama bu tutum Özgürlüğün yadsınması ile *saltık olarak* tutarlıdır, çünkü 'özdeksel altyapı' temelinde — örneğin Spinoza'nın Töz dizgesinde olduğu gibi — insan yalnızca *belirlenir,* ve Özgür İstenç gibi bir metafizik, bir tinsellik söz konusu bile olamaz. 'Toplum yasaları' denilen şey de tinin özgürlüğünün özdeksel doğanın *zorunluğuna* bozulmasını imlediği ölçüde bu öğreti için yadırganacak bir belirlenim değildir.

Tarihsel Materyalizmin monistik görüşü ile karşıtlık içinde, *Gerçeğin Bütün olduğu* görüşü Özdek gibi tekil bir kıpıyı üzerine bütün bir dizgenin dayanacağı bir tür Saltık olarak kabul edemez, tıpkı Töz, Monad, ya da Su, Hava vb. durumlarında da olduğu gibi.

MARX'TA "DİYALEKTİK YÖNTEM"

Marxizmin kendisi bir metafiziktir, fizik değil.

Karl Marx 1873'te *Das Kapital*'in ikinci Almanca yayımına Arkasözde şunları yazar (anımsamalıyız ki Marx için 'reel' anlatımı 'belirli-Varlık' ya da 'Dasein' *kavramını* değil, ama 'fiziksel-özdeksel' olanı, 'duyusal-sonlu' olanı belirtir):

"Benim diyalektik yöntemim Hegel'in yönteminden yalnızca ayrı olmakla kalmaz, onun

doğrudan karşıtıdır. Hegel için, insan beyninin yaşam-süreci, e.d. düşünme süreci — ki Hegel 'İdea' adı altında onu giderek bağımsız bir özneye dönüştürür — reel dünyanın demiurgesidir, ve reel dünya yalnızca 'İdea'nın dışsal, fenomenal biçimidir. Benim için, tersine, ideal dünya insan anlığı tarafından düşünülen ve düşünce biçimlerine çevrilen özdeksel dünyadan başka birşey değildir."[36]

Hegel'in felsefesindeki evrensel-nesnel Us (Logos)ve insan Usu (öznel Us) ayrımını siler ve Hegel'e göre özdeksel Evrenin biçiminin *insan düşüncesi* tarafından *belirlendiği* yorumunu getirir. Bu Hegel'e göre reel dünyayı insan düşüncesinin *yarattığını* ileri sürmek demek değildir. Marx'ın özellikle önemsediği nokta reel dünyanın insan düşüncesi tarafından *belirlenmesi* ya da *biçimlendirilmesidir*, ki tam olarak yukarıda sözü edildiği gibi Hegel'in kendisinin doğal "bilincin bilinçsiz idealizmi" dediği ve 'fenomenal' olarak gördüğü şeydir (*Ans.* 1830, § 420). Hegel kendinde Evrenin belirlenimi ya da biçimi için "nesnel-düşünceler" anlatımını kullanır.

Hegel için İdea biçimin ve özdeğin, kavramın ve olgusallığın birliğidir, salt insan düşüncesinin 'öznelliğinden' türetilen bir uydurma değil. Hiç kuşkusuz onu "Özne" olarak görür, ama aynı zamanda "Töz" olan bir "Özne" olarak (*TGb*, § 17), ki *nesnel* varoluşa iyedir. Hegel'in düşüncesi *kurguldur*, biçim ve içeriği ayırmaz, ve anlak kıpısı altına düşürülen 'diyalektik kıpı'nın analitik yorumuna kapalı birşeyi belirtir. Yinelersek, gerçekte Hegel'de "insan düşüncesi" değil, ama "Logos" ya da "Saltık İdea" *reel* dünyanın belirlenimi, demiurgesidir. Biçimlendirici etmen (Marx'ın "demiurge" dediği şey) Kavramın *olumsuzluğundan* başka birşey değildir ki, Hegel için onu anlağın analitik dinginliğinden çıkarıp devime geçiren diyalektiktir.

Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısı olarak reel ve ideal arasındaki *birliği*, olgusal olanın kavramsız olamayacağını çıkarsamış ve Kavramın deviminin Şeylerin devimi olduğunu tanıtladığını ileri sürmüş olsa da, Marx bu *kurgul birliği* gözardı eder ve tam olarak 'diyalektik yöntem' denilen şeyin gerektirdiği gibi tek-yanlı *ayrım* kıpısından uslamlama yapar, ideal olanı ve reel olanı birbirinden yalnızca ayırır, ama birleştirmez.

Marx'ın 'diyalektiğinin' sonucu daha da ilginçtir, çünkü bu diyalektiğe göre insan bilinci "düşünce biçimlerine çevrilen özdeksel dünyadan başka birşey değildir." Bu hiç kuşkusuz John Locke'dan kalma görgücü *tabula rasa* formülasyonundan bir başka anlatımıdır, ve *a priori* olanı, Kavramın *nesnelliğini* kavrayamaz. Bu bakış açısının solipsizme götürdüğü, böylece özneye kendi dışına çıkma gibi bir olanağı yadsıdığı, gerçekte tam olarak Hegel'in öznel-idealizm dediği şeyi temsil ettiği — böyle çıkarsamalar Marxizmin felsefi gücünün çok çok ötesine geçen güçlüklerdir.

Marx'ın tutumu bir "Ya—Ya da" tutumudur: Ya Birşey Başkasını belirler, ya da Başkası Birşeyi; ya alt-yapı üst-yapıyı, ya da üst-yapı alt-yapıyı; çünkü özdekçi monizm bunu gerektirir. Eğer bu analitik tutum iki yanın birbirlerini karşılıklı olarak belirlemeleri gibi bir etkileşim ileri sürülerek aşılacak olursa, o zaman bu kötü diyalektik yine Hegel'in 'kötü-sonsuz' ya da 'yalancı-sonsuz' dediği şey olarak ortaya çıkar ki, analitik mantığın umutsuz vargısıdır.

Yöntemin Kavram ile ilişkisi, gerçeğin bir *tanıtlama* ve *dizge* sorunu olup olmaması gibi sorunlar Marx'ın bakış açısını ilgilendirmez, çünkü 1844'te de belirttiği gibi kavramlar ona göre yalnızca "düşünce-şeylerdir ve öyleyse yalnızca *arı*, e.d. soyut, felsefi düşünmenin bir yabancılaşmasıdırlar."[37] Karl Marx sürekli olarak düşünceyi ve düşünce-belirlenimlerini bir yana itme ve realite karşısında edilgin, ikincil kılma eğilimindedir. Belirlenimsiz, biçimsiz, 'düşünce-belirlenimsiz' bir realitenin salt bir soyutlama, salt bir *Gedankending* olduğunu görmek için salt özdeksel bir beyin hiç kuşkusuz yeterli değildir.

Marx "Diyalektik Yöntem" İle Ne Anlar?

Marx şöyle der:

"Hegel'de çifte bir yanılgı vardır.

"Birincisi en açık olarak *Görüngübilim*'de, Hegel felsefesinin doğum yerinde ortaya çıkar. Örneğin, gönenç, devlet-erki vb. Hegel tarafından insandan yabancılaşmış kendilikler olarak anlaşıldıklarında, bu ancak onların düşünceler olarak [görülen] biçimlerinde

olur. Bunlar düşünce-şeylerdir ve öyleyse yalnızca *arı*, e.d. soyut, felsefi düşünmenin bir yabancılaşmasıdırlar" (*1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*; 'Genel Olarak Hegel Felsefesinin Eleştirisi').[38]

Karl Marx haklıdır çünkü 'gönenç,' 'devlet erki' vb. hiç kuşkusuz *düşünce* biçimleridirler, çünkü *düşünülürler*, ve felsefe, aslında genel olarak bilginin kendisi insanın bilincinde, *düşüncesinde* varolan birşeydir, düşünce ile yapılır. Gerçekten de doğal bilinç ancak bu kavramları salt *dışsal nesneler sandığı* zaman değil ama *kavramlar* olarak *düşündüğü* zaman felsefenin toprağına girer. Düşünülenin öznede olduğunu, salt *düşünüldüğü için* düşünce olduğunu kavramak felsefenin ilk dersi olmalıdır — tam olarak *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısında gösterdiği gibi. Bilinç 'öznel' ya da 'öznellik' dediğimiz şeydir. Ama birşey — en azından Klasik Felsefenin bakış açısından — salt bilinçte olduğu için, salt düşünüldüğü için bilincin *dışındaki* nesnel varoluşunu yitirmek zorunda değildir. Sorun bilincin bu gerçekliğe, bu *kendindeye*, gerçek nesneye eşit olabilmesidir — tıpkı yine *Tinin Görüngübilimi*'nin vargısında insan düşüncesi için olanaklı bir yetkinlik olarak gösterildiği gibi.

Karl Marx'ın bu pasajda "yabancılaşmış kendilikler" dediği şey insan düşüncelerinin, kavramlarının kendileridir ve Hegel tarafından "insandan yabancılaşmış kendilikler olarak" değil, ama tam tersine insanın en iç özünü oluşturan şeyler olarak görülürler.

Yabancı olan *bilinmeyendir*, ve insanın kendine, dünyasına vb. *yabancılaşması* ise, bir 'süreç' olarak, düşüncenin, kavramın, ve böylece bilginin kendisinin bozulması diyebileceğimiz şeyden ötesini anlatmaz. *Tinin Görüngübilimi*'nin çözümlediği sürecin kendinde bir gelişme olması olgusu ile karşıtlık içinde, bu bozulma gerçekten bir olgu olarak *analitik* düşüncede yaşanan ve bilinemezcilik ya da kuşkuculuk olarak tanıdığımız şeydir; oysa saf doğal bilinç bile sıradan doğal eğitiminde kendini, dünyasını, kültürünü vb. *bilme* sürecindedir, Tinin sonlu Görüngüleri olarak bilginin oluş sürecini üreten bilinçsiz tözselliktir. 'Yabancılaşma' anlatımı yabancılaşmayı sanki ilerleyen bir süreçmiş gibi, bir tür 'oluş' gibi ortaya sürer. Gerçekte, 20'nci yüzyıl varoluşçuluğunda daha tam anlatımını bulan bu entellektüalizm, bütünüyle tutarlı olarak, felsefesizleşen bilincin usun kendisine ve genel olarak bilgiye yabancılaşması ile koşutluk içinde şekillenir. Nihilizm ve pozitivizm, *salt kavramları gereği,* insanın gerçeğine ve varoluşuna yabancılaşmış bakış açılarını temsil etmek zorundadırlar. Yerini Hegel'in de gösterdiği gibi ancak Görgücülük kampında bulan Materyalizmin yanılsamasının ve yabancılaşmasının düzeyi ise temsil ettiği 'yabancılaşma' ya da 'bilgisizleşme' ile orantılı olarak, uğruna yitirilen Tarih ile, Özgürlük ile, ve İnsan Yaşamları ile ölçülebilir. Hegel'in felsefesinin 'Yabancılaşma' denilen şeyle ilgisini anlamak için *Tinin Görüngübilimi*'nde sergilenen sürecin nasıl bir 'oluş' süreci olduğunu dikkate almak yeterli olmalıdır.

Karl Marx Hegel'in felsefesinde 'gönenç,' 'devlet-erki' vb. gibi *kavramların*, genel olarak Kavramın — örneğin Kant'ın öznelciliği durumunda görülenin tersine — *nesnel* göndermeleri olduğunu, Varlık ile *birliğini* anlamamıştır. Onları *kavram olmayan* ve gene de *var olan* şeyler olarak, kendileri kavramlar olmaksızın da düşünülebilen şeyler olarak düşünür. Yine, insan bilincinde değil ama kendilerinde oldukları gibi alındıklarında, bu "yabancılaşmış kendilikler"in — Hegel'in kendisi tarafından da gereğinden öte vurgulandığı gibi — en iç özlerinde *nesnel düşünce-belirlenimleri* olduklarını ve bu özün onları insan için yabancı olmanın *tam tersi* yapan şey olduğunu düşünemez. Bu evrensel özlerinden soyutlandıklarında bu nesnelerin neler olduklarını söyleyemeyiz. Karl Marx'ın bu yalın kavramlar karşısında böyle verimsiz bir kafa karışıklığına götüren şey onları 'özdeksel' şeyler olarak düşünmede ve yalnızca Özdeğin *var* olduğunu düşünmede diretmiş olmasıdır. Oysa *tinsel* şeyler de *vardır*, tıpkı doğal şeyler gibi; ama her iki sonluluk alanına da Yokluk eşlik eder, ve tüm doğal ve tinsel şeyler Oluş sürecindedirler. Bu onların düşlemsel uydurmalar oldukları anlamına gelmez.

Karl Marx, kısaca, her doğal bilinç durumunda kaçınılmaz olarak gözlediğimiz gibi, *Özdek* ve *Varlık* kavramlarını ayırdedemez.

Son olarak, Karl Marx'ın Hegel'i nasıl okuduğunu anlayabilmek için bir gençlik yorumuna bakmakta yarar vardır. "Geçici olarak şu kadarını önceden söyleyelim: Hegel'in duruş noktası modern ekonomi politiğin duruş noktasıdır. *Emeği* insanın *özü* olarak kavrar" (*1844 Elyazmaları*). İnsanın özü Us, İdea, Tin, Kavram, Düşünce değil, ama Emektir! Bu hiç kuşkusuz 'yorum' olmanın bile çok çok gerisine düşer. Aslında yeni bir felsefenin başlangıcıdır, ama bir felsefe ki açıkça düşüncesizdir. Batı bu özdekçi 'felsefe' ile yalnızca insan düşünce etkinliğinin önemli bir bölümünü değil, ama Tarihin kendisinin de uzunca bir bölümünü ziyan etmiştir.

Dipnotlar

1. Hegel *Mantık Bilimi*'ne Önsözde (1812) "yıllarca süren bir çalışmanın bu girişime daha büyük bir eksiksizlik vermeyi başaramamış olması" gibi bir olgudan söz eder (:: "eine vieljährige Arbeit diesem Versuche nicht eine größere Vollkommenheit geben konnte").

2. (*Ans.*, 1830, § 415): "Kant felsefesi en belirli olarak öyle görülebilir ki, Tini Bilinç olarak alır ve bütün olarak yalnızca Tinin Felsefesinin değil, ama onun Görüngübiliminin belirlenimlerini kapsar" :: "Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachten werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat und ganz nur Bestimmungen der Phänonemologie, nicht der Philosophie desselben enthält."

3. Bilginin duyusal deneyime dayalı olması gerektiği anlayışı daha sonra kendini pozitivizm olarak göstermek üzere evrimlenen aynı kuşkuculuktur. Kant'ta olduğu gibi pozitivizmde de görülen sözde metafizik karşıtı tutum deneyimin kendisinin *kavramsız-kuramsız* olması gerektiği önyargısına bağlıdır. Oysa deneyimi deneyim yapan şeyin a priori *evrensellik ve zorunluk* kavramları olduğu olgusunu yine Kant'ın kendisi vurgulu olarak belirtir. Ve pozitivizmin kendisi bir deneyim değil, ama bir *kuram*, böylece bir metafiziktir.

4. *Mantık Bilimi* (Büyük), Önsöz "Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein. — In dieser Weise habe ich das *Bewußtsein* in der *Phänomenologie des Geistes* darzustellen versucht."

5. Bu nokta üzerine Hegel'in en son açıklaması için bkz. *Ans.*, § 25. *Tinin Görüngübilimi*'nde *Mantık Bilimi*'ne doğru götüren süreç "somut bölümlere," yani *Doğa ve Tin Felsefelerine* ait içeriği de kullanmak zorunda kalır, "bilincin örneğin Ahlak, Törellik, Sanat, Din gibi somut şekillerinin" çözümlenmesini de gerektirir.

6. (Ans., § 131, *Zusatz*: "... die Erscheinung ein Höheres ist als das bloße Sein. Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes in sich vereinige enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist."

7. *The Basic Problems of Phenomenology* (1954) Published by Indiana University Press, 1975. Introduction.

8. "Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff*."

9. "'Fenomenoloji' terimi bir düzgüyü anlatır ki, şöyle de formüle edilebilir: "Şeylerin kendilerine!" :: "Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst! «" (*Varlık ve Zaman*, § 7, s. 27).

10. (*Ans.*, § 420): "Kant felsefesinin Tini anlamada üzerinde durduğu en yakın basamak *Algılamadır* ki, genel olarak *sıradan* bilincimizin ve az ya da çok *Bilimlerin* duruş noktasıdır" :: "Die nähere Stufe des Bewusstsein, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffasst, ist *das Wahrnehmen*, welches überhaupt der Standpunkt unseres *gewöhnlichen Bewusstseins* und mehr oder weniger der *Wissenschaften* ist."

11. *Mantık Bilimi* (B), 'Olumlu Sonsuzluk' altında.

12. § 58: "Bu alışkanlık özdeksel düşünme yolu olarak adlandırılmalıdır — olumsal bir bilinç ki, salt gerece batmıştır ve bu yüzden aynı zamanda özdekten 'kendi'sini arı olarak çekip çıkarmak ve kendi kendinde olmak ona güç gelir" :: "Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein."

13. Yine (*Ans.*, § 420): "Kant felsefesinin Tini anlamada üzerinde durduğu en yakın basamak *Algılamadır* ki, genel olarak *sıradan* bilincimizin ve az ya da çok *Bilimlerin* duruş noktasıdır" :: "Die nähere Stufe des Bewusstsein, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffasst, ist *das Wahrnehmen*, welches überhaupt der Standpunkt unseres *gewöhnlichen Bewusstseins* und mehr oder weniger der *Wissenschaften* ist."

14. "[T]he categories of self-consciousness are just as objective, categories of the essence of things as its own thoughts" (*Ans.*, 1817, § 302).

15. "... das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird." (MB-B, "Einleitung, Allgemeiner Einteilung der Logik")

16. "[N]ach diesem Resultat der Mensch bloß auf Spreu und Treber würde angewiesen sein" :: "a result, of which it may be said, that it bade man go and feed on mere husks and chaff." (*Ans.* 1830, § 28, *Zusatz*).

17. "Die Vernunft ist die Gewißheit, alle Realität zu sein"; "Kategorie ... oder einfache Einheit des Selbstbewußtseins und des Seins"; "sie [Vernunft] ist dies, daß Selbstbewußtsein und Sein dasselbe Wesen ist" (*TGb*, § 235).

18. "Der *Verstand bestimmt* und hält die Bestimmungen fest; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstands in nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. ... Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein."

19. "... daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach ... ist ... dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt ... als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist." (Ans., § 82, Ek.)

20. *Mantık Bilimi*, "Saltık İdea" altında: "Die Methode ist daraus als *der sich selbst* [*wissende, sich* als das Absolute,] sowohl Subjektive als Objektive, *zum Gegenstande habende Begriff*, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen."

21. Aynı yerde: "Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte."

22. "Sie ist darum die höchste *Kraft* oder vielmehr die *einzige* und absolute *Kraft* der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger *Trieb, durch sich selbst in allem sich selbst* zu finden und zu erkennen."

23. "[D]as Instrument und Mittel der erkennenden Tätigkeit."

24. "Im wahrhaften Erkennen ... ist die Methode ... das An-und-für-sich-Bestimmtsein des Begriffs, der die Mitte nur darum ist, weil er ebensosehr die Bedeutung des Objektiven hat, das im Schlußsatze daher nicht nur eine äußere Bestimmtheit durch die Methode erlangt, sondern in seiner Identität mit dem subjektiven Begriffe gesetzt ist."

25. *Mantık Bilimi* (B), "Nesnel Mantık, Giriş": "... yeri nesnel mantık tarafından alınan varlıkbilim, — [ya da] Metafiziğin genel olarak '*Ens*'in doğasını araştırması gereken bölümü" :: "... die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, — der Teil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte."

26. "Herşey Gerçeği yalnızca *Töz* olarak değil, ama o denli de *Özne* olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır" (*TGb*, § 17).

27. *Mantık Bilimi* (B), "Saltık İdea" altında: "Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen.".

28. "Anstoß zur Wiederherstellung der Logik und Dialektik."

29. *Mantık Bilimi* (B): "Weil nun auch das Erste im Zweiten *enthalten* und dieses die Wahrheit von jenem ist, so kann diese Einheit als ein Satz ausgedrückt werden, worin das Unmittelbare als Subjekt, das Vermittelte aber als dessen Prädikat gestellt ist, z. B. *das Endliche ist unendlich, Eins ist Vieles, das Einzelne ist das Allgemeine*. Die inadäquate Form solcher Sätze und Urteile aber fällt von selbst in die Augen. Bei dem *Urteile* ist gezeigt worden, daß seine Form überhaupt und am meisten die unmittelbare des *positiven* Urteils unfähig ist, das Spekulative und die Wahrheit in sich zu fassen."

30. *Ans.*, § 31: "Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete und das Wahre ist konkret—und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch."

31. "Die zweite Bestimmung, die *negative* oder *vermittelte*, (ist ferner zugleich die *vermittelnde*. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber) ihrer Wahrheit nach ist sie eine *Beziehung* oder *Verhältnis*; denn sie ist das Negative, *aber des Positiven*, und schließt dasselbe in sich."

32. "... darum schließt sie ihr eigenes Anderes in sich und ist somit *als der Widerspruch* die *gesetzte Dialektik ihrer selbst*."

33. "... das Zweite hingegen ist selbst das *Bestimmte*, der *Unterschied* oder Verhältnis."

34. *Mantık Bilimi* (B), "Saltık İdea" altında: "Die beiden ersten Momente der Triplizität sind die *abstrakten*, unwahren Momente, die eben darum dialektisch sind und durch diese ihre Negativität sich zum Subjekte machen."

35. "... und es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben, und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, [A 97] wenn wir beweisen können: daß vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann."

36. "My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite. To Hegel, the life-process of the human brain, i.e., the process of thinking, which, under the name of "the Idea," he even transforms into an independent subject, is the demiurgos of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of "the Idea." With me, on the contrary, the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind, and translated into forms of thought" (*Kapital*, Cilt Bir; İkinci Almanca yayıma Arkasöz).

37. "They are thought-entities, and therefore merely an estrangement of *pure*, i.e., abstract, philosophical thinking" (*1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*).

38. *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*; 'Genel Olarak Hegel Felsefesinin Eleştirisi': "... thought-entities, and therefore merely an estrangement of *pure*, i.e., abstract, philosophical thinking."

*se: Hegel'in Saltığı ve Heidegger'in Ereignis'i

Giorgio Agamben Çeviri: Onur Kartal

1

Aşağıdaki düşünceler bir Hint-Avrupa teması olan *se (*swe)'nin yapısı ve anlamı üzerinedir. Temel felsefe sorunu olarak Saltığı belirlediği söylenebilecek bu temanın felsefi söyleme ne kadar uygun olduğu şüphelidir. "Saltığın" kendisinden türediği Latince bir fiil olan solvo, se-luo olarak çözümlenebilir ve bu biçimiyle salıverme, bir şeyi kendi *se'sine yönlendirme olarak serbest bırakma fiillerini imler.

2

Hint-Avrupa dillerinde, refleksif *se grubu, (Yunanca he, Latince se, Sanskritçe sva) uygunluğu ve otonom bir biçimde varolmayı imler. *Se'nin, Latince suesco yani "alışkın olmak", consuetudo yani "huy", ve sodalis yani "arkadaşlık"; Yunanca hethos (ve ethos) yani "gelenek, huy, mesken", Sanskritçe svadha yani "karakter, huy", Gotikçe sidus (Almanca sitte) yani "gelenek" ve buna ek olarak solus'taki "yalnız" ve secedo'daki gibi "ayrı" anlamında kendi kendisine duran, ayrı olarak bir gruba ait olması anlamında semantik bir değeri vardır. *Se semantik ve etimolojik olarak Yunanca idios'a yani "uygun"luğa (ve bu nedenle idioomai'ye, "uygun bulma"ya ve idiotes'e, "yurttaş"a) bağlanır; bunun yanında Yunanca heauton (he+auton), yani "kendisi" (hauton olarak kısaltılır), ayrıca İngilizce "kendi", Almanca sich ve selbst İtalyanca si ve se'yle ilişkilendirilir. Hem birleştiren hem de ayıran bir ilişkiyi içerdiği ölçüde - *se olarak her şeyi karakterize eden- uygunluk o halde yalın bir şey değildir.

x) Saltık ve saltıksal terimleri Yunanca kat'heauto "kendinde varolan" ifadesine karşılık gelir. Yunan düşünürler için bir şeyi kat'heauto düşünmek, o şeyi saltıksal olarak düşünmek , yani ona uygun olana, kendi *se'sine (he-auton) göre düşünmektir.

3

Heidegger'in Varlık ve Zaman'dan sonra kendi düşüncesinin en büyük sorunu olarak gördüğü Ereignis "olagelme" ("event") terimi semantik olarak, Onun önerdiği Ereignis ile hem fiil ("denk gelme") hem de sıfat olarak eigen ("uygun", "kendi") arasındaki ilişkide gösterdiği biçimiyle bu alana bağlanabilir. Denkliği ve uygun olmayı imlediği ölçüde Ereignis, *se'nin taşıdığı anlama uzak değildir ve buna gönderme yapılarak, bağışlamanın (ab-so-lution) anlamı kavranabilir.

x) Heidegger Ereignis sorununu Selbst (kendilik)'e "aynı"lığa bağlar. (Etimolojik olarak değil ama) Semantik olarak eigen Selbst'e, idios ise he'ye bağlanır. (Heidegger'in de gönderme yapmış olduğu) Ereignis'in yerleşik etimolojisi, eski Almanca terimi ouga, "göz"e bağlıdır: ereignen< ir-ougen, "göz önünde olma". Eigen bunun yerine başka bir koldan, sahip olmayı gösteren *aig'den gelir.

4

*se ideası basit bir şey değildir, Batı felsefesinin, uygunluğa yönelik düşünce biçimleri için en eski kanıtlardan birini içerir. Bu kanıt (Herakleitos, Diels 119. Fragman) şöyledir:

ethos anthropoi daimon

Bu fragmanın yaygın çevirisi, "insan için doğa daimon'dur" şeklindedir. Ancak ethos ("kişilik") kökensel olarak, "mesken, huy" anlamında uygun olanı imler. Daimon terimi ise ne doğrudan ilahi bir figürü imler ne de sadece kaderi belirleyen bir şeye gönderme yapar. Etimolojik kökeni bakımından düşünüldüğünde (daimoai, yani "bölmek, yırtmak" fiilini gönderme yapan) daimon "yırtıcı, bölen ve parçalara ayıran kişi" anlamına gelir. (Akilleus içerisinde, Agamemnon, II. 1472-73 daimon, "yürek yırtan" [kardiodekton], ölü bedenin üzerine vahşi bir canavar gibi çökmüştü.) Bunun yanında daimon yalnızca bölebildiği

ölçüde, bir kaderi yönlendiren ve yazan şeydir (daiomai ilk olarak "ayırma" anlamına, sonra "tayin etme" anlamına gelir; aynı semantik oluşum aynı kökten gelen başka bir sözcükte de bulunabilir: kökensel olarak "arazi bölgesi", "ayrılan kısım" anlamlarına gelen demos yani "halk"). Etimolojik kökenine geri dönüldüğünde Herakleitos'un fragmanı şöyle okunur: "İnsan için, ethos, yani 'kendi' de bulunan, ona en uygun ve daimi olan, yırtan ve bölen şey yani kırılma ilkesi ve yeridir." Böylece, insan kendisi olmak için, zorunlu olarak kendisini böler.

x) Herakleitos'un fragmanına şaşırtıcı bir biçimde benzeyen ve aslında, neredeyse bunun edebi bir çevirisi olan bir ifade Hölderlin'in şu dizesinde bulunabilir: (Brod und Wein'ın son kıtasının çevirisinde): Ihn zehret die Heimat, "anayurt [ruhu] yırtar". Schelling'de Saltıkta bulunma, "insanın onunla aynı saflığa sahip olmaması durumunda yaklaşamayacağı, korkunç bıçağın saflığı"yla karşılaştırılır. Ve Hegel'in Saltık düşüncesi aynı bölünmede bulunmayı kurar.

5

*se'nin anlam alanı üzerine düşünmeye devam edelim. Gramerciler, bunun yansıtıcı bir biçim olduğunu söyler; başka bir deyişle bu yansımanın (re-flection) bir hareketini, bir ışık huzmesinin aynadan yansıması gibi, kendiden ayrılışı ve kendiye dönüşünü imler. Ancak burada yansıyan kimdir ve bu yansımaya nasıl ulaşılır? Gramerciler, "kendi" zamirinin nominatif halinin eksik olduğunu (ve bu durum görünüşteki açıklığına rağmen karar vermeyi zorlaştıracak önemdedir) söylemiştir (Yunanca hou, hoi, he; Latince sui, sibi, se; Almanca seiner ve sich; ve dolayısıyla heautou, heautoi, heauton ile karşılaştırınız). Kendisiyle olan ilişkiyi imlediği ölçüde, bir yansıma (re-flection) yani *se, zorunlu olarak dilbilgisel bir özneye göndermeyi (ya da en azından başka bir zamiri ya da ismi) içerir. Dolayısıyla yansıma olarak, "uygun" imi nominatif bir biçime sahip olamaz; yalnızca "dolaylı" bir durumda ortaya çıkar.

*se'deki "hata"nın dilbilimsel anlamı en iyi biçimde, kök ve eklerindeki "kırılmalarına" ("bükülmelerine") göre (J.Lohmann'ın önemli bir metninde ontolojik farkının fiilsel yapısında bularak dikkat çektiği) Hint-Avrupa sözcüğünün zorunlu karakteriyle ilişkilendirildiğinde anlaşılabilir. Antik gramer görüş, çekimi söz durumunda ismin "düşme"si, ptosis olarak yorumlamıştır. Ve bu anlamda, diğer hallerin (antik dönemde kök açık bir biçimde ayrılmaz ve kökün dilbilgisel bir özne hali olarak nominatifle betimlenmesine yönelik bir eğilim görülür) karşısına nominatifi koyar (Stoacılar dahi nominatifi, her ne kadar plagiai ptöseis, casus obliquie'nin belirli bir biçimi olsa da, orthe ptösis, casus rectus, ve dolayısıyla bir "düşme" biçimi olarak tanımlarlar).

Bir konuşmanın kendisiyle olan ilişkinin yansıma olasılığı, Hint-Avrupa konuşma biçiminin çekimli yapısı içerisinde belirli bir anlamda örtülü olarak bulunur. Ancak tam da bu nedenle, bir sözcüğün kendisine göndermesi, uygunluğun imlenmesi, yansımanın yansıyanla hiçbir zaman aynı forma sahip olamayacağı dolaylı bir seyirden ayrılamaz.

Bu nedenle, bu görünüşteki paradoks, eğer ki bir şey *se'sine (kath'heauto) göre düşünülürse, saltık anlamda, yani diğer sözcüklerle bağının ötesinde ve söz durumundaki çekiminden bağımsız olarak düşünülür, yine de *se kath'heauto olarak düşünülemez. (Bu sadece görünüşte bir paradokstur, çünkü modern felsefenin kendisi tam olarak se'yi, Saltık olarak ve özne olarak düşünmenin ne anlama geldiğini gösterme girişimidir.)

6

Bir şeyin kendiyle olan ilişkisi, kendisine uygun oluşu, Hint-Avrupa dillerinde iki farklı durumda aynı terimin, nominatif ve genitif olarak, tekrarlanması bakımından da ifade edilebilir. Aristoteles'te saltık düşünce ifadesi (he de noesis he kath heauten) aşağıdaki önerme formunu taşır:

Estin he noesis noeseos noesis. (Metafizik, 1074 b 35)

(Düşünce, düşünenin düşüncesidir.) .

(Böylelikle Aristoteles'in önermesi, belirli bir tanım ve "olmak" fiilinden ayrı olarak, içerisinde

sadece iki farklı çekimle tekrar edilen bir sözcükten oluşan bir cümledir.) Genitif hali ait olma, uygun-olma yüklemini imler (Bu sebeple Varro, bir aileye, bir genos'a ait olmayı ifade eden genitive, genikos, terimlerinin yanında genitif partius'u da kullanır). Ancak bu yalnızca, mantıksal bir öznenin uygun-olma karakteristiği (öznel genitif: patentia animi= animus patitur) ile mantıksal bir nesnenin uygun olma karakteristiğini birbirinden ayırmak koşuluyla olabilir (nesnel genitif: patentia doloris= pati dolorem).

Yukarıda verilen Aristoteles'in cümlesinde, iki genitif form arasındaki ayrım zorunlu olarak kaybolur; düşüncenin kendisine uygun olmasında artık öznenin düşünmesi ile bunun nesnesi olan düşünce arasında bir ayrım yoktur. Bu önermeye döngüsel bir yapı kazandırır ve aynı zamanda, önermeye belirsizliğe uçma riskini açar. Yeni Platoncular düşüncenin kendisine yaptığı göndermede örtülü olarak bulunan bu yapıyı radikalleştirerek Saltığı "Birin Bire uçması" olarak düşünmüşlerdir (phyge monon pros monon). Ancak aynı zamanda Biri (ya da kendisindeki kendiyi), uçuşun özne-nesnesini, Varlığın ve düşüncenin ötesi olarak (epekeina tes ousias, epekeina ti nou) düşünmüşlerdir. Kendinin kendisiyle olan ilişkisi, Varlığın ve düşüncenin ötesindedir; başka bir deyişle, *se, ethos, bulunulan yer, Varlık ve düşüncenin dışındadır ve sadece kendisinde yalnız kalması koşuluyla şeytani kırılmaya kaçabilir. Eğer *se kendini düşünmeye çabalarsa o anda, kendisini düşünmenin otantik formunda dahi, bölünme ve çeşitlilikten etkilenir (Plotinos'un ifadesiyle "lekelenir", poikilon).

x) Ortaçağ teolojisinde, *se sorunu, Tanrı'nın varlığı ile özünün uygunluğu sorunu olarak ortaya çıkar. Bu şu biçimde ifade edilir: Deuse est suum esse (or essentia), "Tanrı kendi Varlığıdır (ya da özüdür)." Burada düşünmenin karşı karşıya kaldığı (ve modern düşüncenin düşünmeyi hiç bırakmadığı) şey tam olarak suum, "kendi (own)" muammasıdır. Öz ve varlığın uyumu (Varlık olma), suum esse'yi, yani Varlığın kendi varlığını gösterir. Spinoza'nın "nedeni kendinde olan", quod in se est pers e concipitur olarak, causa sui ifadesi (bu durumda da genitif sui hem özne hem nesne konumundadır), bu önemli sorun üzerinedir.

7

Dönüşlü çatının zamir kategorisine ait olduğu bilgisinden hareketle, *se'nin anlam alanının sunumu zorunlu olarak kişi zamirinin anlam alanının açıklığa kavuşturulması demektir. Dilbilimde kişi zamiri, "geçiş (shifter)" olarak, yani, bir konuşmacıyı imleyen ve onda içerilen bir söz olayına ilişkin olarak anlamı kavranabilecek bir terimle sınıflandırılır. "Ben", sözcüksel bir anlama sahip değildir; mevcut bir sözle olan ilgisi dışında bir gerçekliği ya da tutarlılığı yoktur. "Ben", "Ben" değişimini içeren mevcut bir konuşma durumunu üretendir (Hegel'in Kant'la ilgili söylediği gibi, "Ben" bir kavram değildir, yalnızca bilinç her kavramın ardından gelir).

Bu sebeple her zaman tözsel bir şey olarak "Ben"in anlamını yakalamaya çalışanlar için olanaksız olan şudur: Güncel bir konuşma durumuna yaptığı saf göndermeye rağmen, tanımlanabilir olarak ele alındığı ölçüde, "Ben" zorunlu olarak, geçici ve negatif bir anlam taşıyacaktır; tüm psikolojik bireyleşmeleri ile ilgili olarak her zaman için aşkın olacak ve dahası, bir daha bir konuşma durumunun içine düşmediği takdirde kendisine gönderme yapamayacaktır.

Peki, "Ben"i kendi uygunluğu, kendi bulunma yeri içerisinde kendisine saf bir gönderme yaptığı noktada kavramak istersek ne olur? Eğer "Ben"i *se olarak, Saltık (ab-so-lute) olarak kavramak istersek? Bu Hegel'in sorunudur ("ama elbette ki kendilik bilincinin yani kendisini düşünen 'Ben'in bu doğasının, 'Ben'i düşünen 'Ben'in varlığından bağımsız olarak düşünülemeyeceğinin uygunsuz olacağını söylemek saçmadır").

x) Felsefede, yansımanın, "Ben"den üçüncü şahsa ve Saltığa (Es, Es selbst) geçmesi, özneyi bir konuşma durumuyla olan zorunlu bağından kurtarma, yani, öznenin bir konuşma durumuna "düşme"sinden bağımsız özneye uygun olan şey olarak "Ben"deki *se'yi kavrama girişimine karşılık gelir. Ya da, daha iyisi, mevcut sözde söylenenin ve geçicileştirilenin (temporalize) ötesinde saf geçiciliği (temporality) ve saf Varlığın hareketini, kavrama girişimine.

8

Hegel'in Saltığa yönelik belirlemesi, bir "sonuç", "sadece sonda doğru ne ise o olan" bir varlık olarak görülmesiyle karakterize edilir. Uygun olan yani *se, insan için bir kırılma yeri ve ilkesidir; Hegel'e göre, bu felsefenin hareket noktası, "felsefenin ihtiyacının kaynağıdır (der Quell)." Felsefe bölünmede uygun olanı, *se'yi *se'ye doğru götürerek, *se'yi Saltık olarak düşünerek bağışlamalıdır. Henüz eğer *se yalın değilse, ama zaten her zaman şeytani bölünmeyi düşündürüyorsa (eğer kendisinde daimon'sa), *se'yi Saltık olarak- kath'heauto, kendisine göre- düşünmek, yalın bir biçimde tüm bölünmelerin ve ilişkilerin ötesinde düşünmek olamaz. Belirli geçmiş zaman olarak kendi kökenlerinde hâlihazırda örtülü biçimiyle Saltık, devinimsiz ya da zamanın dışında kendisine denk olarak bağlantısal olmayan bir şey ya da devinim ve ayrımın olmadığı bir uçurum değildir (ya da Hegel'in de söylediği gibi, henüz önermelere dâhil olmamış saf addır.). Madem ki *se "içsel bir fark" (innerer Unterschied) olarak kendinde bir farka sahip, o halde, Saltığı düşünmek, saltıklaşma sürecinden hareketle, kendi *se'sine götüren şeyi düşünmek olacaktır; bu, bir başka deyişle, kendi öteki oluşunda kendisine eşit olageleni anlamak olacaktır. İnsan, yani "Ben", konuşan bir özne, yani kendisi olabildiği ölçüde kendisini Ötekinde bularak kendisine dönmelidir.

9

Dolayısıyla düşüncenin uygunluğu, sadece kendisinde kalan bir isim (blosser Name) değil, ama önermelerde söze dökülmek ve çekilmek için kendisini geride bırakan bir isimdir. Ve tam olarak bu öteki olmada, sonunda kendisine dönerek (bu, Hegel'in ifadesiyle, "kavram"dır), kendisine eşit hale gelir. Hegel'in Saltıkta, Lochmann'ın ontolojik farkın dilbilimsel bir imi olarak gördüğü Hint-Avrupa dillerinin temel karakterini- kök ve eklerde konuşmanın "içsel kırılması"nı- düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak Varlığın kendisini, kendi öteki oluşunda eşit olarak anlayan, bu kırılmayı kendi bütünlüğünde Saltığın bir fenomeni (Erscheinung) olarak gören Hegel– ve bu ona uygundur- bu kırılmayı saltık olarak kabul eder. Bu- saltık kavram- başta kendi hakikatinde verilen bir şey değildir; o neyse o olur ve dolayısıyla sadece sonunda aslında ne ise o olur. Böylece Hegel, kendine doğru çekilmeyi Saltığın hareketi olarak kavrar.

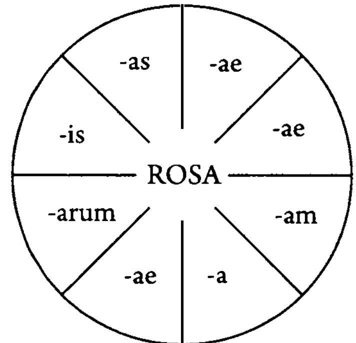
Bu anlamda, Hegelci diyalektik süreç nosyonu, (gramercilerin açıkça üzerinde durduğu ancak asıl önemini Alman idealizminde gösteren) *se'nin özel bir karakterinin, yani nominatif formunun eksikliğinin temsilidir. Konuyu netleştirmek için ismin (çekim) ve *se'nin (yansıma) iki figürü gösterilebilir:

ROS

sui

-am **sibi**

-arum



Sözcüğün *se'ye (Saltık sözcüğü) göre olan yorumu, çekim hareketinin bir gerekliliği olarak ismin kapsayarak aşılmasına (aufgehoben) ve bir kavram olarak sadece çekimin diyalektik sürecin sonunda bulunmasına işaret eder. İlkin anlamlı olup ardından çekime ve söze düşen bir isim yoktur; bundan ziyade isim, bir kavram olarak, kendi hakikatinde yalnızca kendi yansımasının sonunda bulunur. Zıt çekimlerinin kesiştiği noktaya göre değişen rose sadece sonda, gerçekte ne ise o, yani kendisi olur. Hegel'in Saltığın hareketini "kendisine dönen, kendi başlangıcını gerektiren ve buna sadece sonunda

ulaşan bir döngü" olarak tanımlamasının nedeni budur:

Tinin Görüngübilimi'nin önsözünde Hegel, Saltığın hareketinden başlangıçta yalnızca "anlamsız bir ses olan" (sinnloser Laut), ama anlamına bir önermeden (Übergang...zu einem Satze) geçerek ulaşan bir ismin hareketi olarak bahseder. Bir sözün somut hali olarak sadece yargı, bir ismin ne olduğunu ona anlamını vererek söyleyebilir (erst das Pradikat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und seine Bedeutung). Böylece içerikten yoksun bir başlangıç, sonuçta gerçek bilgi haline gelir (der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen).

10

Saltığın bu döngüsel karakteri, onun zamansallıkla olan zorunlu bağını belirler. Saltık, yabancılaşma ve dönüş olarak, bir süreç ve bir oluş anlamına geldiği ölçüde zamansal olmayan, zamanın ötesinde ebedi bir şey olamaz, zorunlu olarak zamansal ve tarihseldir (ya da dilbilimsel ifadeyle, bir isim olarak değil bir söz olarak ortaya çıkar). Ve dahası sonuç olarak, basitçe sonsuz bir zaman alanıyla tanımlanamaz; zamanı zorunlu olarak sonlandırarak gerçekleştirmelidir. Saltık kendi ötekiliğinde kendine eşit hale geldiğinden ve bölünme ona kendinin açığa çıkışı olarak verildiğinden (Erscheinung)- ki bu "felsefenin görevidir" (die Aufgabe der Philosophie) - bu "açığa çıkma", yani "figür"lerin zamansal ve tarihi oluşu, şimdi gerçekleşmiş ve bir bütünlük kazanmıştır. Tin kendisini saltık olarak yalnızca zamanın sonunda kavrar. Sonsuzluk, zamanın ötesinde olan bir şey değil, ama özünde, gerçekleşmiş zaman (erfüllte Zeit), tamamlanmış tarihtir. Hegel bunu Görüngübilim'in sonunda açık bir biçimde ortaya koyar: "Tin zorunlu olarak Zamanda ortaya çıkar ve kendi saf Nosyonunu kavramadığı müddetçe, yani onu ortadan kaldırana kadar zamanda görünüşe gelir. Tin kendisini kendinde, yani dünya-tini olarak gerçekleştirene kadar, Tinin kendilik bilinci olarak kendini tamamlayamaz."

Bu nedenle, Saltığın geçmişe doğru zorunlu yönelimi, onun bir bütünlük ve anı figürü içerisinde görünüşe gelmesidir. Şimdiyi, zamansallığın ayrıcalıklı boyutu olarak gören antik düşünce geleneğine karşıt biçimde Hegel, geçmişi tamamlanmış, kendisine dönmüş zaman olarak ele alır. Bununla birlikte bu, içerisinde gerçekleşebilecek hiçbir tarihsel hedefin olmadığı "belirli" geçmiş zamanın (teleios, Stoacı gramercilerin fiilin çekim formlarından biri olarak karakterize ettiği terimin kullanımı), geçmişin şimdi ve gelecekle olan zorunlu bağını ortadan kaldıran geçmişin sorunudur. "Geçmiş", diye yazar Hegel, oldukça yoğun bir biçimde zamanın hareketini (Bewegung) tartıştığı metninde,

"Kendisi üzerine dönen zamandır; Bir Zamanlar [Ehemals], kendi kendisiyle olan özdeşliğidir [Sichsebstgleichkeit], ancak (şimdi ve geleceğe yönelik) bu sürüklenmede meydana gelen kendiyle-özdeşliktir; bu sentetik, tamamlanmış kendiyle özdeşleşme, ilkin iki boyuta sürüklenen bütününde zaman boyutudur... Böylece Şimdiyle ve Bir zamanlar [Einst] olanla ilişkisine sürüklenen geçmişin kendisi o halde daha fazla Bir Zamanlar olan [Ehemals] olmayacaktır, bu gerçek zaman saltık kavramının aksatılan tedirginliğidir, zaman, kendi bütünlüğünde, saltıksal öteki olur. Temsili zaman olan sonsuzun belirleniminden başlayarak, geçmişin kendi karşıtı üzerinden geçişi, kendiliğin kendiyle olan özdeşliğinin belirlenimi ve bu yolla anları her bir ötekinin önünde duran kendiliğin kendiyle olan özdeşliği içerisinde bu uzamdır."

Saltık kavramın, "aksatılan tedirginliği"nde nihai olarak erişilen, gerçekten olandır. Gerçekleşen şey yalnızca geçmiştir ve insan tininin zamanı tükettiği noktada uygunluk olarak farkına varması gereken şey onun ola-gelişi, sanki şimdi onu uzamda bir araya getirilmiş gibi karşılayan tarihi yani "bir resim galerisi"dir (Galerie von Bildern). Böylelikle son, başlangıca doğru sarmallanır.

Yalnızca bu noktada, zamanın sonunda, tinin tüm görünümlerinin gerçekleştiği (hat alsoder Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen) Saltık bilgi içerisinde, Hegel'in düşünce eleştirisi için göreve uygun düşen belirleyici soruları biçimlendirmek olanaklıdır. Tarihin sona ermesi, tinin kendisine kapanması (Insichgehen) ne anlama gelir? Böyle bir gerçekleşmeyi ve böyle bir yolculuğu kavrayabilecek miyiz? Bu türden bir sona erme, arkasından hiçbir şeyin gelmediği bir duraklama mıdır? Ya da –akla yatkın bir yoruma göre- sonsuz, ebedi bir "döngüler döngüsü" (ein Kreis von Kreisen) anlamına mı gelir?

Her durumda "kendisine doğru gidene" ve kendi "gece"sine batarak bağışlanmış, gerçekleşmiş olana ne olur? Belirli geçmiş zamana ne olur? Onun "görünüm"lerine ne olur? O kesinlikle, bütünüyle dağılır, (burada, gizemli durumlarda olduğu gibi, "kendine doğru dönmek" ölmek, varolmayı bırakmak, sein Dasein verlasst) ve zamansız bir hafızaya doğru teslim olur. Ancak Hegel'in kendisi, "varoluşun şimdi yeniden doğmasından" bahsetmiyor mu (aus dem Wissen neugeborene)? Biz, artık, şimdi ve geleceğe gönderme yapmayan zamansız bir geçmişi ve hafızayı nasıl düşünebiliriz? Ve her zaman için kendisini temsil eden ve dolayısıyla hatırlanılacak hiçbir şey bırakmayan bütün bir hafızayı?

Bizim bu sorulara verdiğimiz yanıtlar, Hegelciliğin bizim için sahip olacağı anlam ve biçimi belirleyecektir. Bu yanıtlar, Hegel düşüncesinin, kendi diyalektik döngülerini genişletir ve tekrarlarken tarihi oluşu bir araya getiren ve tasarlayan zararsız, tarihi bir hafiza biçiminde, ya da buna alternatif olarak, insanın sadece kendisi ve sadece ölümü vasıtasıyla anlayabileceği, kederli -ama sonunda yararsız- bir bilgelik biçiminde ayakta kalıp kalamayacağına karar verecektir. Aynı zamanda bu yanıtlar, kendi en üstün düşüncesini, insanlığın kendi *se'sine, kendi meskenini ve kendi ethos'unu- yalnızlığını (solitude), huyunu (consuetude), kendi ayrılmasını (seperation) ama bunun yanında kendi dayanışmasını (solidarity) meydana getiren kendi nominatiften bağımsız varlığına girişini düşünmek adına felsefenin en yüce girişimlerinden biri olan Hegel düşüncesinin bize olduğu biçimiyle görünüp görünmeyeceğini belirleyecektir.

x) Bu nedenle Marx'ınki gibi her meşru düşünme biçimi Hegel felsefesinde tarihin tam olarak son bulduğu anı, kendi uygun koşulu olan "Özgürlük Krallığına" girmek için "Zorunluluk Krallığını" terk eden insanlığın durumu biçiminde ele alır. Burada önerilen şey -ve bu kesinlikle olanaklı- insanlığın, kendisine döndüğünde daha fazla insan biçimine sahip olmayacağı ve böylece Homo Sapiens'in gerçekleşmiş hayvanlığı olarak ortaya çıkacağıdır. Bunun yanında önerilen şey -ve bu da aynı oranda olanaklı-, insanın gerçekleşmiş biçiminin, bunun yerine, Saltığın geçmişe doğru yönelişindeki üstünlükle birlikte, sayfalarında her zaman için insanlığın tüm figürlerini bir araya getiren ve yineleyen bir kitap biçimini taşımasıdır. Böyle bir kitap, Bamberg'li Goebhard tarafından 1807 Nisanında Die Phamenologie Des Geistes (The Phenomenology of Spirit) başlığı altında yayımlanmıştır. Bu- ama sadece bu- kesinlikle olanaklıdır.

11

Saltık, eğer onu dilbilimsel yönüyle, saltık bir konuşma ya da gerçekleşmiş bir söz olarak düşünmeyi denersek, aynı ölçüde bir problematik olarak görünür. Çünkü tüm tarihin figürlerini tüketen doğru bir biçimde gerçekleşmiş ve kendisine dönmüş bir söz, ölü bir dil değilse nedir? Söz olaylarının sınırsız çokluğunda söylenmek için kendisini terk eden bir konuşma, nihayetinde kendisine döndüğünde ne olur? Mantık Bilimi'nin son bölümünde Hegel bunu şöyle ifade eder:

"Mantık, saltık İdeanın kendi-hareketini yalnızca, bir görünüş ya da bir ifade [Ausserung] olan, özgün sözcük [das ursprüngliche Wort] olarak sergiler, ancak varolan bir ifade, dışsal bir şey gibi doğrudan doğruya ortadan kaybolur; dolayısıyla İdea yalnızca, kendini kavramanın kendilik belirleniminde, farkın henüz öteki olmadığı saf düşüncesinde, ama kusursuz bir biçimde kendisine açık olarak kalır."

Söylendiği anda dağılan böyle bir "özgün sözcüğü" nasıl kavrayabiliriz? Bu bir kez daha bir sinnloser Laut, anlamsız bir ses haline gelmeyecek mi? Hegel'in, İdeanın sonunda "uzam ve zamanın saf dışsallığı" biçimine girerek kendisini "yerinden ettiği"ne ve kendisini özgür kıldığına (sich frei entlasst) yönelik ifadesinin tüm anlamlarını bütünüyle kavrayabilir miyiz? Hegel'in "özgün sözcüğü"- kuşların şakıması ya da eşeklerin anırması gibi- hayvani bir ses midir? Ya da bundan ziyade ve bu da mümkün olduğu ölçüde, bir glossolalia (I Cor. 14 anlamında), anlamı unutulan bir sözcük, tüm anlam olanaklarını tüketen ve şimdi bütünüyle açık, gerçekleşmiş, yani kendi *se'sinin "gecesinde" kavranamaz ve dokunulmamış olarak kalan belleksiz insani bir sözcük mü?

Yoksa buradaki asıl konu canlı ve insani olarak kalıp, kendinde bulunurken bir dil - artık daha fazla dilbilgisel ve tarihsel bir iletime yöneltilmeyecek olan bir dil, kurtarılan insanlığın yeni ve evrensel dili

olarak, insan edimi ve pratiğine rastlayan bir dil midir?

x) Tinin Görüngübilimi üzerine 1930-31 yıllarında verdiği derslerinde Heidegger, Saltığın hareketinin karakterinin altını çizerek, Saltık Bilginin ayrılan öğesini ayırt etmiş ve Saltığın özünü "sonsuz bir ayrılma" olarak tanımlamıştır.

Uzun yıllar sonra, Henry Corbin, daha net kavramlar arasındaki ayrımları yeniden formüle ederek Heidegger'in dinsel fenomenoloji içerisindeki gözlemlerini ele alır. Corbin "absolutuum'un gizli kalan ve Varlık-olmayandan ayrılan absolvens'i gerektirdiğini söyler." Bu absolvens, dini bir bakış açısından hareketle, angelolojinin gerekliliğini ve haklılığını keşfeder: "Melek kendi gizliliğinden ayrılan absconditum'dur. Bu Meleğin gerekliliğini gösterir, çünkü Melek olmaksızın ayrılma (absolvens) ile ayrılan (absolutum) birbirine karışır. Corbin'e göre metafiziğin yanılgısını meydana getiren bu karışıklıktır (Hegelci formu içerisinde ve her şeyin ötesinde, Ortodoks Hıristiyan teolojisi biçiminde): " Metafiziksel putperestliğin kendisini Saltığa duyulan tutku maskesi altında gizlemesinin nedeni budur. Bu putperestlik, saltık olarak relatif olanın yapısına değil, ayrılma olarak saltığın yapısına bağlıdır."

Aslında Hegel'in Saltık düşüncesi bu türden bir formülasyonla çatışmaz. Hegel için de Saltık, geçmiş zaman içerisinde kök bularak, sonunda gerçekte ne ise olmasına izin verecek bir bağışlanmaya ihtiyaç duyar. Bağışlanma, saltığın fenomeninin farkına varılmasında "Saltığa, onun görünüşü [Erscheinung] olarak kırılmayı ikame etmeye" bağlıdır. Hegel'de iki konum arasındaki fark, spekülatif önermenin "Saltığın ayrılıyor" oluşunu dile getirdiği noktada, yani Corbin'in tersine, "ayrılmanın Saltık olduğunu" dile getirmesi noktasındadır. Her iki durumda da, saltık bilgide kesin olan şey, ayrılanın kendi figürleri içerisinde daha fazla gizli kalmayacağı, fenomenin gerçekleşeceğidir (Platoncu ta phainomena sözein'e göre, korunacağı). Burada Tanrı ve Meleğin zorunlu olarak ayrımsız halde oldukları ve teoloji ile angelolojinin birbirlerinden daha fazla ayrılamayacağı bir bölgeye gireriz. Bu noktada şu sorular ortaya çıkar: Fenomene (Meleğe, ayrılmaya) ne olur? Saltığa (Tanrıya) ne olur?

İlk soru için: Saltığın açığa çıkışını tamamladığı noktada, fenomen, artık bir fenomen değil ama bunun ötesinde gerçekleşmiş bir figür olduğu ölçüde, kendisini gösterir (o artık ...'nın figürü değildir).

İkinci soru için: Absconditum'un kendi *se'sine döndüğü ve ayrıldığı noktada, kendi figürlerini tüketir, kendisini figürsüz olarak gösterir. Eğer sadece iki taraf (Figürsüz Olarak ve Gerçekleşmiş Figür) kendi karşılıklı uygunlukları içerisinde düşünülürse, orada kendinde*se, yani Tanrı'nın ön imgelemi varolabilir. Bu yönlerin yalnızca biri içerisinde kaldığımız sürece, olabilecek şey metafizik geleneğin temeline ait figürlerden birinin gerçekleşmesi değil ama yalnızca bir tekrarıdır. İlk durumda, nihilizmin mutlak görünümü olarak varolur; ikinci durumda ise Figürsüz Olan, mistik karanlığın gölgelerinde gizli kalır.

12

Heidegger Ereignis düşüncesini sıklıkla Hegel'in Saltık kavramıyla karşılaştırır. Kesinlikle bir yakınlığa işaret eden ve Heidegger için bir sorun oluşturan bu karşılaştırma, her zaman için iki nosyon arasındaki ortak özellikleri asgarileştirmeyi amaçlayan bir farklılaşma biçimine sahiptir. 1936'da Schelling üzerine verdiği derste Heidegger şöyle yazar: Ereignis "Saltıkla özdeş olmadığı gibi, sınırsızın sınırlının zıddı olması anlamında, onun antitezi de değildir. Buna karşıt olarak Ereignis ile birlikte Varlığın kendisinin deneyimine varılır; bu sadece varlık olarak değil, ama aynı zamanda buna ek olarak koşulsuz ve en üstün varlık olarak ikame edilir." "Zaman ve Varlık"'ta (1962) Hegel'in Saltığı ve Ereignis arasındaki fark ve yakınlık üzerine çok daha açık bir pasaj bulunur. Heidegger burada şöyle söyler,

"Varlığın [eignet] Ereignis'e olan uygunluğunu gösteren dersten hareket ederek, nihai ve en yüksek olan olarak Ereignis'i Hegel'in Saltığı ile kıyaslama eğilimi doğabilir. Ancak bu özdeşlik yanılsamasının arkasından şu sorulmalıdır: Hegel için insan, Mutlağa nasıl bağlanır? Ve: insanın Ereignis'le olan bağının biçimi nedir? Bunun ardından bağdaştırılamayacak bir fark görülecektir. Çünkü Hegel için insan, Mutlağın kendisine döndüğü yerdir, bu kendine dönme, insanın sonluluğunun aşılmasına [Aufhebung] yol açar."

Buna karşı olarak Heidegger için sonluluk, yalnızca insanın sonluluğu olarak değil aynı zamanda Ereignis'in kendisinin sonluluğu olarak görünüşe gelir. Saltıkta olduğu gibi Ereignis'te de sorun, belirli türden bir uygunluğa (eigen) erişmektir. Burada da düşüncenin uygunluğa, *se'ye ve idios ve ethos'a girişi, paradoksal bir biçimde, ele alınması en zor konudur. Ve yine burada bu sorun, "olagelenin gelişi" (die Ankunft des Gewesenen) olarak ortaya çıkar. Özdeşlik ve Ayrımda Varlık ve insan kendi uygunluklarına götürülürken "Zaman ve Varlık"ta Ereignis, karşılıklı uygunluk, zaman ve varlığın birbirlerine ait oluşu (das Zusammengehören) olarak tanımlanır.

Her durumda, Hegelci Saltıkla ilgili olarak Ereignis'in nitelendirilmesineki nihai öğe sonluluktur. 1930-31'de Tinin Görüngübilimi üzerine verdiği derslerin başlarında Heidegger, Saltığın özünü "son-suz ayrılma" (un-endliche Absolvenz) olarak tanımlar ve "Zaman ve Varlık" dersinde insanın sonluluğunun kapsayarak aşılması (Aufhebung) anlamında Hegelciliğin bu yorumunu onaylar. Şimdiye kadar, Saltıkla ilgisinde, sonsuzluğu konuşabilmenin olanaklı olduğu anlamın yanında, tarihin sonunun öznesinin betimlenmediği sürece bir problematik olarak kaldığını tam olarak gördük. Ereignis ile Saltık arasındaki uzaklığı- ya da yakınlığı- sadece Heidegger'in burada "sonluluk"tan ne anladığını belirleyerek saptayabiliriz.

Şimdi Heidegger "Zaman ve Varlık"ın sonunda bu sonluluğun tam bir tanımını verir: Seminer boyunca çokça değinilen Ereignis'in, Varlığın sonluluğu [Heidegger'in kaleme aldığı] Kant üzerine olan kitapta bahsedilen sonluluktan farklıdır, burada artık sonluluk sonsuzlukla ilgisinde düşünülmez, bunun ötesinde kendinde sonluluk olarak düşünülür: Sonluluk, son, sınır, Uygunluk- evde bulunan Uygunluktur. Sonluluğun yeni kavramı bu biçimde- yani Ereignis'in kendisiyle, Uygunluk kavramıyla ilgisinde düşünülür.

Bu pasajda bir son ideasına ek olarak kesin olan şey, bir ulaşma, uygunlukta nihai olarak bulunmadır. Sonluluğu, son-suzluğa gönderme yapmadan, kendisinde kavrayan düşünce aslında sonu (finite), yani Varlık tarihinin sonunu düşünmektir:

Ereignis Varlık tarihi içerisinde Varlığın yeni bir biçimlenimi [Pragung] değilse, ama bunun ötesinde Varlık Ereignis'e aitse ve yeniden onun içerisine çekiliyorsa, bu durumda, Varlık tarihi, Ereignis içerisinde düşünme, yani Ereignis'in içerisine giren bir düşünme için, bir sondadır [zu Endet] - artık bu salınım üzerine uzanan Varlık içerisinde- açıkça düşünülen bir şey olmayacaktır. Şu halde düşünme, dönemsel olarak Varlığın değişik biçimlerini gönderende bulacak ve ona katılacaktır. Bununla birlikte bu, Ereignis olarak yayılan şey, kendisinde tarihsel olmayan, ya da daha kesin bir biçimde, yazgı olmayan bir şeydir [ubgeschichtlich, beser geschicklos].

Metafizik Varlığın biçimlenimlerinin, yani Ereignis'ten hareketle bakıldığında, yazgılar adına yayılan şeyin, yayılmada verilenin gerçeklikte bulunuşa gelme, şimdide bulunanın kendisine-çekilme sürecidir. Metafizik, Varlığın unutuluşu ve bu anlamda, Varlığı sunanın geri çekilmesi ve saklı kalmasının tarihidir. Düşünmenin bu şekilde Ereignis'e nüfuz etmesi, bu geri çekilme tarihinin sonuyla eşdeğerdir. Varlığın unutuluşu, Ereignis içerisinde uyanarak, kendisinin "yerini alır" ["hebt" sich "auf"].

Ancak metafiziğe, onun sınırı olarak ait olan b u saklılık Ereignis'in kendisine ait olmalıdır. Bu Varlığın unutuluşu biçiminde metafiziği belirleyen geri çekilmenin, şimdi kendisini saklı kalmanın bir boyutu olarak gösterdiği anlamına gelir. Ancak şimdi bu saklılık kendisini daha fazla gizlemez. Daha ziyade düşünmenin ilgisi ona yönelir.

Düşünmenin Ereignis'e nüfuz etmesiyle birlikte, ona uygun olan saklı kalma biçimi de gelmiş olur. Ereignis kendinde el koymadır [Ent-eignis]. Bu sözcük Ereignis ile eşit bir biçimde saklı kalma anlamındaki antik Yunanca lethe'yi de kapsar.

Böylece Ereignis'in yazgısının yokluğu "duygu"sunun (e-motion) [Bewegtheit] olmadığı anlamına gelmez. Bunun ötesinde bu, Ereignis'e en uygun olan hareket biçiminin-geri çekilmeyle bize dönüşü- ilk olarak kendisini bize düşünülen şeyde göstereceği anlamına gelir.

Bu düşünülen şey olarak Varlık, tarihinin bir sonda olduğu anlamına gelir.

Ereignis'e yönelik geçerlilik taşıyabilecek her görüş, bu pasajı tümüyle göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim Hegel'le yüzleşebilecek her türlü düşünme Mantık Bilimi'nin son sayfalarına yönelik bir yorumlamayı göze almalıdır. Yazdığından geri dönmeyecek olan bir yazgının, kendisini daha fazla gizleyemeyecek ve bunun ötesinde kendisini düşünceye gösterecek olan bir saklı kalmanın anlamı ne olabilir? Ve "Varlığın unutulmasıyla metafiziği niteleyen" bu geri çekilmenin şimdi kendisini "kendinde saklı kalma boyutu" olarak göstermesi ne anlama gelir? Metafizikte Varlığın unutuluşu olarak ortaya çıkan şey (nesnel bir genitif anlamında: insanın varlığı unutuşu), şimdi kendisini neyse o, yani Varlığın kendisini saf ve mutlak unutuşu olarak göstermiyorsa bu ne anlama gelebilir? Burada sonradan kendisini unutan ve saklı kılan bir şeyin (Varlığın) olmasından söz edemeyiz (kendisini konuşma durumlarında yönlendirerek geri çekilen bir isimden söz edemeyiz). Bundan ziyade, bunun yerini alan şey hiçbir şey gizlenmeden ya da hiçbir şeyi gizlemeden, hiçbir şeyin peçesi örtülmeden ya da hiçbir şeyin peçesini örtmeden, saklılığın bir hareketidir- yazgısı olmayan saf bir kendilik- yönelimi, kendiliğin kendisine yalın bırakılışı.

Bu sadece, Ereignis'in "Varlık ve zamandan ayrılma" yeri olan "Varlık tarihinin tamamlanmış" olduğu anlamına gelebilir; Varlık, kendi figürlerini tüketerek ve yazgı ve figür (kendi unutuluşunun figürleri) olmaksızın kendisini saf yönlendiren olarak açığa çıkararak, hiçbir şeyi yönlendirmeyecektir. Ancak, aynı zamanda, bu yazgısı olmayan saf yönlendirme, "insan ve Varlığın kendi doğalarında birbirlerine ulaştıkları" yer olan insanın Uygunluğu olarak açığa çıkar (Menschen und Sein einander in ihrem Wesen erreichen). Dolayısıyla düşünmenin sonda bulunduğu ve katıldığı şeyin, "Varlığın farklı dönemsel figürlerini yönlendiren şey" olarak o, "orada" ya da es giebt biçiminde bile olsa, olduğu söylenemez. Es gibt Sein, es gibt Zeit içerisinde- ana hatlarıyla "o Varlığı verir, o Zamanı verir"- Es yani "o", kendisinde ve kendi uygunluğu içerisinde, varolan ya da isimlendirilebilecek hiçbir şey göstermez. Düşünme artık burada tarihle-yazgıyla- ya da gelenekle değil ama yönlendirmenin kendisiyle yüz yüze gelmelidir (Heidegger'in hermeneutik yorumu bu biçimiyle doruklarına ulaşır). Ama bu yönlendirme -Uygun olan- kendiliğin ne uygunluk ne de yazgı olan bir şeye terk edilmesidir; saf alıştırma [as-sue-fazione] ve alışkanlıktır. Heidegger'in 1930-31'de Tinin Görüngübilimi üzerine verdiği dersin sonunda, kendisinin Hegel'e olan mesafesinin en radikal biçimini sunarak kaleme aldığı gibi: "Bir geçiş olarak insan [Übergang] sonlu bir varlık olarak kendisini geride bırakmak için bir sıçrama gerçekleştirebilir mi ya da gerçekleştirmeli midir? Yoksa özü, kendisinde yalnızca sahip olunabilecek şeyin bir iyelik olduğu, kendi yalnızlığı [Verlassenheit] değil midir?"

Dolayısıyla insan türünün -doğasız ve kimliksiz yaşayan varlığın- en uygun se'si, ethos'u, daimon'un kendisi, birinin kendisine bir kader ve bir yazgı tayin etmesinin yönlendirilmemiş saf hareketi, gönderme olmayan mutlak bir kendine göndermedir. Ancak kişinin kendisini kendisine bu bırakışı tam olarak, saklı kalarak, insan türünü geleneğe ve tarihe yönlendiren, her temelin temelinde temelsiz olarak bulunan, isimsiz, söylenmemiş ve gönderilemez olarak, kendisini her isimde ve her tarihsel göndermede gönderen şeydir.

13

Şimdi, alışılmış bir konuşmanın kendi "kendi"sine götürmesi anlamında Ereignis'i dil bakımından düşünmeye yönelebiliriz. Yönelmenin yöneldiği şeyden daha fazla geri çekilemeyeceği bir dil, eğer söylemenin söylenilen şey içerisinde daha fazla gizlenemediği, isimlerin saf dilinin somut konuşma durumlarına doğru eksilmediği bir dil formunda değilse, orada bir dilden nasıl söz edilebilir? Ve bu, halen kendisine sessizlikte sunulmuş olarak yani hiçbir zaman kendi "hallerine" doğru çekilmeyi başaramayan bir kök olarak kaldığından bir dil olmayacaktır. Bundan ziyade, Heidegger, dilde kendisini açığa çıkaran şeyin saklı kalma, yazgı olmadan saf yönlendirme olduğunu; dile gelenin ne yalnızca bir konuşma, ne de saf, konuşulmamış bir isim değil, ama bunun ötesinde, dil ve konuşma arasındaki kesin ayrım, söylemenin konuşmaya geldiği saf hareket olduğunu (die Be-wegung der Sage zur Sprache) söyler.

Özdeşlik ve Ayrım'da Heidegger, düşünmenin nesnesi bakımından Hegel felsefesi ve kendi düşüncesi arasındaki ayrımı formüle eder: "Hegel için düşünmenin nesnesi, saltık kavram olarak düşüncedir [Gedanke]. Bizim için ilk biçimiyle düşünmenin nesnesi ayrım olarak ayrımdır." Böylelikle Hegel konuşmanın, kendi telaffuzunda söz durumlarının bütünlüğü içerisinde, kendisine özdeş hale gelişini düşünmeye çabalar; sözcüğü bütünüyle anlaşılmış ve kavranmış olarak ele almayı dener: saltık kavram olarak. Heidegger bunun yerine, ayrımı söyleme (Sage) ve kendinde konuşmanın (Sprache) arasında düşünme niyetindedir; böylelikle kendisi yazgısız bir biçimde kalırken kendisini konuşmaya yönelten Es'i ("o") tecrübe eden ve her konuşma durumuna, her göndermeye bunu göndererek kendisi gönderilemez olarak kalan bir deneyimin izini sürer. Hiçbir zaman nominatif halde olmayan ve dolayısıyla isimsiz olan Uygun, *se: saltık kavram yani öteki-olmada kendisine eşit hale gelen Varlık değil ama bundan ziyade kendine götüren, kendinde ayrımdır. Bir kez daha, Saltığın ve Ereignis'in düşüncesi, kendi aralarındaki zorunlu uygunluğu ve aynı zamanda ayrılmayı sergilerler. Hegel için söylenemez olanın, sahip olma ile her sözde zaten dile geldiğini (omnis locutio ineffabile fatur) söyleyebiliriz. Buna karşın Heidegger için söylenemez olan tam olarak insanın konuşmasında söylenmemiş olarak kalan, ama insanın konuşmasında deneyimlenebilecek olandır (im Namenlosen zu existieren, "isimsiz olanda varolma"). Ve de tam olarak bu nedenle, insan dili bütününde zorunlu olarak tarihsel ve yönlendirilmiştir. İnsanlık yalnızca konuşmayarak (Ent-sprachen) ve sessizliği tehlikeye atarak ayrıma uyabilir (im Nichtsagen nenen, erschweigen).

x) Kişi zamiri olmayan es'in kökensel olarak genitif (er'in genifi, bu nedenle es ist Zeit, ich bin's zufrieden, gibi) olduğu göz önünde bulundurulursa, Es gibt Zeit ve Es gibt Sein ifadelerinde Es'in kendisini kavramanın bu olanaksızlığı, açık hale gelir. Ve yine bu tür ifadelerdeki es genitifi, bu biçimde anlaşılmayabilir ve dilbilimsel kullanımda bir nominatife eşdeğer hale gelebilir. Buna paralel bir durum, kişi zamiri olmayan, -e ve –i halini ifade eden (Latince sibi, se) İtalyanca si'nin ("it is said", si dice, ya da si fa ifadelerinde) kökeninde bulunur. Ait olma yüklemini imleyen genitif haldeki bir zamir, yani bir şeyin bir başka şeye uygun oluşu, kişiyi imlemeyen biçimde ortaya çıkan fiilsel bir syntagm içerisinde özne halini alır. Es genitifse ve yalın halde değilse, Heidegger'in neden, es gibt Seit ve es gibt Sein ifadelerindeki es'i düşünmeyi deneyerek, bunu bir Ereignis, bir uygunluk ve bir alıştırma olarak kavramak zorunda kaldığını anlamak mümkün olabilir. Ereignis'te, zaman ve Varlık birbirlerine aittir; birbirlerine uygun düşerler. Ama kime ve neye? Es ve genitif olarak Ereignis varolmaz ve kendisini vermez; İtalyanca si gibi es de sözcüksel anlamda varolmaz.

Uygun olanı düşünmek isteyen düşünce (*se'yi düşünmek isteyen düşünce gibi) sözcüksel bir varlığa ya da varolan bir şeye götüremez. Kendisi yönelen şey, Uygun olan, insan türünün ethos'u olarak kaldığı ölçüde felsefede isimlendirilmemiş olarak kalır. İsimlendirilmemiş ve dolayısıyla bir yazgıdan yoksun: Aktarılamaz bir aktarım.

14

Hegel ve Heidegger'le birlikte, felsefe geleneği gerçek anlamda sonuna ulaşmıştır. En açık biçimiyle ifade edildiği şekliyle burada söz konusu olan şey tam olarak "figürlerin kapanışı" ve geleneğin yıkımı"dır. Figürlerde yönlendirilmiş olanla kaplanan gelenek, şimdi olduğu şey için kendisini gösterir: Kendisi dışında hiçbir şeyi aktarmayan aktarılamaz bir aktarım. Felsefe, yani düşünmeyi kendi arkhe'si olarak ikame eden düşünce geleneği şimdi, ethos'una yerleşmek için, yalnızca *se'sini düşünerek kendi arkhe'sinin ötesine geri döner. Gelenek içerisinde- insan türünün evinde ve en uygun zemininde- bu yazgısız saf yönlendirme, söylenemez bir aktarım olarak kalır. Bu, konuşan varlık olarak insanın temelinden olduğu ve zeminini kendi uçurumuna doğru batarak oluşturduğu anlamına gelir; temelden yoksun olarak insanın, kendisini kendisine bırakarak kendi temelsizliğini beceriksizce tekrarladığı anlamına gelir. *Se aktarılamaz olarak geleneğe terk edilir (verlassen) ve sadece bu negatif biçim içerisinde kendi temeli oluşur (in sich selbst gegründete Bewebung derselben). Bu insanlığın kendi uygun ve negatif temeli olarak naklettiği kökenlerin gizemidir.

Yine de *se, kendisinin bu terk edilişi tam olarak açığa çıktığı ölçüde Hegel ve Heidegger'in en uygun

olanı düşünme girişimlerinin uç sonuçlarını meydana getirir. Bu sonuca uygun düşmeyi ve bunla karşı karşıya gelmeyi isteyen her türlü görüş onun özsel hareketini sonsuza dek tekrarlayamayacaktır. Ve bugün dahi, hermeneutik biçiminde, bir fark felsefesi, ya da negatif bir düşünce biçiminde olsa da düşünce, temel metafizik sorunun saf ve yalın tekrarını bir çözüm olarak sunar: Aktarım (kendisine değilse) hiçbir şeyi aktarmaz, fark özdeşliğe önseldir, temel ise bir uçurumdur. Saltık ve Ereignis düşüncesinin en önemli sonucu olarak geleneğin sonu, böylelikle bir son-suzluk halini alır; yazgının ve temelin yokluğu bu şekilde son-suz bir yazgı ve temele dönüşür. Hem Hegel hem Heidegger, çelişkili olarak, açık bir biçimde düşünce için *se'nin gelenekte terk edilişinin onun adına göstermenin ve aynı zamanda Varlık ve onun dönemsel figürlerinin tarihinin sonu üzerine düşünmenin gerekli olduğu konusunda ısrar eder. Bu "Saltık" sözcüğünün ve "Uygunluk" sözcüğünün anlamıdır. İze köken gözüyle bakmak, aktarmaya aktarım olmadan ve farka fark gözüyle bakmak, yalnızca bu izlerin silindiği ve aktarmanın sona erdiği anlamına gelebilir- yani bu tarihsel yönlendirmeler sonlanmış olur, insan türü ethos'unun içerisinde olur ve bilgi mutlak hale gelir. İnsanın (man) insan (human) olarak temellendirilmesine -yani felsefeye,*se düşüncesine- ulaşılmış olur. İnsanın temellendirilmemişliği şimdi kendisine uygundur, yani tüm olumsuzluktan tüm olagelmeden, tüm doğa ve yazgıdan kurtulmuştur. Ve metafiziğin aşılması olarak ortaya çıkan şey metafiziğin içerisine geri düşme ve onun sonsuz tekrarı ise Hegel'le ve Hegel'in ötesinde, Heidegger'le ve Heidegger'in ötesinde bu uygunluk, bu bağışlanma, *se'deki bu etik bulunma üzerinde dikkatle düşünülmelidir.

Metafizik *se'yi, söylenmemiş ve gönderilmemiş kalarak insanı tarihe ve aktarmaya yönelten bir şey olarak düşünüyorsa kendisini dahi aktarılmamış olarak yöneltemeyen bir *se ve insanın hiçbir zaman olmamış ve dolayısıyla hiçbir zaman tarihsel bir figüre aktarılmamış kendi *se'sinde bulunuşu üzerine nasıl düşünebiliriz? Yani, kendisini bir aktarım ve bir gramer içerisine yöneltmeyen, kendi *se'si bakımından gerçekte söyleyecek hiçbir şeyi olmayan (hatta negatif bir biçimde onu söylenende söylenmemiş olarak bırakan) bir konuşmayı nasıl anlayabiliriz? Yoksa bu türden bir konuşma basit bir biçimde insan türünün bir konuşması, kendi yazgısını tüketerek kendi praksisi ve tarihiyle bir olan kurtarılmış insanlığın "seçkin ana dili" [volgare illustre] midir? Geçmişini tamamlayarak gerçekten bir düzyazı (yani pro-versa, pro-verted, ileriye doğru dönen) olan insanlığın? Şimdi tüm yazgı bir sona geldiğinde ve tüm Varlığın dönemsel figürleri-gramerleri- tüketildiğinde, kendi "uygun" özdeşliğinin gizeminde kaybolan insanlığın gerçek evrensel tarihinin başlangıcına tanık olmayacak mıyız?

O halde Gerçekleşmiş insanlığın -yani insanın insanlığının- bu yalın figüründe konuşma için geriye söylenecek şey, söylenecek hiçbir şeyin kalmadığı; praxis için geriye yapılacak olan şey ise, yapılacak hiçbir şeyin olmadığıdır. Bacchylides'ın demesiyle söylenemez bir aktarmayı tüketerek, bu türden bir konuşma ve praxis, söylenmemiş olana açılan kapıları doğru bir biçimde bulacaktır:

Heteros ek heterou sophos

To te palai to te nyn

Arreton epeon pylas

Exeurein

(Bulmak için

Söylenmemiş sözlerin kapılarını

Başkasının ötekisi bilge[dir]

Bir zamanlar ise şimdi[dir].)

x) Bu biçimiyle temelsiz, tek temeli kendi eyleminde olan, kendisini sunuşu kendi temelini oluşturan bu insan- dili olan hayvan -insanlığın en kadim dini pratiğinin temelinde yatan çok eski bir hakikattir:

kurban. Bununla birlikte kurbansal işlev, her durumda özsel olan insanın toplumsal etkinliğinin, etkinliklerinden bir diğerinde temelini bulduğu şeklinde yorumlanır -bu etimolojiden öğrendiğimiz kadarıyla her yaratma kutsal bir yaratmadır. Kurbanın merkezinde, sacer (kutsal) hale gelen ve bu nedenle yasaklar ve emirler serisiyle kuşatılan ve böylece ayrılmış ve dışarıda bırakılmış belirli bir etkinlik bulunur. Bununla birlikte bir kez kutsallıkla belirlendiğinde etkinlik basitçe dışlanamaz; bunun da ötesinde artık bu etkinlik yalnızca belirli insanlar ve kurallardan hareketle erişilebilir olur. Böylece toplumu ve bir başlangıç kurgusuyla birlikte onun bulunamayan meşruiyetini donatır; gerçekte bir toplumda dışlanan şey, toplum tarafından belleksiz bir geçmiş olarak ele alınan, toplumun yaşamını bütününde oluşturan şeydir. Her başlangıç (inizio) bir başlama; her conditum bir ab-sconditum'dur.

Kutsalın belirsiz ve döngüsel bir nosyon olmasının sebebi budur (Latince'de sacer "rezil, yüz kızartıcı" ve aynı zamanda "yüce, tanrılara ayrılmış" olan anlamına gelir; "kutsal" hem yasanın hem onu ihlal edenin sıfatıdır: qui legem violavit, sacer esto). Toplumda yasayı ihlal eden kim olursa olsun; bu kişi böylece kendisine terkedilmiş ve bırakılmıştır; bu yüzden infazının gerçekleştirilmesi artık bir suç değildir. Festus'un De verborum significatione'de yazdığı gibi, "Kutsal insan bir suçtan yargılanan insandır. Bu insanın kurban edilmesine izin verilmemesine rağmen onu öldüren kişi cinayetle suçlanmaz" (At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium;neque fas este um immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur).

Tüm insan praksisinin temelsizliği, her türlü hukuksal etkinliği kuran etkinliğin (a sacrum facete) kendisine bırakılmada gizlidir; her türlü insan etkinliğinde bu, söylenilemez (arreton) ve gönderilemez halde kalarak insanı topluma ve göndermeye yönelten şeydir.

Bu kesinlikle tesadüfî ya da anlamsız bir olgu değildir, bildiğimiz gibi kurbanda, bu etkinlik genel olarak öldürme, insan hayatının ortadan kaldırılmasıdır. Yine de bu öldürme kendisinde hiçbir şeyi açıklamaz ve hatta kendisi bir açıklamaya ihtiyaç duyar (Son olarak Walter Burkert'in başvurduğu Karl Meuli'nin kurbanı tarih öncesinde insanlığın av ayinleriyle ilişkilendirmesi şeklindeki açıklaması gibi). Kurban ölümü, yaşam ve ölüm en kutsal şeyler olduğu için kapsamaz; aksine, kurban ölümü içerdiği için yaşam ve ölüm en kutsal şeyler haline gelir. (Bu anlamda ilk çağlarla modern dünya arasındaki farkı hiçbir şey, bunların ilkinde insan hayatının sona erdirilmesi kutsal bir şeyken, ikincisinde kutsal olanın yaşamın kendisi olduğu olgusundan daha iyi açıklayamaz). Bu kurbanın şiddet yönünü (yani bu sözcüğün Latince'deki anlamına göre as contra naturam) meydana getiren (Kurbansal söylenbirimin çaresini bulmak istediği) insan etkinliğinin olağanüstü temelsizliğidir. Doğal bir biçimde temeli oluşturulmadığı ölçüde tüm insan etkinliği temelini kendisinden hareketle koymalıdır ve bu, kurbansal söylenbirime göre şiddettir. Ve kurban eden bu kutsal şiddet (yani kendisine bırakılan şiddet) kendi yapısını tekrarlamak ve düzenlemek adına bunu varsayar.

İnsanlığın gerçekleşmiş biçiminin kendisinde zorunlu olarak, kurbansal söylenbirimin, onun içerisinde temel bulan doğa ve kültür ile beraber bütünüyle sona erdirilmesine işaret etmesinin nedeni budur. Yaşamın kutsallaştırılması da buradan gelir. Bu bakış açısından bakıldığında bu eski doğal yaşamın, tüm kültürel adet ve sosyal praksisin onun içerisinde temel bulması için kendi şiddetine ve kendi yabancılığına terk edilmesinden başka bir şey değildir (Aynı biçimde ses bir ifade biçiminde gönderildiği ölçüde, dışsal bir dil üzerinde meydana gelen insani konuşma, hayvani konuşmada temel bulur).

*Se, insanın uygunluğu, söylenemez bir şey, insanın konuşması ve praksisinde söylenemez olarak kalması gereken sacer (kutsal) bir şey değildir. Ne de çağdaş nihilizm pathosunun öne sürdüğü gibi, hiçliği sosyal etkinlikteki şiddetin ve keyfiliğin temelini oluşturan bir Hiçlikten ibarettir. Bunların ötesinde *se-ethos sonunda kendisine açık hale gelen sosyal praksisin ta kendisidir.

Kaynakça: Agamben, Giorgio (1999) Potentialities içinde *se (116-137) (translated by Daniel Heller-Roazen) California: Stanford University Press

Arzu

Jean Luc-Nancy Çeviri: Irmak Alçar

Kendi (le soi) kendinde (en soi) olumsuzluktur. Eğer o, "kendi" olarak adlandırılıyorsa, bu ne özdeşliğe ne de öznelliğe tanınmış ayrıcalıktandır. Tam tersine, daha doğrusu, tam da yerinde olarak söylemek gerekirse, Hegel düşünceyi özdeşliğin ve öznelliğin egemenliğinden ilk çıkarandır. Ancak böylelikle, bütün felsefenin programını gerçekleştirir, onu, öylece olduğu gibi , en zorlu engeli içinde sunar.

«Kendi»: varlığa karşı dayanıklı varlık (l'être à l'épreuve de l'être) anlamına gelir. Kendisini kuracak, sürdürecek ve gerçekleştirecek hiçbir şeyi olmayan varlık, logos ile özdeşliğinde yalın duran varlıktır – mutlak özgürlüğüne özdeş olan yalın tözdür – hiçbirinin bütünü tamamlamadığı tikelliklerin yalın sonsuzluğudur. Bu biçimlerin biri ya da öteki altında – ve felsefe daha pek çoğuna gebedir – sınanması gereken içkinliktir. Varlık kendinde uyur ve bu uykunun kendisi onu uyandırır ve tedirgin eder: orada kendini varlığının anlamını kaybetmiş hisseder. Aslında, onu çoktan kaybetmiştir. Varlığın yalın konumu anlamın yoksunluğudur ama anlam, kendini öncelikle yoksunluk olarak ortaya çıkarır. Bu çelişik ama kaçınılmaz durum, felsefenin yapısını ve tarihini oluşturur. Geri kalan her şey, bu konunun çeşitlemesidir - bezdirici ve gerekli bir çeşitleme. Konu burada dönüşüyor, hatta belki de, sonunda orada yitip gidiyor: bireyler ve topluluklar olarak, anlamdan kaygı duymayı bırakmış olabiliriz. Hatta, bu durum, gizlice, sürekli, yeniden kendini gösteriyor olabilir. Ancak felsefe bu kayboluşu kavrayamaz. Daha çok bizi o kayboluş tarafından kavranmaya götürür ve hepsinden de önemlisi, onu yanıltıcı, dini ve düşsel bir kesinlikle karıştırmamızı sağlar.

O halde "kendi"; sadece kendi kaynaklarına bırakılan anlam, ortaya çıkan aynıya, her şey olan bu aynılık-ötekiye (la mêmeté-autre), bir başvuru değil, sonsuz bir geri dönüşle anlam kazanan anlam demektir. Öyleyse "kendi", kendini öncelikle hiçlik olarak bulandır. Kendi; tam olarak, bulunmayandır (ce qui ne se trouve pas). Kendi kendinin olumsuzlamasıdır, kendi için olumsuzluktur. Olumsuzun bu kendi-içininde (pour-soi) hiçbir ereksellik, hiçbir yönelimsellik, hiçbir "amacıyla" yoktur. Sonsuz bir mesafe, kendinin kendisini orada ve o olarak saptadığı mutlak bir ayrım vardır. Onun mutlak bilgisi çoktan oradadır, ve bu yüzden bu bilgi; bir bilim, bir inanç, bir tasarım değil, oluştur. Mutlak Bilgi mutlak olarak geçer ve onun bildiği tam da budur, ve bu geçiş onun bilgisidir, özgürlüğüdür.

Böylece kavram ya da kavrayış "kendisine tamamen özdeş olan olumsuzluk"[1] olduğu kadar "tekillik; belirlenimsiz ve mal edilmiş olumsuzluktur da."[2] Kavramın ve tekilliğin özdeşliği tam olarak öznenin özdeşliğidir. İki kere kendine atfedilmiş olumsuzluğun – özdeşliğidir: bir kere düşünceye göre, bir kere de somutluluğa göre. Özne, olumsuzluğun kendisi-için-kendinde (en-soi-pour-soi) edimselliğidir, doğrudan doğruya kendi ve kendisinde-kendinde olumsuzluktur. Bu aynı zamanda, kavrayışın sadece tekilliğe ait burada-ve-şimdide gerçekleştiği ve aynı şekilde tekilliğin sadece olumsuzun kendinde kavrayışında hakikate sahip olduğu anlamına gelir. Dışımdaki hakikati biliyorum ve biliyorum ki ben, dışımdaki hakikatim. Ben; hakikat, biliyorum ki kendimi hiçbir "kendi" ile karıştıramam.

Bir bakıma, özne kendi öz olumsuzlamasıdır, kendi olumsal belirleniminden çıktığı gibi, evrensellikten de çıkandır ve böylece, tözünü oluşturan ve işleyen tek gücü yardımıyla, sadece kendini ortaya koymuş olandır demeliyiz. Özne - herşeyin ya da her şeyde olarak - sonsuz öz belirlenim ve öz esnekliktir. Daha ziyade gülünç ve tehditkar olarak iyice düşünüldüğünde, eğer o, pratik bir örnek olma işlevi görseydi - Mutlak Bilgi ancak öznenin devasa bir genellemesi olurdu.

Ama bu, tüm görünür genellemenin iki temel şartını unutmaktır. Bir yandan, tekillik, boş bir kelime değildir: ayrılmanın somutlanmasıdır. Sadece kapalı bir biçimde gerçekleşen, şu ya da bu, biri ya da diğeri, burada ve şimdi, ne başka türlü, ne başka yerde, değiş tokuş edilemeyen bu doğumun ve ölümün arasında ortaya çıkıştır. Hiçbir genelleme ve hiçbir evrensellik kendi kendilerine, tekilin mutlak konumunun değerini belirleyemez, ondan taviz veremez ya da onu yüceltemez. Ama öte yandan, öznenin kendi öz olumsuzlaması olması, ona tam da olumsuzluğunkinden başka hiçbir güç ve kalıcılık geri vermez. Özne, intihar edecek biri gibi kendini yadsımaz. O, kendini, kendi varlığında yadsır, o; bu olumsuzlamadır ve böylece kendine geri dönmez. Kendi tam da kendine geri dönüşsüzdür, kendi; daha önce olduğuna

dönüşmez. Dönüşmek, kendi dışında olmaktır - ama bu dışın, bu dışkonumun, öznenin bizzat varlığı olduğu kadarıyla.

Öyleyse şu iki şartı bilmek gerekir: hiçbirşeyi terk etmemek; ne somut tekillik üzerinden (hiçbir şeyi ne göğe, ne geleceğe ne de toplu soyutlamaya teslim etmemek) ne de olumsuzluk üzerinden (hiçbir şeyi özdeşliğe, şekle, veriye teslim etmemek). Somut olumsuzluğu düşünmek gerek.

Olumsuzluğun somutlanması ötekiyle başlar. Kendini yadsıyan kendi, kendinde olana dönmek yerine, kendini ötekine atar ve kendini öteki gibi ister. Bu yüzden öteki ikinci değildir, sonra gelmez. Eğer öteki, onu sadece "öteki" diye adlandırdığım için "biri" ya da "aynıyı" varsayar ve sadece ondan sonra gelir görünüyorsa, bu, ne birine ne de ötekine nufüz etmemiş, hala soyut bir düşüncenin sonucudur. Biri; başlamaz: öteki ile başlar. Öteki ile onun yanında, "onda bulunan" demektir. Ben, daha ilk anda, bu ötekindeyim: dünya, beden, dil ve benim "benzerim". Ama öteki-ile-bir olmak (être l'un-avec-l'autre) sadece geçici olarak birlik diye geçinir.[3] Öteki kendi haricinde bende eksik olan kalıcılık olan bir kendi olmadığı kadar, onunla-birlikte-varlık (l'être-avec-lui) da, birinin ya da ötekinin kendilerini birlikte ve özdeş bulabilecekleri üstün bir kalıcılık değildir. İstikrarlı ve verili bir dışsallık gibi konulan öteki, kendinin olumsuzlama deviniminde bizzat yadsınandır.[4]

Bunu iki eşzamanlı biçimde açıklamak gerekir: bir yandan öteki, kendi olduğu kadar bendir ve bildiğimiz gibi, bu kendi-olmak çoktan orada, kendinde düpedüz en yalın verili dışsallıktır, düpedüz yoğun özdektir. Buna göre, öteki birin aynı devinimiyle kendiden çıkar ve onların öteki-ile-bir-olmaklıkları kaçınılmaz olarak olumsuzluğun ortaklığıdır. Öte yandan, (ve bu aynı şeydir) kendinden çıkan kendi, tüm verili kalıcılığı yadsımaktan başka bir şey yapmaz. Yoğun dışsallık olarak ötekiden öteki(mi) yapıyorum, o da beni öteki(si) yapıyor.[5] Taşı, mineral soyutlamasından çıkarıyorum, o beni ruhani yoğunluğumdan çıkarıyor.

Kendinden çıkmak demek ki aynı zamanda ötekinin mal edilmesidir. Ama bu mal etme yine de benim işim değildir – ne ötekiyle özdeşlikte, kendimi, kendimde kalıcı olarak bulabilme manasında, ne de ötekinin, kendi özdeşliğimde, basitçe sahipliğimin nesnesi olması manasında. Ötekiyle ilişki, açıkça mal etme olarak, kaynaklandığı olumsuzluğun mal edilmesidir: O, dışımda verili olan belirlenimin çözülmesidir, çünkü o, kendinin dışından geçerek öz belirlenimimin yıkılmasıdır. Örneğin, taş bir alet olur ve ben de taş yontucusu olurum.

Ama yine burada, özellikle burada, hiçbir şeyi olumsuzluğun kesinliği üzerinden yadsımamak gerekir. Verili-ötekiyi (l'autre-donné) yıkar ama kendinde açıkça bozulmuş bir kendiye indirgemek için değil, onu verili-olmayan-öteki.(autre-non-donné) yapmak için: onu, "benim" ötekim olarak bendeki, tam da kendinin sonsuz başkalığı olan ya da kendinde kendinin sonsuz başkalaşması olan öteki yapmak için. Hakikatimin ötekide olma sebebi yeni bir kendindeye ya da yeni bir bene olmadigi gibi, ortak bir kendiye de bırakılmış olmak değildir.

Hiçbir uğrak – ne özel, ne de genel - sonsuz hareketi ne alıkoyabilir ne de içerebilir. Bu yüzden, yalnızca düşünce olan ve böylece yalnız uğrakları – özneleri, yüklemleri, koşaçları, yükümleri ve akıl yürütme biçimlerini – bilen düşünce, geçişin hakikatine uzak kalır. Onun, kendini aşan düşünceye dönüşmesi gerekir. Şeyin içine girerek , "sadece düşünülmüş saf kavramı"[6] ortadan kaldırır, ve Hegel'in "aşk" olarak adlandırdığı ötekinin tanımasına dahildir.

Bu aşk, kendi romantik tasarımına tekabül etmez. Düşünce, ne bir sevgi gösterisinde ne de kendini kaybedişte kaybolur. Tam tersine edimsel ve etkin tekilliğe nüfuzun gerektirdiği tüm belirginliği, sabrı, yoğunluğu orada bulur. Bu, benim ötekim olarak, ne düşüncenin içinde kaybolduğu bir etherdir (bir inançta olduğu gibi); ne de içine saplandığı bir derinliktir. (bir histe olduğu gibi) Aşk; arzunun arzu tarafından tanınmasını belirtir. Öyleyse onun bir kendiden-dışarı-konuluşun (une mise-hors-de-soi), bir kendiden-dışarı-konuluş tarafından tanınması olduğunu ve Buna göre, tanımanın bir, biri tarafından ötekinin tanıması ya da birinin diğeri hakkındaki düşüncesi olmadığını, sadece her biri in başkalaşması olan bir tanıma olduğunu söylemek gerekir.

Böylelikle, Hegel'in aşk olarak düşündüğü, duygununki gibi dolaysız olarak tasarımlanan birlik değildir - aynı zamanda , aşkın, hep bir duygu , yani duyarlılık ve daha açıkçası duyarlılığın kendisine duyarlılık,

ötekinin, beni sarsan ve beraberinde kalıcılığını götüren sarsıntı olmasına rağmen. Hegel'in alıntılandığı şu şiire geri dönmek gerekir:[7]

Titrer bir kalp aşkın huzurunda
Adeta ölümle gölgelenmiş gibi
Aşkın uyandığı yerde ölür zira
Ben, karanlık zorba!
Sen, bırak onu ölsün gecede
Ve hürce nefes al, şafağın ışığında

Kalp tir tir titrer çünkü aslında, kendisi yokolmaya adanmıştır ve aşkta ve onun özgürlüğünde olmak için bu yokoluşu istemelidir. Ama söylemin, bize yalnız duygusal ve uygun görünebilen, başvurduğu bu şiirsel ifadenin ne demek istediğine de dikkat etmeliyiz. Sarsıntının gerçekten meydana geleceğine, kendinin, kendinde ve kendi için kendinden çıkma zorunluluğu konusu üzerinde çok çalışılmış uslamlamaların akışı da dahil olmak üzere, kesinliklerin ve işlemlerinin akışını keseceğine işaret eder.[8] Şiir, burada süsleme işlevi görecek bir sanat eseri manasındaki şiir niteliğinde olmamalıdır: buyruğun ya da ötekinin, öteki olarak, ötekine çağrısının birdenbire belirmesine izin veren bir söylemi kesintiye uğratan olarak kavranmalıdır. (Zaten Hegel "daha açık bir tasarım vermekten, burada belirtmekten kendimi alıkoyamadım [...] diye yazarak alıntısını takdim eder. Bu sadece bir tasarımdır ama dışsallığı, bir an, zorunlu ve her halukarda karşı konulamaz olur ...) Sadece o uzaklaşma anında, kendi, kendinin dışına çıkar ve olumsuzluk kendi lehine çevrilir. Başka bir deyişle: aşk kendinin dayanıklılığını ortaya çıkarmak için ötekinden gelendir. Olumsuzlukta bu ortaya çıkışın, bu başkalaşmanın kendiden gelmediğini söylemek demek ki yerindeydi. Kendinin edimselliği yani "zorba ben"in ve kendinde-yeterli-varlığın ölümü (l'être-en-soi-suffisant) ona edimsel olarak ötekinden gelir. Aynı şekilde, aynı edimsellikle, felsefe; kendi söyleminden başka bir şeye dönüşmelidir: belki şiir, bazen ve ilk bakışta, ama daha kesin olarak aşk – kendisi arzu olan ve yalnız arzulayarak bilen bir bilginin arzusuna, dönüşmesi gerekir.

Ötekinin sarsıntısıyla ve ötekiyle sarsılarak, kendi; arzunun içine sızar. Kendinin bilinci özünde arzudur çünkü ötekinin bilinci olarak ve onun bilincinden itibaren kendinin bilincidir. Bir "Ben=Ben" in dolaysız devinimsizliğinde dursaydı, aynı bilinç olmazdı. Ben'in basit konumu bir soyutlamadır. Tam tersine, Ben'in somut uyanışı, dünya ve dünya tarafından uyanıştır - genel olarak başkalaşmanın dünyası. Uyanış, tam olarak, ötekinin gelip de, tıpkı bir diğerinin de ötekine yaptığı gibi, beni bana keşfettiren deneyimdir.

Kendi, ötekiden gelmelidir ve bu gelişte, bu geliş olarak "kendi", yani kendisiyle birlik, olmalıdır. Bu gereksinim arzuyu doğurur: "bu birlik kendinin bilincine özsel olmalıdır, bu demektir ki, bu birlik; genel olarak arzudur."[9] Arzu bilincin gereksinimidir: kendi birliğinin kendisi için geldiği ve değiştiği gereksinimdir. Demek ki arzu, yokluğun geriliminden ve onu bir tatminde ortadan kaldrmak için bir yansıtmadan ziyade, kendinin dönüşümü olarak ötekinin gelişinin gerilimidir (arzu kendini dolaysız bir zevkte tatmin ettiğinde, bilincin yalnızca bir yanı ya da bir anıdır).[10]

Kendi, kendi için olarak, ne tek bir arzuya ne de arzulara sahiptir, o; arzudur yani özsel olarak kendiye dönüşür ve ona ötekinde dönüşür, ya da eğer söylenebilirse, ona ötekinden dönüşür. Dönüşüm ve öteki ayrılmazdır. Dönüşüm ötekinin devinimidir ve öteki dönüşümün hakikatidir. Demek ki arzu, ötekine mutsuz bağıntı değildir. Sahip olmanın ya da tüketimin tatmininde olduğu gibi, yokluğun mutsuzluğu arzunun yalnızca tek bir yanını içerir. Arzunun hakikatinin kendisi yine de başkadır: o, açıkça "öteki olmak'dan" olandır, dönüşümde bulunan kendinin sonsuz başkalaşması olarak başkalaşmadır. Arzu ne özlemdir, ne taleptir, ne de aç gözlülük ya da gözü doymazlıktır. Ötekiden başka birşey talep etmez ve başka hiçbir şeyle yetinmez: Ama, bu durumda, öteki, kendiye ait gerçek öteki, talep edebileceğimiz ve

kendisiyle yetinebileceğimiz bir nesne değildir.

Bu yüzden arzu, bir nesnede, verili bir belirlemede olduğu hali alamaz. Öteki kendinin bilincinin arzusudur. Özne, öznenin arzusudur ve arzunun nesnesi yoktur. Arzu, ötekinde mal eden bir oluştur. Bu bir anlamda ötekinin mal edilişi demekse; bu öteki olarak ötekininkidir. Bu durumda, ötekini kendime mal ederek, sahip olmanın ve bir sindirmenin tam tersini yapmiş oluyorum. Ötekini aynıya indirgemiyorum, daha çok aynı - tek yanlı, kapalı, "zorba" "ben"- kendini öteki yapıyor .

Kendini öteki yapmak, özdeşliklerin kaynaşması ya da karışması manasında kendini ötekiyle özdeş kılmak da değildir. Romantik bir aşkın hülyasında değiliz – ve bu yüzden , zaten, kendisini önce bilinçlerin bir karşılaşması, bir çatışması olarak tanıtanın içindeyiz. Ama çatışmanın ortaya çıkardığı, herkesin ötekinin arzusu olma bilincine sahip olduğudur çünkü öteki, ötekinin arzusu olarak, benim arzumdur. Ben ötekinin arzusunu arzuluyorum: beni tanımalarını arzuluyorum- ve beni olduğum arzu olarak, olduğum sonsuz kendi-olma (devenir-soi) olarak tanımalarını arzuluyorum.

Ayrıca çatışma, gerçeği aşk olan şeyin kendisinin görüngüsüdür. Ancak burada yanılmamak gerekir. Hegel'in burada insan ilişkilerini katılığı ile ilgili görüşü yumuşak huylu ve uzlaştırıcı değildir. Görüngünün hiçbir ikinciliği yoktur: ortaya çıkışın zorunluluğunu biçimlendirir. Çatışma olarak ortaya çıkması gereken aşkın ta kendisidir. Güç ve sömürü ilişkilerinin yol açtığı katılıktan hiçbirşey kaybetmez. Aşkın hakiki olduğunu bilmek[11] soluk bir kardeşliği yaymaya yol açmaz. Tam tersine, gücün sırasıyla reddedilmiş, haksızlığı ve değişkenliği ifşa edilmelidir.

Ama aşk, ele geçirme şeklinde ya da kurban etme şeklinde olsun, bilincin bir nesneye odaklanmasına izin vermez. Öteki sadece nesne olduğu anda, yalnızca benim nesnemdir ve kendi yalnızca bu nesnenin öznesidir - ona gelince, kendisi için olduğu kadar öteki için de nesnedir. Bu yüzden, arzuda "birinin eylemi esasen ötekininkidir ve birbirlerini, kendilerini karşılıklı olarak tanımayı tanırlar."[12] Arzuda arzunun tanıması, çok kesin olarak, onu çoktan başka yerde bilinen ve verili şartlara indirgeyen nesnenin tanımasının tam tersidir. Arzu olarak özne, ötekini kendisinde bulunandan daha fazla kendiye indirgemez. Ama özne oluşun kendisine dönüşür - oluşun kendisi olur, bu sayede oluşun o veya bu olmak olarak değil de kendi için olumsuzluk olarak anlaşılması gerekir.

Arzunun adlandırdığı işte budur: kendine mal etme olarak bırakmadır. Ama kendine mal etme; öz olanın bırakma olarak meydana gelmesinin kavrayışıdır. Bu noktada, bu kavrayışın – bırakmanın kayrayışı – böyle bir bilincin olgusu olamayacağını ortaya koymak zorunlu olur. Eğer diyalektik düşüncenin en katı önermeleri çoğu zaman karmaşaya, düzenlemeye ve redde yol açıyorsa, bu bilincin planında inatla anlaşılmış olmalarındandır – ve bu arada dilin formülleri olarak, sözel cambazlık olarak kabul edilmiş olmalarındandır. Ancak bu önermeler bambaşka bir plan üzerinden, ya da daha dogrusu, oldukları haliyle, anlak tarafından anlaşılamayacaklarını ama onların tamamıyla anlağın kendini bırakmasını zorunlu kıldıklarını anlatmak isterler.

Düşünce "spekülatif"in öğesinden geçmeye dayanır: bu kelime Hegel için idealliğin tüm verilerden koparak kendisiyle olan ilişkisini belirtir[13]. Ama bu demek değildir ki şeyin hakikati ona, onun basit dışı olarak, saf düşünceden gelir: l'unité n'advient pas que par la pensée à la diversité des objets et le lien n'y est pas d'abord introduit de l'exterieur[14] Spekülatif anlam üstün, gizemli ve gizli anlamlı değildir. Anlağın anlamının "öteki olmaklığıdır". Böylece, bir bilinçte ve tasarımlarından biri olarak değil de arzunun ta kendisinde kavradığı haliyle anlamdır: "tasarım olmayan ve tasarımlanmamış hiçbir şeyi tanımayan bir tanıma."

Kendi-oluşun, kendini-bırakma (dessaisissement-de-soi) kavrayışında cereyan etmesi, demek ki ne bir aldatmacadır ne de öteki kadar boş ve soyut olan Ben= Ben Olmayan'ın zavallı eşitliğidir. Bu sadece işi, söylemin kendi üzerinde bezdirici zor işi, kadarıyla önermeye – bir özne ve bir yüklemin eklemlenmesi – eşdeğer olacak bir önermedir ki kelimenin pratik anlamıyla önermeye götürür: edimsellikte vuku bulan bir kavrayışsa, kavrayış bir etken, bir deneyim ve bir praxis olur.

Bilincin hareketi bilinci amaç edinmemiştir. Bu devinim, kendinin arzusunun başkalaşması olduğu için, kendini arzu olarak tanıyan arzuda bilincin - sabit noktasının ve soyutlanmasın da başkalaşmasıdır. Hiçbir zaman bir ego sanki aynı bilincin aynada değişimi ve aynı tasarımın paylaşımı söz konusuymuş

gibi, bir alter ego tarafından tanındığını tanımayacaktır. Böylesine soyut ve soğuk bir işlemin yalnızca Ben = Ben'in ya da "Ben = Ben Olmayan" soyutlamasında vuku bulamaz: bu, onun vuku bulmadığı anlamına gelir. Ben, öteki tarafından, yalnızca ötekinin tanımasının beni başkalaştırdığı kadarıyla, kendimi tanınmış olarak tanırım: bu arzudur, bu onda sarsılandır .

Tecrübenin ve jouissance'ın tek içeriğinin arzu olmamasina rağmen, arzu, yine de, kendinin basit bir tat almasi değildir. Arzu iştir yani "zaptedilen arzudur."[15] Bu onun ne içe atılmış ne de deviniminden vazgeçirilmiş olması demektir. Ama kendine gerçekten ötekini veren ya da kendini ona veren arzudur. Daha sonraya ertelenmiş bir jouissance değildir, sanki bir sonuç beklemek gerekiyormuş gibi, hedefin ya da bir sahip olmanın sabitliğini bozan devinimin kendisinin jouissance'ıdır. İş "oluşturur"[16], der Hegel, yani arzunun şeklini hazırlar. Uğraş, dışsal biçiminde (üretilmiş bir nesne, kurgulanmış bir düşünce olmuş varoluş)[17] arzunun ta kendisinin ifşasının şekillendirilmesidir. Ve bu sonsuz bir meydana getirmedir.

Bu aslında, belirsiz bir dışsallıkla ve eserlerin kendileri için birikmesi ile karışmaz. Eğer uğraş, uğraş niteliği taşıyacaksa, bu açıkça ne bir veri gibi sunulmuş olmak içindir ne de bir sahibiyet gibi süreklilik ihtiva eder. Sabitlik ve tikel sahiplik– belirsizlikte ve saf ortaklıkta olduğu gibi – aynı zamanda kendini ötekinde bulmaya ters düşer.[18] Uğraş yalnızca arzuya mal edilmiş olarak değer kazanır – ki ondan başka her mal etme basit ve soğuk bir dışlamadır .

Kaynakça: Hegel – L'inquiétude du négatif Désir - s. 83-89 (Hacette Literatures, 1997)

Dipnotlar

1 Mantık bilimi, III, 2. Kesit, Giriş

2 Felsefeye Hazırlık, III, 1, § 57

3 bkz. Örneğin Ansiklopedi, § 381, ek (cinslerin ilişkileri üzerine)

4 ibid , § 385, ek

5 ibid , § 386

6 Tinin Görüngübilimi, CC,C.

7 Ansiklopedi§ 573, not. Hegel burada bir Mevlana şiiri alıntılar.

8 Ve kuşkusuz, benzeri , aniden söyleme ara veren ya da onu başka bir yöne çeviren, Tin'in Görüngübilimi'nin bitimini ilan eden Schiller alıntısı için de geçerlidir.

9 Tinin Görüngübilimi, B, "Kendinin Bilinci", giriş

10 ibid, C, AA, "Akıl" B, a

11 Ansiklopedi § 535: aşk "Devletin temel ilkesi" olarak söylenir. Bu bir aşk politikasini tanimlamaz ve bu Hegel'in bizim devlet diye adlandırdığımızı, ayrık bir yetki aracının ortaya çıkışı olarak düşündüğünü gösteriyor.

Bu, asal siyasi konunun günümüze kadar olan gelişimini gözler önüne serer: yönetimin kuruluşu ve doğası değil, kendi için "ortak" olarak düşünülen ayrımın ve ayrım-olmayanın çelişkisi ve buna göre, karşı konulmaz biçimde saf ve bir devlet modelinde eskimiş olan güvenin üzerinden, Hegel tüm felsefi ve siyasi temellerin çelişkisinin düşünce taslaklarini verir. O halde, burada bununla yetinemeyiz.

12 Tinin Görüngübilimi, B, "Kendinin Bilinci", A

13 Böylece "spekülasyon" asıl anlamı olan "tüm denetlenebilir verilerin ötesine geçen, hesaplama, dışdeğer bulma"ya bağlanır ; bkz Ansiklopedi § 82, ek.

14 Felsefeye Hazırlık, II, 2, § 5

15 Tinin Görüngübilimi, B, "Kendinin Bilinci", A

16 ibid.

17 ibid, C,AA "Akıl", C, a

18 ibid, C,AA "Akıl", C, c

Hegel ve Bütün

Alain Badiou Çeviri: Damla Şikel

A. HEGEL ve BÜTÜN SORUSU

Hegel, şüphesiz Bütünlüğün düşüncenin ufak hareketi dahil, bütün devinimlerinde benimsenmesi konusunda en çok ileri gitmiş olan filozoftur. Biz her ne kadar transandantal (aşkınsal) bir dünyalar kuramının başlangıç noktasını "Bütün yoktur" yargısı üzerinde konuşlandırsak da, Hegel diyalektiğin uzun ve macera dolu yolculuğunun ilk adımını "Bütünden başka hiçbir şey yoktur" düşüncesini ileri sürerek atar. Öte yandan, bizim görünenin mantıkları üzerine gerçekleştirdiğimiz çalışmanın başlangıcını oluşturan aksiyoma tamamen karşıt olan bu aksiyomun sonuçlarını incelemek son derece yararlı olacaktır. Fakat sağlayacağımız bu fayda, yalnızca dışsal bir mukayese ya da sonuçların karşılaştırılmasıyla sınırlı tutulamaz. Burada asıl belirleyici olan, Hegelci ideanın devinimini takip etmek bir başka deyişle, düşünmenin yöntemi açıkça düzenlediği ana kadar ona eşlik etmektir.

Bizim yaklaşımımız dahilinde, Bütünün yokluğu düşüncenin, kavramlar aracılığıyla sergilenişini parçalar ve söz konusu kavramlar, birbirlerine ne kadar sıkı bağlı olurlarsa olsunlar daima durumların ya da dünyaların birbirlerinden ayrışık olduklarına veya yalnızca hakikatin lokal olduğu çıkarımına uzanırlar. Bu durumun ebedi hakikatlerin çoğulluğunun karmaşık sorusuna bağlandığını rahatlıkla görebiliriz. Hegel'e göre Bütün, kendini gerçekleştirme olarak Hakiki'nin birliğidir. Hakiki, 'kendi-oluştur"tur ve "yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda ve buna ek olarak özne olarak" da düşünülmelidir. Bu aynı zamanda, hakiki'nin kendi içkin belirlenimlerini –kendisinin açılmasının aşamalarını- Hegel'in Mutlak İdea adını verdiği şeyde bir araya getirdiği anlamına gelmektedir.Eğer bizim için bu noktadaki zorluk göreliliğe kaymak ise (zira birden fazla hakikat vardır), Hegel'in karşısındaki zorluk da hakikatin Bütün olması dolayısıyla, ya Bir'in (öznel) mistisizmine ya da tözün (nesnel) dogmatizmine kaymaktır. İlk yaklaşımın temel savunucusu Schelling'dir ve o bu noktada "kendisini Mutlağın tam içinde ve ötesinde bulmak isteyen" birin "kendisinden önce, boş negatif, soyut sonsuzdan başka hiçbir şeyin bilgisine sahip olmadığını" söyleyecektir. İkinci yaklaşımın başlıca savunucusu olan Spinoza ise burada "dışsal bir düşünce"nin süregeleceğini hatırlatacaktır. Elbette, Spinoza'nın –"belirlenmişliğin olumsuzlama olmasına" yönelik-"basit ve hakiki kavrayış"ı, "tözün mutlak birliği"ni temellendirmektedir. Spinoza, her düşüncenin Bütünü öz-olumsuzlama aracılığıyla bütün belirlenimleri içerecek şekilde varsayması gerektiğini mükemmel bir biçimde görmüştür. Buna rağmen, tüm içkinliği sağlama alan tek şey olan Bütünün öznel mutlaklığını maskelemiştir: "onun tözü kendi içinde mutlak biçimi saklamaz ve bu tözün bilinmesi içkin bir bilme değildir"

Sonuçta, Hegelci yaklaşım üç ilkeyle özetlenebilir:

> Tek hakikat Bütüne ait olandır.
> Bütün, öznenin dışında kalan bir mutlak-birlik değil, bir kendini-açmadır.
> Bütün, kendi kavramının içkin varışıdır.

Bu, Bütünün düşüncesinin, Bütünün kendini tamamlaması olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan, Bütünü düşüncede sergileyen şey, düşünmenin kat ettiği yoldan, yani yönteminden başka bir şey değildir. Hegel yöntemsel bir Bütün düşünürüdür. O derinlikli metafizik-ontolojik kitabı Mantık Bilimi'ni de söz konusu yaklaşımını gözeterek bir sonuca ulaştırır: Yöntem, kendisini yalnızca kendisiyle ilişkilendiren saf kavram olması dolayısıyla varlık , yani saf öz-ilişki'dir. Fakat aynı zamanda, tamamlanmış varlık, kendisini içeren kavram, somut olarak varlık ve mutlak olarak yoğun bir bütünlüktür. Neticede bu İdea için söylenecek birkaç şey kalmıştır; bunlardan ilki, Mantık Bilimi'nin kendi kavramını yakalamış olduğudur. Varlık alanında, onun içeriğinin başlangıcında, bu kavram söz konusu olan bu içeriğin dışında kalan öznel bir düşünüm dahilinde bilme olarak belirir. Fakat, Mutlak Bilme İdeasında, kavram, İdea'nın kendi içeriği haline gelir. İdea, kendi kendisinin konusu olan ve bu yolla kendi belirlenimlerinin bütünlüğünden geçerek, kendisini kendi gerçekliğinin bütününde, Bilim yönteminin içerisinde geliştiren ve bu kendi kendini içerme sürecini yakalayarak sonuçlanmak suretiyle içerik ve ana konu olarak duruşunun yerini alan ve Bilim kavramını bilen, saf kavramdır.

Söz konusu olan bu metin üç tespit gerektirir.

a) Daimi olarak dışsal hakikatlerle (matematiksel, şiirsel, siyasal, vs.) koşullandırılmış olan bir felsefe fikrine (ki ben bu düşünceyi savunmaktayım) karşı, Hegel kendi doruğuna koşullandırılmamış, otonom bir spekülasyon fikrini yerleştirir: "yalnızca kendi kendisiyle ilişkili olan saf kavram" ilkin varlığın başlangıcındaki kategorisine, basit (ve boş) biçime vurgu yapar. Felsefeyi Bütünün içkin otoritesi altında konumlandırmak aynı zamanda onun kendini-desteklemesini olanaklı ve gerekli kılmak anlamına gelir; zira bu, Bütününün sergilenişi olmak; (kendisinin) sergilenişi olarak Bütüne özdeş olmak zorundadır.

b) Öte yandan, öz–temellendirmenin bu devinimi, (görünen) dışsallıktan, (hakiki) içselliğe doğru ilerler. En başta, henüz Bütün olmayan şey, kavrama yabancı görünür: "Varlıkta... (varlığın) kendi kavramı içeriğin dışında kalan bir bilme olarak belirir." Fakat, ardı ardına eklenen sınıflandırmalarla, düşünce Bütünün varlığını, kendi öz varlığını, öz kimliğini oluşturan şey olarak sahiplenir: "Mutlak Bilme ideasında, kavram İdea'nın öz içeriği haline gelir." Mutlak İdea'nın "kendisi, kendi kendinin konusu olan ve kendi belirlenimlerinin içinden geçen saf kavramdır." Dahası, yalnızca bu dizgenin sergilenişi değil, onun tamamlanmış yansımasıdır ve "Bilim kavramının bilinmesi" ile son bulur.

Bu noktada, Bütünün aksiyomunun, Hegel'in dilinde "tamamlanmış varlık" (das erfüllte Sein) ve "kendisini yakalayan kavram" gibi, –dışsaldan içsele, sergilenmeden yansımaya, biçimden içeriğe doğru ilerleyen- kavramsal belirlenimlerin doygunluğuna benzeyen bir düşünce figürüne uzandığı görülebilir. Bu, Bütünün yokluğunun aksiyomatik ve eşitlikçi sonuçlarına büsbütün karşıttır. Bizim için dünyaları hiyerarşik olarak düzenlemek ya da çoklu-varlıkların yayılmışlıklarını doygunluğa ulaştırmak olanaksızdır. Hegel'e göre, Bütün de bir normdur; düşüncenin kendisini bulduğu yerin ölçütlerini düzenler; Bilimi bir dizge olarak kurar.

Elbette, Hegel'le varlık ve düşüncenin özdeşliğiyle ilgili bir inancı paylaşıyoruz. Fakat bize göre özdeşlik bütünsel bir sonuç değil lokal bir oluştur. Ayrıca, Hegel'le hakikinin evrenselliği inancını da paylaşıyoruz. Ama bize göre bu evrenselliği sağlama alan Bütünün kendi içkin yansımasının tarihi olması değil, hakikat-olaylarının tekilliğidir.

a) Hegel'in açılış sözü "somut bütünlük olarak varlık"(kokrete Totalitat)tır. Bütünün aksiyomu, düşünceyi safi soyut evrensellik ile somutu biçimlendiren "yoğun-saf-ve-basit" olan arasında; içerik olarak Bütün ile içkinleştirilmiş içerik olarak Bütün arasında paylaştırmaya eğilir. Olmayan-bütün teoreminin sonucu ise düşüncenin büsbütün başka türlü pay edilmesi anlamına gelir, üç katlı bu yaklaşıma göre: çoklunun düşünülmesi (matematiksel ontoloji), görünüşün düşünülmesi (dünyalar mantığı); ve hakiki düşünme (olay-sonrası prosedürler) gerekmektedir.

Elbette, üçlü yaklaşım da temel bir Hegelci temadır. Fakat Hegel'e göre bu Bütünün üç katıdır: içkin olan ya da varlığına-göre-şey; uzlaştırma ya da özüne-göre-şey; uzlaşının aşılması ya da kavramına-göre-şey. Veya başlangıç (düşüncenin saf kıyısı olarak Bütün); ve sonuç (Kendisinde ve kendisi için Bütün).

Bizim önerdiğimiz olmayan-bütünün üç katı ise şu şekilde ilerler: İlgisiz çokluklar ya da ontolojik bağıntı; görünüşün dünyaları ya da mantıksal bağ; hakikat prosedürleri ya da öznel sonsuzluk.

Hegel, Bütünün üçlüsünün tam anlamıyla bilinmesinin bir dördüncüye yol açacağını belirtir: zira Bütün, sonucun-yakını olarak, hala diyalektik yapının gerisindedir. Buna benzer olarak, hakikatlerin(3), saf çoklunun varlık olduğu dünyaları(2) sağlaması için, Bütünün tam karşıtı olan yok edici bir nedene ihtiyaç duyarız: bu bozguncu ışığa olay adını verir ve onu dört olarak sayarız.

B. ORADA-VARLIK VE DÜNYANIN MANTIĞI

Hegel, eşsiz bir keskinlikle bir yanda varlığın lokal dışsallaştırılması (belirli-varlık) ve diğer yanda varlığın durumunun tutarlı bir figürü olarak belirlenimin mantığı arasındaki ilişki üzerine düşünmüştür. Bu, Mantık Biliminin, düşünce biçimini sabitleyen ilk diyalektik anlarından biridir.

İlkin, orada-varlık nedir? Bu, olmayanla kurulan ilişkisi tarafından belirlenen varlıktır. Aynı bizim için çoklu-varlığın, bir defa bir dünyaya devredildiği zaman kendisini kendi saf varlığından ayırması gibi, Hegel'e göre belirli-varlık, "sadece varlık değil, belirlenmiş varlıktır". Bu paraleli biraz daha takip edebiliriz.

Bize göre, varlık bir defa –yalnızca çoklu- varlığının matematiksel kesinliği içerisinde değil aynı zamanda dünyevi lokalizasyonunun içinde ve arasında- konumlandırıldığı zaman, eşzamanlı olarak kendisinden ve diğerlerinden farklı olan şey olarak verilidir. İşte bu nedenle söz konusu türevleşmeleri tümleyecek ve tutarlı hale getirecek bir mantığa ihtiyaç duyulur. Hegel'e göre de, belirlenimin içkin belirmesi -ki bu orada-varlık'ın tikel olumsuzlanmasıdır- belirli–varlık'ın öteki-varlık haline geldiğine işaret eder.

Elbette, orada-varlık'ın özünde 'öteki-için-varlık' olduğu çıkarımı, -başka-bir-şey-için varlık ve kendinde-varlık arasındaki örneksel diyalektikte olduğu gibi- gerçeklik kavramına doğru ilerleyecek mantıksal bir düzenleme gerektirir. Gerçeklik aslında, kendinde-şey ile öteki-varlık'ın birlik anı ya da Hegel'in başka-bir-şey-için-varlık adını verdiği, belirlenmiş varlığın kendi içinde ötekiyle arasındaki her türlü farkı ontolojik olarak destekleme anıdır. Ve bize göre de, 'gerçek' varlık (bir dünyada) lokal olarak belirir ve hem kendi çoklu-özdeşliği –yani rasyonel ontolojinin kullandığı anlamdaki özdeşliği- ve hem de aynı dünyadaki diğer varlıklarla arasındaki farkların çeşitli dereceleridir. Böylelikle, bir varlığın gerçeklik anının, lokal olarak belirli-varlık olarak oluşan o varlığın kendisiyle ve ötekilerle özdeşliği olduğu kadar kendisinden ve diğerlerinden farklılığı olduğu konusunda uzlaşıyoruz. Hegel'in 'gerçeklik olarak belirli-varlık, kendisinde-varlık ve öteki-için varlık'a yönelen bir ayrımlaşmadır' formülü fevkaladedir.

Hegel'in kitabının yalnızca başlığı bile bütün bunları düzenleyenin bir mantık- varlığın gerçek durumunun mantığı olduğunu kanıtlamakta yeterlidir. Buna, orada-varlık'ın temelinde 'belirlenimin artık kendisini varlıktan kopartmayacağı'na yönelik bir olumlama eşlik eder, zira -burası önemlidir- 'şimdi kendini temel zemin olarak bulan hakiki yokluk ile varlığın birliğidir.' Ve bize göre aslında, varlıkların görünüşlerinin (transandantal) mantığında düşünceye sergilenen 'kendinde' çoklu-varlığın ve onun değişken türevlerinin düzene oturtulmuş bir oyunudur. Görünüşün tutarlılığı niteliğindeki mantık, -dünyanın yasası altında- şansa bağlı olan birliği, bir varlığın matematiksel kavranışını ve kendisiyle olduğu kadar ötekilerle de kuracağı lokal ilişkileri düzenler.

Eğer bu noktada Hegel'le aramızdaki spekülatif uzlaşı fazlasıyla net bir şekilde okunuyorsa, bu, Hegel için belirli-varlığın hala doygunluğa ulaşmaktan ve Bütünün içkinliğine erişmekten fazlasıyla uzak bir kategori olarak kalmasından kaynaklanmaktadır. Sıklıkla yapıldığı gibi, biz de Hegel'deki lokal diyalektiğin gücünü, içlerinde –orada-varlık ve öteki-için-varlık gibi - bazı önemli kavramları temellendirdiği mantıksal parçalar konusundaki hassasiyeti takdir edeceğiz.

Bu noktada, gerçekleştirdiğimiz karşılaştırmayı belirli-varlıktan ziyada fenomenin diyalektiği üzerinden de yapılabileceğini belirtmek gerek. Hegel, bizden farklı olarak belirli–varlık (varlığın ilk belirlenimi) ile (Hegel'e göre özün bir belirlenimi olan) görünüşü özdeşleştirmez. Yine de, belirli-varlık'tan gerçekliğe uzanan mantıksal sınırlama pratikte görünüşten 'özsel ilişki'ye uzananın aynısıdır. Bizim görünüşün mantıksal yasamasının dünyanın tekilliğini oluşturduğunu savunduğumuz gibi, Hegel de:

1) Öz görünür ve gerçek görünüş haline gelir.
2) Yasa özsel görünüştür.

Tezlerini öne sürer. İdea derinlikli olmakla birlikte bize ilham vermiştir. Bununla birlikte her ne kadar varlıkların çoklu oluşumlarına kıyasla belirsiz olsa de görünüşün mutlak olarak gerçek olduğunu; ve bu gerçeğin özünün saf mantıksal olduğunu anlamamız gerekmektedir.

Öte yandan, Hegel'den farklı olarak biz bir 'yasalar krallığı'nın varlığını ve hatta varolan dünyanın kendinde ve kendisi için var oluşun bütünlüğü olduğunu; ve onun dışında hiçbir şeyin olmadığını' öne sürmüyoruz.

C. HEGEL MİNİMAL BİR BELİRLENİMİ KABUL EDEMEZ

Hegel'e göre iki varlık arasında ne minimal (ya da sıfır) özdeşlik olabilir ne de mutlak bir farklılık. Bu noktada Hegel'in, iki varlık arasına özdeşliklerinin "sıfır" derecesinden mutlak bir dünya-içi farlılık çıkarıp yerleştiren doktrini bizimkinin tam tersidir. Hegel'de bütün karşıtlıkların (Gegensatz) olumlu olması gibi, diyalektik mantık ile dünyalar mantığı arasındaki karşıtlık da aydınlatıcıdır zira bu çelişki yapıcıdır. Aslında, ona göre, karşıtlık, birlik ve çokluğun birliği'nden başka bir şey değildir.

Varlık ve kendisi ya da iki varlık arasındaki minimum özdeşlik sorusu, varlığı bir bütün olarak varsayan bir düşünce için hiçbir anlam taşımaz; zira eğer Bütün var ise bu tür görünmeyen-şey yoktur. Bir varlık verili

bir dünyada görünmeyi başaramayabilir, fakat onun Bütün içinde görünmeyeceği tasavvur edilemez. Hegel ise tam ta bu nedenle daima verili bir varlıkta Mutlak'ın içkinlik ve yakınlığı konusunda ısrar eder. Bu, her varlığın belirli-varlığının Bütün bir anında görünme zorunluluğuna bağlı olduğu anlamına gelir. Hegel'e göre görünüş asla sıfır ile ölçülemez.

Elbette değişken yoğunluklar söz konusu olabilir. Fakat görünüşün bu değişkenliklerinin ötesinde şeyin daima bütünle ilişki içinde olduğunu onaylayan sabit bir belirlenim söz konusudur.

Örneğin, büyüklük kavramını ele alan ve son derece keskin ve zor olan şu pasaja bakalım: Bir büyüklük, genel olarak eksiltilebilecek ya da arttırılabilecek olan bir şey olarak tanımlanır. Bununla birlikte, arttırmak büyüklüğü çoğaltmak, eksiltmek ise büyüklüğü azaltmak anlamına gelir. Bu noktada, büyüklüğün böylesi kendinden kaynaklanan bir farkı mevcuttur.

Buradaki sorun doğrudan doğruya, geçerli bir büyüklüğün sahip olduğu şeyin/şeylerin belirlenimine olanak sağlayacak minimal bir derecenin olmamasından kaynaklanmaktadır. Hegel bu noktadan sonra, büyüklükteki değişimin özünün, değişimin "kendinde" öğesi olarak Büyüklük olduğunu belirtir. Bir başka bakımdan, her şeyin içindeki Bütünün içkin gücü olarak kabul edilen yoğunluk dereceleri (daha fazla ya da daha az olma durumu) bir minimum dahilinde lokalize olmanın çok ötesinde, değişimin yüzeyini oluştururlar. Ben, kendi çalışmamda, görünüşü, belirli bir dünya dahilinde belirli bir varlık ile diğer bütün varlıklar arasındaki özdeşliklerin transandantal ölçüsünün altına yerleştiriyorum. Hegel ise bu ölçütü (daha çok/daha az Mehr Minder) her şeyin içindeki değişimi yöneten Bütünün mutlaklığının altına yerleştirir ve onu kavram derecesine yükseltir.

Benim doktrinimde bir varlığın görünüşünün derecesi kendi gerçeğini, onun büyüklüğünün hesaba katılabilmesine izin veren tek şey olan minimallikte (sıfır) bulur. Hegel'e göre, bu söylediklerimin tam aksine, söz konusu derece kendi gerçeğini Bütünün varoluşunu destekleyen (niteliksel) değişimde bulur; ve sonuçta, kavranabilir bir minimum özdeşlik yoktur.

Şimdi, her dünyada varlıklar arasında mutlak bir ayrım Hegel'in karşı çıkacağı bir başka noktadır. Hegel (yanlış olduğunu düşündüğü bu teze) "çeşitlilik önermesi" adını verir. Bu tez, "İki şeyin birbirine tam olarak eşit olmadığını" öne sürer. Hegel'in gözünde, bu tezin özü kendi "çözülüşünü ve geçersizliğini" üretir. Hegel aynı tezi şu şekilde çürütür: Bu, çeşitlilik önermesi'nin çözülüşünü ve geçersizliğini içerir. İki şey birbirine tamı tamına eşit değildir.; yani, onlar aynı zamanda hem eşit hem de eşitsizdirler; eşittirler çünkü şeydirler ya da sadece ikidirler ve bundan fazla bir niteliğe sahip değildirler –zira her biri bir şey ve bir birdirler, birbirlerinden eksik yanları yoktur- fakat ex hypothesi olarak eşit değillerdir. Bizler bu nedenle bu belirlenimle sunuluruz; buna göre her iki an, yani eşitlik ve eşitsizlik, bir ve aynı şeyde farklıdırlar; ya da bu ayrım, (fark) arası açıldığı halde, aynı zamanda hem bir hem de aynı ilişkidir. Bu nedenle söz konusu tez çelişkiye düşer.

Bu noktada Hegel'in özdeşlik ve ayrım için kullandığı klasik diyalektik devinimle karşılaşırız. İki şey arasındaki eşitsizlikten, bu eşitliğin varolma sebebi olan içkin eşitliği çıkartırız.

Bu minimallik koşulunun, belirli-varlık fenomenolojisinin ilk devinimi olarak, bizim için mümkün kıldığı şeyin ta kendisidir. Elbette, 'çeşitlilik önermesi' Hegel'in yaptığından daha fazla benimsemeyiz. Verili bir dünyada iki şeyin mutlak olarak eşit görünmesi olasıdır. Bununla birlikte, iki varlığın birinin kapsayıp aşmasına da ulaşmayız; hiçbir şeyi 'bir ve aynı şey' olarak sergilemeyiz; bu aynı zamanda iki varlığın verili bir dünyada mutlak olarak eşitsiz olarak görünebilirliğinden de kaynaklanabilir. İki-olmadan-Bir olabilir. (Bunun aşkın hakikatlerin en büyük sorunu olduğu konusunda ikna olmuş durumdayım.)

Bize göre bütün bunların ardından gelen, Bütünün yokluğun, belirli-varlığın mantığından (özdeşlik dereceleri, ilişkiler kuramı), saf çoklu ontolojisinden (kümeler matematiğinden) geri dönülmez bir biçimde koptuğudur. Bununla beraber, Hegel'in amacı, Bütünün aksiyomuyla düzenlenmiş bir şekilde, herhangi bir verili kategoride (bu bağlamda, varlıkların eşitliğinde) onun birleşmiş onto-lojik karakterini doğrulamaktır.

Kaynakça: Badiou, Alain (2004) Theoretical Writings içinde Hegel and the Whole (translated by Ray Brassier and Alberto Toscana) New York: Continuum Publishing

Görüngübilim ve Mantık Mutlak Bilme

Jean Hyppolite
Çeviri: Damla Şikel

Görüngübilim'in hiçbir bölümü, kapanış bölümü olan 'Mutlak Bilme'den daha belirsiz değildir. Şüphesiz, bu kapalılığın birden fazla nedeni vardır: içeriğindeki zorluk, Hegel'in amaçlarındaki çeşitlilik ve yüksek ihtimalle bir de kitabın yayımlanma koşullarıyla bağlantılı olan aceleye gelmiş bir düzenleme. Hegel'in, Mutlak Bilme, başka bir deyişle kurgul felsefeyle ilgilenirken felsefenin bütün bir gelişim sürecini ortaçağ kilisesinden başlayıp kendi zamanının felsefesine kadar getirerek bir tek sayfada özetlemesinin sebebi sadece bu gibi dış koşullar aracılığıyla açıklanabilir (PE, II, 307; PG, 560; PM, 802-3). Bu geçişin olağanüstü ölçüdeki yoğunluğu, metni yorumlamayı zorlaştırıyor. Bununla birlikte, *Görüngübilim*'in önsözünü (*Vorrede*), eser tamamlandıktan sonra sonuç bölümündeki amaçların benzerlerine cevap niteliği taşıdığı için, bu bölümü açıklamak üzere kullanabiliriz. Hegel'e göre yapılması gereken şey, Bilim dizgesinin ilk bölümü olan *Tinin Görüngübilimi*'nin ardından ikinci bir bölüm oluşturması gereken *Mantık*'ı ya da kurgul felsefeyi öne çıkarmaktı. Bir anlamda bütün bir felsefe olan bu mantığın özgünlüğü neydi; *Tinin Görüngübilimi* bunun için nasıl hazırlandı?

Görüngübilim'de Mutlak Bilme konusunu içeren bölümün temel hatlarının yapılanışı yeterince açıktır. Bunu kendi *Görüngübilim* baskımızda küçük bir notla belirtmiştik. (*PE, TII, 293, n.I*). Hegel, Bilincin bazı öncü biçimlerinin ele alınması aracılığıyla, kendinin kendisini nasıl *varlıkla özdeş* olarak deneyimlediğini gösterir. Kendinin çeşitli yabancılaşmaları ve varlık için bilincin karakterlerinin açıklanması yoluyla somut olarak açığa çıkartılmış olan kendi ile varlık arasındaki bu özdeşlik, aynı zamanda hem varlıkbilimi hem de kendinin varlıktaki konumunu gösteren bir bilim kavramını oluşturan *Görüngübilim*'in sonucudur. Varlık kendisini kendi olarak düşünür; kendi ise kendisini varlık olarak düşünür. Kendinin bu düşünüşü, aynı zamanda düşünüşün düşünüşü, yani bütün şeylerin düşünüşü olan bu ontolojik, Mutlak Bilmeyi oluşturur. Hegel, ikinci bir paragrafta özünde bir *kavram* olarak varolan bu bilimin niteliklerini özetler ve bu mutlak bilmenin tarihsel ve felsefi öncüllerini inceler. Ardında, son bir paragrafla –sarmal yöntemini kullanarak- bu ontolojik mantıktan, görüngübilim, doğa ve tarihe geri döner. Görüngübilim'in kurgul felsefeye çıkması gibi, kurgul felsefe de bizi bilinç deneyimi ve bunun gelişimine, tinin uzamda (doğa) ve zamanda (tarih) yabancılaşmasına geri götürür.

Bu noktada, karşımıza çıkan zorlukların düşüncenin genel devinimінden çok, bu devinimin ayrıntılarından kaynaklandığını görebiliriz. Fakat bu ayrıntılar özseldir. Bir idealizmin taşıdığı anlamın tam olarak ne olduğunu fark edemediğimiz takdirde bir filozofun mutlak olarak idealist olduğunu dile getirmek anlamsızdır.

Hegel ile birlikte, felsefenin mantığa indirgenmesi tamamen biçimselliğe ya da anlıksalcılığa (başka bir deyişle, evreni yalnızca kendi düşünceleriyle a priori olarak kurduğu fikrine) bağlanmaz. Bu durum daha ziyade mantığın tinselleştirilmesiyle ilintilidir. Eğer Hegel'i anlamak istiyorsak, özellikle felsefenin mantığa indirgenmesinin taşıdığı anlamı doğru yorumlamamız gerekmektedir. Bu bakımdan, Hegel'in çizmiş olduğu genel hatları takip etmek yerine, Hegelci düşüncenin temel özelliklerini daha net olarak açığa çıkarmak ve belirgin yorumlama zorluklarını gösterebilmek için Hegel'in ortaya attığı bazı soruları kavramanın tercih edilmesinin daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

I. Görüngübilim'in Özellikleri

Görüngübilim'in *Mantık*'la karşılaştırılan ayırıcı özellikleri üzerinde durmakta ısrarcı olarak başlayacağız. Bu sayede, ileride bu *Mantık*'ın tikel özelliklerini belirlemek ve her biri farklı açılardan Hegelci felsefenin tamamını açığa vuran bu iki eser arasındaki ilişkiyi açıklamak bakımından daha rahat bir konuma ulaşabiliriz.

Tin, dolaysız olarak var olduğu gibi, bilinçtir de. Bilinç, bu öğede ikilik olarak sunulmaktadır. "Tinin dolaysız belirli-varlığı olarak bilinç iki uğrak, bilme uğrağı ile bilmeye olumsuz nesnellik uğrağını kapsar"[1]

Bu ayrım, bütün *görüngübilimin* veya *bilinç deneyimi biliminin* temel özelliklerindendir. Bu, bütün bilgi kuramlarının, özellikle Kant'ın aşkınsal (transandantal) felsefesinin, dayandığı ayrımdan daha farklı bir şey değildir, kısacası bu: özne ve nesne, bilgi ve varlık, kendisi için şey ve kendinde şey, kesinlik (*Gewissheit*) ve doğruluk (*Wahrheit*) arasındaki ayrımdır. Hegel bunu daha çok yukarıda almış olduğu son biçimiyle sunar. Bilinç, bilincin hakikatini oluşturan ve ona yabancı olarak, ondan başka bir şey olarak belirginlik kazanan bir nesnenin bilincidir. Bununla birlikte bilinç, bu hakikatin bilgisine sahip olduğunun da bilincindedir. Öte yandan bu bilincin sahip olduğu bilgi, bu bilginin bilinmesiyle, -kendinin varlığa ya da töze yönelik olarak gerçekleştirdiği- öznel bir tefekkürle (derin düşünceyle) örtülmüştür. Bu iki uğrak arasındaki fark, fenomenolojik devinimin itki gücü; "deneyim" denen şeyi meydana getiren temel etkendir. Bu kitabın başında, bu gerçek üzerinde durmuş ve fenomenolojik gelişimin tekniğini incelemiştik.

Bilgi ve onun hakikati arasındaki ayrım "kavramın içkin karşıtlığıdır"; bu *Görüngübilim'in* sonunda ortadan kaybolan şeydir. Genel olarak yorumlanırsa, bu, bilginin varlığa; kendinin töze göre konumlandırıldığı anlamına gelir. Varlık, bilinçte kendiye yabancı olarak belirir; bu bakımdan, kendi, aksettiriciliği açısından varlıktan ayrışmıştır. Bu nedenle, *epistemoloji*yle sınırlandırılmış her felsefe, bilinmeye kapalı bir *kendinde şey ile* sonuçlanabilir. Bilme, daima öznel bir bilme olacaktır; anlayış daima bizim insani anlayışımız olacaktır ve şeylerin temeli, varlık, bilinemez olacaktır. Kant, söz konusu sorunu kusursuz bir biçimde ortaya koyan yaklaşımı (Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklı olurlar?); sentetik yargıları temellendiren ve "deneyimin olanağının, deneyimin nesnelerinin olanağı" olduğunu öne süren tezi dışında, Locke'un öznelliğinden fazla uzaklaşmamıştır. İnsan tininin doğal tavrı, sonradan eleştirel bir şüpheciliğe doğru yozlaşan saf bir gerçekçiliktir.

Fakat *Görüngübilim* bize, bilmenin nesnesinin tinsel tözden başka bir şey olmadığını göstermiştir. Bu kendisini evrende kavrayan, bilince kendisini bilincin nesnesi olarak sunan Tindir. Bu *Görüngübilim*'in değişken ve dolambaçlı yolculuğu boyunca adım adım açığa çıkartması gereken şeydir. Varlığın bilgisi, kendinin bilgisi olarak gösterilmişti ve bunun tersine, kendinin-bilgisi varlığın bilgisine geri dönmüştü; sonuçta, bilincin ve öz-bilincin sentezi olan akıl varlığı düşünce, düşünceyi varlık olarak kavramış fakat bu hareketi dolaysız bir biçimde gerçekleştirmişti. Buraya kadar, söz konusu akıl, *Görüngübilim'in* kullanımında bulunduğu için, hem gözlem hem de eylem içerisinde varolmak için, kendi için ve kendinde olan arasında; bilmenin öznesi ve nesnesi arasında bulunan "kavramın içkin karşıtlığına" yol açmıştı. Kavramın bu içkin karşıtlığı, Hegel'in deyimiyle, bilincin kendisini oluşturur. Kendi yalnızca kendisiyle çelişerek var olabilir zira kendisine kendisinden farklı olarak görünür. "Ama Tin nesne olur, çünkü Tin *kendine* bir başkası *olma,* e.d. *kendi 'kendi'sinin nesnesi* olma ve bu başkalığı ortadan kaldırma devimidir."[2] Bununla birlikte, bütün bir Hegelci dizgenin, mutlak yaşamın, ancak yaşamı kendiyle zıtlaşacak bir konuma getirerek kendisini dayatmasına aracılık eden devinimde mutlak olduğuna yönelik sezgiden başladığını biliyoruz. Bu Fichte'nin her diyalektiğin üzerine çıkartılan "evet"i (tezin önceliği) değildir; bu daha ziyade yalnızca *olumsuzluk*tan geçen "evet"; yani olumsuzlamanın olumsuzlamasıdır. Kendini en derin parçalanmanın ortasında keşfeden yaşam; işte hayatın diyalektiğinin ruhu burada barınır. Bilinç, bu bölünmeyi kendi ve varlık arasındaki kavrama içkin olan çelişkiyle ifade eder.

Fakat eğer bu çelişki, *varlık ve kendinin özdeşliği*nin açığa vurulmasıyla aşılıyorsa, bizler de bu noktada, Eleatiklerin hareketsizliğine ya da Schelling'in Mutlak'ına geri dönmez miyiz? Bilinç fenomenolojisinin ötesinde, Schelling'inki gibi bir özdeşlik felsefesinin dışında kalan hiçbir şeye yer yok mudur? Schelling, 1801 dizgesinde, aşkınsal felsefenin ve özelde Fichte'nin Ben felsefesinin ötesine geçerek, Spinoza'nın ontolojisine katılmıştır. Zihinsel sezgi, 'mutlak'ın kendi sezgisine' ulaşır ve bu sezgi yalnızca mutlak'ın kendisiyle özdeşliğinin sezgisi olabilir. "Aklın varlık için en üstün yasası, özdeşlik yasasıdır." Mutlak yaşam kendisini bilir ve bilgi bu yaşamın içine gömülüdür; bu noktada tam da bu nedenle öznel ve nesnel olanın duyarsızlığı söz konusudur. Her şey, bu mutlak özdeşliğin kendisidir, onun ortaya çıkış biçimi değil. Varlık ve varlığın bilgisi birdir ve özdeşlik yasası bu birliği ifade eder. Fakat Schelling, var oluşta açığa çıkan farklılıkları açıklamayı başaramaz. "Hiçbir şey" der, "kendisiyle incelendiği zaman sonlu değildir" ve "felsefe de her şeyi kendisiyle ele aldığı" için Mutlakta ortaya çıkan ve deneyimde varolan farklılıkları anlaşılmaz kılma riskiyle karşı karşıyadır. "Bilgi, biçimi dışarıda bırakarak kendinde şey ya da özle birlikte

kendisini içeremez."[3] Ayrıca, farklılıklar sadece niceliksel güçler; aynı mutlak sezginin faklı derecelerdeki ifadeleri olarak da kavranamazlar. Bununla birlikte, Hegel, Schelling'in ontolojisini *Mantık*'ta yeniden ele alır; hâlbuki *Görüngübilim* aşkınsal felsefeye ya da bilgi kuramına denk gelmektedir. Fakat karşıtlık, özsel ayrım, soyutlama ve uzlaşı varlığın düşüncesi olan bu düşünceden eksik olmayacaktır. Artık, kavramın içkin çelişkisini, bilgi ve varlığın çelişkisini bulamayız; bu noktada karşımıza çıkan, farklı bir biçimde sunulan içeriğin çelişkisidir. Buna rağmen, diyalektik karakterinin hakkını vermek ve bu diyalektik ile *Görüngübilim'e* has varlık ve bilgi ayrımı arasındaki farkın üzerinde durarak Hegel'in *Mantık*'ının özgünlüğünü ortaya koymalıyız.

Bu bakımdan *Görüngübilim, Mantık*'takiyle ilişkisi olmayan ve her iki yapıtta da bir biçimde sunulan bir farklılığa dayanır. *Görüngübilim*'de Tinin bu farklılığın üstesinden gelmek üzere gerçekleştirdiği devinim "deneyim" adını alır. "Bu nedenle deneyime dahil olmayan hiçbir şeyin bilinemeyeceğini söyleyebiliriz"[4] Deneyim, kendinde olanın kendi için'e dönüştürülmesidir.

Bu nedenle bilincin tarihi –*Tinin Görüngübilimi*- deneyimin tarihi, tinsel tözün kendine doğu açığa çıkarılışıdır. "Deneyim" terimine ne anlam yüklenmesi gerektiği konusunu daha önce aydınlatmıştık; söz konusu terim, Kant'ta teorik deneyim alanıyla sınırlandırılmıştır. Yukarıda alıntılamış olduğumuz bölüm yorumumuz için yeterli bir kanıt niteliği taşımaktadır. Bu noktada söz konusu olan bütün insan deneyimidir: teorik, pratik, estetik ve dinsel. İnsan deneyimi kendinin kendisini keşfetmesini ve tözün de kendisini kendiye açmasını sağlar. Bu deneyim zorunlu olarak zamanda yer alır. Böylelikle, kavram bilinçte *tatmin edilmemiş* bir gereksinim olarak belirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kendini sunan tözün kavranmamış olması; yani kendiye ait durumda bulunmamasıdır; onun kendisini özbilince, kavrama bağlayan bir deneyim dahilinde geliştirilmesi gerekmektedir; bu kavram ise söz konusu sürecin ardından olası bir deneyim olarak var olur. İşte tam da bu nedenle "zaman, orada olan ve kendisini bilince boş bir sezgi olarak sunan gerçek kavramdır. Bu nedenle zaman, kendine erişememiş olan; kendisini kendisinin dışında gören bilincin huzursuzluğudur. Bu noktada sezilen kavram *zaman* iken açığa çıkarılması gereken içerik *kendinde–şeydir.*

Bununla birlikte deneyim aracılığıyla açığa çıkarılan tinsel töz bilincin kendi'sine eşit değildir. Fakat devinimlerinin ortak kaynağı olan bu farklılık, töze olduğu kadar bilince de aittir. "Bu farklılık onlara özgü ortak bir kusur olarak algılanabilir; fakat bu aslında onların ruhudur; ikisini de ileriye taşır." Bilinçlilik ve töz arasındaki fark, bilgi ve onun nesnesinin arasında olanın aynısıdır; burada söz konusu olan mütemadiyen *Görüngübilim*'deki öz-aşkınlığı gerektiren bir ayrımdır. "Fakat bu aynı zamanda töz ile kendisi arasındaki farktır. Onun dışında meydana gelen, ona karşı gerçekleşen bir edim gibi görünen, şey aslında onun kendi edimidir: töz özsel olarak özne şeklinde gösterilir." Böylelikle bilincin nesnesi olan şey, bilinç için özne haline gelir. Onun açığa çıkartılması kendisini kendiye kendinde-şey olarak göstermesini kapsar. Yine de bu özünde Tindir ve bu nedenle kendisini, son tahlilde kendisinin ne olduğunu nesnesinde keşfeden bilince göstermek zorundadır. *Görüngübilim*'de içkin varlığın kitabın başında kendisini bir *şey, güç, yaşam* ve nihayet *Tin* olarak gösterdiğini görmüştük. "Ben olan bir biz ve biz olan bir ben" şeklindeki dönüşteki Tin, bilinç için kesinlikle kendisinin tini olur; sonsuz tin, sonlu tin ile uzlaşmak suretiyle, tinsel özne, Mutlak Tin olur. Mutlak Tin son tahlilde dinde ortaya çıkar ve kendisini tam olarak vahiyli dinde gösterir. "Kendi nesnesi içinde kavranan..." Bunun kanıtı, uzlaşmayı sezen fakat onu zamanın uzak bir noktasına yansıtan Hıristiyan bilincinin özleminde bulunur ki "Onun kendi uzlaşması, bilince uzak gelecekteki bir şey gibi yansır; aynı öteki kendi tarafından etkilenen uzlaşının uzak geçmişteki bir şeymiş gibi görünmesi gibi."

Dini bilincin bu "geleceği" onun aynı zamanda temsili bir bilinç olarak kalmış olduğunun; hakikatin aslında içinde olduğunun; ama *kendisi olarak bu hakikat olmadığının* ve bilginin hakikatten ayrışma işleminin henüz tam olarak gerçekleşmediğinin; bu ayrışmanın inanç içinde gerçekleştiğinin fakat bilgide gerçekleşemediğinin işaretidir. "Yüce evrensel insan, topluluk, tinin kendisi ve kendisinin tin olarak bilgisine ulaşamamıştır. Onun bilgisi mutlak bilgi değildir."

II. Mantık ya da Kurgul Felsefe

Tözün kendisini nesnel olarak özne şeklinde sunmasının ve öznenin yani kendinin kendi tözüne eşit hale gelmesinin doğru sonucu olan Mutlak Bilgi, bilincin son adımıdır. Bu son adımda, Tinin varoluşun öğesi artık bilincin belirli varlığı değildir; ama kavram; evrensel özbilinç; Tin, şimdi bu öğede kendisini kendisine yansıtır; kendisinin düşüncesi ya da logos haline gelir. Bu kurgul mantık ne anlama gelmektedir ve *Görüngübilim ile* bağlantılı olarak nasıl konumlandırılmalıdır? Bu noktada Hegel'in bütün felsefe tarihinin en derin ve en zengin eserlerinden biri olan mantığının küçük bir taslağını bile çıkartmamız olanaksızdır. Böyle bir şey yapmak, bir şekilde kendimize çizdiğimiz planın belirgin bir şekilde dışına çıkmak anlamına gelir; bununla birlikte bu mantık, *Görüngübilim'in* pek çok bölümünde söz konusu edildiği için, üzerimize aldığımız görev *Görüngübilim'den* türetildiği şekliyle bu mantık felsefesinin önemini göstermediğimiz sürece tamamlanmış olmayacaktır.

Nesnel mantık ve öznel mantık şeklinde ikiye bölünmüş olan bu mantıkta, Hegel'in en zengin ve en somut kategorilere çıkmak için en zayıf ve en soyut kategorilerden başladığını biliyoruz. Varlıktan başlanılır; içkin varlığın olumsuzlaması olan özden geçer ve öteki-varlığı kendi kendisine özdeş olarak konumlandıran şeyden başka bir şey olmayan kavrama ulaşılır. Kavramdaki son bölüm, nesnel mantık olan varlığın ve özün mantığına karşıt olan öznel mantık'ı kapsar.

Az önce sözünü etmiş olduğumuz ayrım bizi bir anlamda kendi ve varlık arasında epistemolojiye özgü görünen diğer ayrıma geri götürür. Bunun nedeni, Hegel'in kurgul *Mantık*'ının Schelling'in; özdeşlik dizgesinin ontolojisi olan dogmatizm'ini Kant'ın eleştirisi ile uzlaştırma iddiasında olmasıdır. Hegel, *Görüngübilim*'de Kantçı bir sorun olan deneyimi temellendirmeyi ele almış fakat *Mantık*'ta deneyim kuramını kurgul olarak yapılandırmıştır. Schelling, doğa felsefesinden önce, birkaç paragrafta her türlü tekil içerik ve bilgi sorunuyla herhangi bir ilişkilendirmeden bağımsız olarak akıl olarak Mutlak'ın özünü incelemiştir. Fakat Hegel, bu mutlak felsefesini, derin düşünce felsefesiyle; ontolojik dogmatizmi, Fichte'nin göreli diyalektiği ile uzlaştırmak istemektedir. Derin düşünce, mutlak'ın dışında değildir; derin düşünülen şeyin kendisi Mutlak'tır ve derin düşüncenin kendisi Mutlak'tır. Bu anlamda Mutlak, öznedir. *Mantık*'ta kategoriler dizgesi "doğanın ve sonlu bir ruhun yaratılışından önceki saf düşüncenin egemenliği" olarak sunulmuştur. Bu kategoriler yalnızca bizim zihnimize ait olan; bizin sonlu anlama yetimizin olgusallığı bir fenomen olarak düşündüğü formlar değil; aynı zamanda mutlak düşüncenin kategorileri; olgusallığı olduğu kadar bilgiyi (kaldı ki bu ayrım her ne kadar <*Görüngübilim*'de uygulanabilirse de, bu noktada bağlamın dışındadır ya da en azından farklı bir anlam taşımaktadır), yapılandıran kategorilerdir: "(Mutlak Kategoriler) formun ve şeylerin bölünemez özsellikleridirler." *Mantık*'taki öz belirlenimlerine tekabül eden *Görüngübilim'in* algılamayla ilgili olan bölümünde, Hegel başlarda şöyle yazmıştır.

"Öte yandan algısal anlak her tür özdek ve içerik içinden ileri geri dolaşır; bunlar o içeriğin bağlayıcı gücü ve egemenidirler ve yalnızca bunlar duyusal öğe *öz olarak* bilinç için ne ise odurlar, duyusalın onunla ilişkisini belirleyendirler ve algılamanın ve onun gerçeğinin deviminin içinden geçtiği ortamdırlar."[5]

Kant'ın "kategorilerin tanıtlanması" adı altında önerdiği ilk çalışma, burada en evrensel biçimiyle yeniden ele alınmıştır. Kendisini düşünen şey logostur ve –kendinde-şeyle zıt olarak- logosun düşüncesi sadece bizim düşüncemiz değildir; bu mutlak düşünce, mutlak akıldır.

Bunu tam olarak gösterdiği zaman, Tin belirli varlığını özüne özdeş kılmıştır; olduğu gibi kendinde nesnedir ve dolaysızlığın, ve bilgi ile gerçekliğin öğelerinin ayrılmasının soyut öğeleri yenilirler. Varlık, saltık olarak dolaylı kılınır; -tözsel bir içeriktir ki, o denli de Benin dolaysız iyeliğidir, 'kendi'-gibidir ya da Kavramdır. Bununla Tinin Görüngübilimi sonuçlanır. Tinin onda kendisi için hazırladığı şey bilginin öğesidir. Bu öğede şimdi Tinin uğrakları kendilerini nesnesini kendi kendisi olarak bilen *yalınlık biçimi*nde yayarlar. Bundan böyle varlık ve bilgi karşıtlığında birbirleri dışına düşmezler, tersine bilginin yalın birliğine kalırlar; Gerçek biçimindeki Gerçektirler ve türlülükleri salt içeriğin türlülüğüdür. Kendini bu öğede bütüne bağlayan devimleri *Mantık* ya da *Kurgul Felsefe*dir."[6]

Mutlak'ın kendisini düşünmesi olan bu mantık, ontolojiktir; varlığı (yani ontik karakterini) ve logosu

(yani mantıksal karakterini) uzlaştırır; varlık olarak logos ve logos olarak mantıktır. Kant'ın *biçimsel mantığı aşkınsal mantığın* ideası aracılığıyla aşmış olduğu çalışmayı tamamlar. Bu *kurgul mantık* biçimsel mantığın boş biçimselliğinin geçmişine dönmenin çok ötesinde; hatta bunun tam aksine, söz konusu edilen mantığın tinselleştirilmesidir. Mantık elbette ki soyuttur; fakat bu soyutlama bizim işimiz; insan aklı olan sonlu bir aklın işi değildir; bu *kendisini* logos olarak düşünen, *kendisini* doğa olarak olumsuzlayan Tinin işidir. Eğer mantık, bir anlamda felsefenin bütünüyse, o halde, felsefenin terimin bilinen anlamıyla mantığa indirgenemeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Logos, daha ziyade, varlık olarak kendisinden fazla bir şeydir: hem kendisi hem de kendisinin ötekisidir; yani tam olarak Mutlak ya da Tindir.

Bu son önermenin doğrulanması, dizgenin diyalektiğinin doğrulanmasıdır; *logos, doğa, tin.* Bu konularla biraz daha sonra ilgileneceğiz. Ondan önce, logosu doğadan; logosun anlarını (varlığın, özün ve kavramın çeşitli kategorilerini) da birbirinden ayıran bu soyutlamanın, insani bir soyutlama, sezgisel anlayışa zıt olan düzensiz bir anlayış olmadığını belirtmek isteriz. Derin düşünce, mutlaktan dışlanmamıştır, kaldı ki böyle bir durumda "bütün ineklerin siyah olduğu geceye"; Schelling'in kendi dışına çıkmayı başaramayan özdeşliğine gelirdik. Kategoriler *kendilerinde* soyutturlar; bunlar logosun kendi içinde gerçekleştirdiği derin düşünümlerdir ve bu şekilde soyut olmaları dolayısıyla, kendi yaşamlarına; kendi içsel gelişimlerine sahiptirler. Bunlar, "kaybolan özel uğraklardır; onların hakikati düşünme deviniminin bütünü ve bilginin kendisidir." Böylelikle, Hegel Fichte'nin diyalektiğini ontoloji ile uzlaştırır; zira mutlak akıl kendisini doğrudan doğruya düşünür -bunun nedeni Tindir- bu sadece bir özdeşlik değil aynı zamanda bir diyalektiktir. Bu mutlak akıl Fichte'nin *Tathandlung*'u gibidir; burada kendisini her kategoride konumlandıran ve aynı zamanda mutlak düşüncenin belirli bir uğrağın soyutlanması ve sınırlandırılmasına özgü olan sonluluğu aşan *kendidir*. Bu kendinin bu sonsuz düşüncesinin aynı zamanda kendisini düşünen *sonlu* düşünce olduğunu ve yalnızca eşzamanlı olarak sonlu düşünce olduğu için sonsuz düşünce olduğunu ya da yine (aynı şeye çıkan) Hegelci diyalektiğin logosunun diyalektik karakterinin Kant'ın *sezgisel anlayışını geçişli anlayış* ile uzlaştırdığını söyleyebiliriz.

Anlama yetisi (*Verstand*) *Görüngübilim*'de bize şöyle sunulur:

"Ayırma etkinliği *anlağın* kuvveti ve işidir, -Anlak, güçlerin en şaşırtıcısı ve en büyüğü, daha doğrusu saltık güç. Kendi içine kapanıp kalan ve töz olarak uğraklarını barındıran çember bu yüzden dolaysız ve şaşırtıcı olmayan ilişkidir. Oysa kendini çevreleyenden kopmuş genelde ilineğin, bağlı olanın ve salt başkaları ile bağlamı içinde edimsel olanın kendine özgü belirli-varlık ve ayrı bir özgürlük kazanması-bu olumsuzun muazzam gücüdür; düşüncenin, arı Benin erkesidir."[7]

Bir filozof, kesinlikle ilk kez anlamaya "en göz kamaştırıcı kuvvet" olarak gönderme yapmaktadır. Artık bu anlama, yalnızca bizimki değil, aynı zamanda şeylerin, varlık'ın, Mutlak'ın ya da başka ne isim verirsek verelim onun anlamasıdır. Her belirlenimin sonluluğunu oluşturan bölme kuvveti, Mutlak'tan soyutlanmamıştır; yani böylelikle eşzamanlı olarak hem sonlu hem sonsuzdur. Hegel'in az önce alıntıladığımız pasajın ardından yapmış olduğu ölüm anıştırması bizi bütün dizgesine egemen olan imgeye geri gönderir; bu ölümün kendisine yabancı olmayan mutlak'ın; ölümü bilen ve kendisini ölümün içinde kurtaran bir Tanrı'nın imgesidir. "Tin, yalnızca olumsuzla yüz yüze bulunması ve ona yakın durabilme yetisiyle bu kuvvettir. Bu kalma gücü, olumsuzu varlığa dönüştüren sihirli güçtür... (bu güç) özne adını verdiğimiz şeyle özdeştir."

Bu nedenle, kategoriler dizgesi, kurgul mantık, yalnızca bizim değil; aynı zamanda Mutlak'ın kendisini düşünmesi, kendisini logos olarak konumlandıran tindir. Bu noktada mutlak akıl, entelektüel sezgiyle gidimli anlama arasındaki zıtlığın üstesinden gelir ve her ikisini kendi içinde uzlaştırır.

Tin olan akıl Mutlak'ın kendi-bilgisidir; bu *evrensel özbilinç*tir ve böylelikle kendinde olan bir yaşam, özne olan bir hakikattir. –Yalnızca bir töz olmayıp, özne olan hakiki kendisinde ontolojiyi ve Fichte'ci Ben kuramını uzlaştırır. Bu, eşzamanlı olarak varlık'ın logos'u ve *Tathandlung*, Ben'in kendini-konuşlandırmasıdır; zira varlık temelde kendiyle özdeştir. Her belirlenimde kendisini konumlandıran kendi'dir ve kendisini kendi'den soyutlayarak; onu karakterize eden olumsuzluk aracılığıyla kendi

kendisine karşıt durumda bulunur. Bu bakımdan, Hegelci mantıkın biricik karakteri; hem analitik hem sentetik olması, özdeşlik düşüncesini çelişkiyle birleştirmesidir. *Zira* kendi, kendisiyle zıtlaşır; kendisini olumsuzlar, kendisine özdeş olabilir. Bu bakımdan söz konusu özdeşlik kendinde çelişkilidir; zira kendi, kendisini yalnızca olumsuzlayarak konumlandırabilir:

"Yalınlığı ya da kendine – özdeşliğinden ötürü değişmez ve kalıcı görünür. Ama bu kendine özdeşlik eşit ölçüde de olumsuzluktur; böylelikle o sağlam belirli-varlık çözülmeye geçer. Belirliliğin varlığı ilkin salt bir *başkası* ile ilişkili olmasına bağlı görünürken, devimi ise ona yabancı bir güç tarafından dayatılmış görünür; ama başkalığının kendisini içersinde taşıması ve öz-devim olması düşüncenin o *yalınlığının* kendisinde kapsanır; çünkü bu yalın düşünce kendi kendine devinen ve ayrımlaşan düşüncedir, kendi içselliğidir, arı *Kavram*'dır. Öyleyse *anlayışlılık* da bir oluştur ve bu oluş olarak *ussallıktır*."[8]

Logos'un bir anı olarak, sonluluk, kategorilerin *gizli* ya da soyut özelliği; bunların ikili ayrışmasıdır: fakat sonsuzlukları; somut oluşları, bu soyutlama durumunun, kategorilerin *devamlılığının* ve onların bütünlüğünün ya da birliğinin bastırılmasıdır (*Aufhebung*). Bu bütünlük ya da birlik gelişime uğramadığı, sonluluğunun *yalnızca* idea ya da *postulat* olarak aşmak suretiyle, birbirinden ayrı uğrakların noktasına doğru ilerlemediği sürece sadece Kantçı anlamda bir idea olabilir.

III: *Görüngübilim* ve *Mantık* Arasındaki Fark ve Her İkisinin Karşılıklı Uyuşumu

Böylelikle, *Mutlak Bilgi*'de, aynı *Görüngübilim*'de olduğu gibi farklı bir biçim altında, ayrım ve uzlaştırma buluruz. Bilgi ve varlık, kesinlik ve hakikat arasındaki karşılık aşıldığına göre, her uğrak saf bir belirlenim olarak sunulur ve devinimi onun belirlenmiş yani sonlu karakterinin sonucudur. "Bunda devimin uğrakları kendilerini bundan böyle belirli *bilinç şekilleri* olarak değil, ama bilincin ayrımı 'kendi'ye geri döndüğü için *belirli* Kavramlar olarak ve bunların örgensel, kendi içinde temellenmiş devimi olarak sergilerler"[9] Ve *aynı içerik, aynı belirlenimler* hem bilincin *figürlerin*in görünüşü olan *Görüngübilim*'de hem de belirlenmiş *kavramların* görünüşü olan *Mantık*'ta sunulmuştur. *Tinin Görüngübilimi* ile *Mantık* arasında kusursuz bir karşılıklı ilişki vardır. Fakat bu durumlardan birinde diyalektik, bilgi ve hakikat ayrımı "ve bu ayrımın kendisini yok ettiği (*aufheben*) devinimin" üzerine kuruludur. Diğerindeyse, "bilinçteki görüngüsünden kurtulmuş arı şekli, arı Kavram ve bunun ileriye devimi yalnızca onun arı *belirliliğine* dayanır."[10] *Görüngübilim*'de –diyalektik olan- deneyim kesinliğe yabancı olan bir hakikat ile hakikatten yoksun olan öznel bir kesinlik arasındaki salınım olarak ortaya çıkar. *Mantık'ta* deneyim böylelikle aşılır; kendisinde- ve kendisi- için gelişen şey hakikatin kendisidir fakat kendisinde-kesinlik bu hakikate *içkindir* ve bu "basit uzlaşım, bu birlik, kavramı oluşturur." Kavramın biçimi, içkin bir birlikte hakikatin nesnel formu ile bilen kendininkini birleştirir. Bu birlik, *Mantık*'ın ya da kurgul felsefenin bir ön varsayımı; *Görüngübilim'in* sonucudur. Fakat deneyimde var olmayan hiçbir şey bilinemez ve sonuç olarak fenomenal bilincin deneyimi kendi üslubunda logosun bütün içeriğini barındırır. Genellikle, bilimin her soyut *uğrağın*a fenomenal tinin bir *figürü* denk gelir. Belirli varlık tini ne bilimden daha zengindir; ne de içerik bakımından da ondan daha zayıftır. Bilimin saf kavramlarını bilincin figürlerinin formunda (örneğin algı, anlak ve gözlem konularında) kavramak, onların gerçeklik yönlerini oluşturur ki buna göre özleri, yani –kendisini düşünce olarak konumlandıran -kavram bu uzlaşmanın uğraklarını ayrıştırır ve kendisini içsel çelişkiye göre betimler. Bu basit uzlaşma yapılmamış olur ve kendi içinde kendisiyle zıtlaşan kavram bilgi *ve varlık*, kesinlik *ve hakikat* haline gelir. *Mantık ve Görüngübilim* arasındaki uyuşum konusunda biraz daha ileri gidebiliriz. (Hegelci dizgenin bütün sorununun genel olarak burada yattığını hissediyoruz). *Görüngübilim* bir fenomenalizm; sonlu deneyimin bir betimlemesi değildir; ya da yalnızca bunlardan ibaret değildir; aynı zamanda yalnızca kurgul felsefeye ait olan bir "bizim-için" içerirve bu bağlamda bir bilgi kuramından çok daha fazlasıdır. Kant, *aşkınsal* mantık kavramıyla, fenomenalizmi çoktan aşmıştır; fakat Hegel de *Görüngübilim*'de Kantçı eleştiriyi aynı şekilde aşmıştır. *Görüngübilim* kurgul yönteme göre, deneyim sorunuyla uğraşır. Buna koşut olarak, *Mantık* ya da kurgul felsefe fenomenolojik yönden yoksun değildir; bu hem kurgul bir mantık *hem de bir bilgi kuramıdır;* fakat burada rollerin tersine çevrildiğini söyleyebiliriz. Bilgi kuramı, *Görüngübilim*'in ön alanında belirir; kurgul düşünce ise "bilincin arkasındadır". *Mantık*'ta kurgul düşünce ön alandadır; bilgi kuramı ise yalnızca "bizim-için"; yani kategorilerin devinimlerini derin

düşünen tin içindir. Bu derin düşünce; içinde *hiçbir rolü olmasa da,* bu devinime eşlik eder ve özdeşlik, yalnızca *Mantık*'ın sonunda, bu düşünen tin ile varlıktan öze, varlıktan yokluğa, varlıktan oluşa vs. doğru ilerleyen düşüncenin edimleri arasında belirir.

Mantık'ın başında varlığın ve kendinin özdeşliğinin örtük ya da ön varsayımsal olduğunu ve ilerledikçe, açık hale geldiklerini; *Görüngübilim*'de ise özdeşliğin çözülmesi gereken (fakat kurgul düşüncenin çoktan kendi içinde çözmüş olduğu) bir sorun olarak yer aldığını tekrar söylemeliyiz. Hegelci dizgeye yönelik bütün eleştirilerin bu örtükten açığa; olasıdan eyleme doğru gerçekleşen geçişe ve "çoktan çözülmüş" olan bu soruna dayanır. *Görüngübilim,* başlangıcı mümkün kılan deneyim betimlemesinin ötesinde olan bir şeyi içermekle; *Mantık* ise sonda gösterilen şeyi başta varsaymakla yargılanmıştır. Başka bir deyişle burada sorgulanan Hegelci düşünme biçimidir; *kendinin kesinliği ve düşüncenin döngüselliği.* "Gerçek kendi kendisinin oluş sürecidir, çemberdir ki ereğini amacı olarak öngerektirir ve başlangıcı olarak taşır ve salt yerine getirilmesi ve ereği yoluyla edimseldir."[11] "Buraya kadar söylediklerimiz şu şekilde de ifade edilebilir; akıl, hedefle uyumlu olan eylemdir... Sonuç, başlangıcın olduğu şeydir zira başlangıç hedeftir."[12]

Mantık *aynı zamanda* bir bilgi kuramıdır çünkü bu gerçek bir "kendi-bilgisi"dir; yani Schelling'in mutlak özdeşliği'nin olmadığı şeydir. Kendini varlık, belirlenmiş varlık, nicelik, ölçü, vs. olarak konumlandıran kendidir; fakat kendi bunu açık olarak yalnızca *Mantık*'ın sonunda, logosun uğraklarının genel devinimini kapsayan yeni bir derin düşünüm dahilinde bilir. *Mantık*'ta *bizim-için* olan bu yeni derin düşüncedir ve ele almış oluğumuz uğrakta belirgin değildir. Bu noktada Hegelci *Mantık*'ın *fenomenolojik* karakterine bir örnek vermek işimize yarayacaktır; belki de böylelikle *Görüngübilim ve Mantık* arasındaki uyuşum daha anlaşılır olacaktır. *Mantık*'ın çıkış noktası olan varlık ve yokluk arasındaki ünlü karşıtlığı ele alalım. Bu *Görüngübilim*'in başlangıç noktasına denk gelir; fakat *Görüngübilim*'de içkin olarak verili varlık, varlık'ın daha az içkin olmayan bilgisine karşıttır ve açığa çıkan farklılık gerçekçilik ile idealizm arasındaki karşıtlığın tohumunda bulunmaktadır; *Mantık'ta* varlık saf kategori; düşünceyle karıştırılmak zorunda olmayan düşünce nesnesi olarak verilmiştir. Varlık ve varlığı düşünen bilinç, içkin olarak, *kendinde* özdeştirler. Böylelikle, bu varlık'ın yalnızca bir tek belirlenimi vardır: yokluğu kendi dışında bırakır ve kendisinde, kendisine, yokluğa karşıttır. Aslında varlık başlangıçta, düşünülebilir olanın bütün alanını işgal eder; fakat onun karşıtı olan yokluk -ki bu varlığın yokluğudur- aynı alanı kendisi için de talep eder. Varlık ve yokluk, kendilerine ters düşerler zira onlar yalnızca bu belirlenimlerdir. Fakat bu ilk diyalektik üzerinde biraz derinlemesine düşünecek olursak, bunun yalnızca *kendinin kendisini varlık olarak konumlandırması* dolayısıyla mümkün olduğunu görürüz. "Varlık yokluktur" yargısı, varlığın kendisi tarafından değil; bu ilk belirlenime içkin olan düşünen tin tarafından ortaya konulmuştur ve bu varlığın kendisinin tamamen açığa vurulduğu ve *kendisi-için*-kavram haline geldiği Mantık'ın sonuna kadar açık olarak gösterilmez. Zira *varlık varlığın kavramıdır.* Düşünce burada kendisini düşünce olarak değil; varlık olarak düşünür ve örtük olarak çoktan kendisini düşünür ve bu "varlık yokluktur" yargısında belirginleşir. Bunun ardından, *Görüngübilim*'e özgü bilgi ve varlık karşıtlığı burada –bizim için- örtük olarak varlık ve yokluk arasındaki bu karşıtlıkta yeniden ortaya çıkar. Varlık, içkin belirlenim olarak- kendinde-varlık bilgi için aşılamaz, katı ve belirsizdir. Ayrıca, bu saf olarak olumlu varlığın kendinde-varlık olduğunu nasıl söyleyebiliriz; zira bunu dile getirmek kendisiyle özün bir (özdeşlik ayrım vs. gibi) kategorisine ait bir çeşit ilişki içinde bulunduğunu ya da kendisiyle arasına bir çeşit mesafe koyduğunu söylemektir; bununla birlikte bu, ilk uğrak tarafından onaylanan dolaysızlığa neden uygulanamazdır? Varlık buna yönelik bir eğilim gösterecek olsa bile, düşünce bu varlık'ın tamamen dışında bırakılır ve varlık olmaksızın düşünce yokluktur: bu... hiçbir şeyi düşünen bir düşüncedir. Aslında, *düşünce varlığı düşündüğü*ne göre bu dışarıda bırakma aşılamaz; ve bu nedenle bu, düşünceyi mutlak olarak dışarıda bırakan saf olarak *olumlu* belirlenimdir, saf olarak *olumsuz* olandır. Böylelikle düşünce ve varlık *bizim için* varlık ve yokluk arasındaki karşıtlık ve aynı zamanda özdeşlikleri aracılığıyla düzenlenmiştir. Fakat bu, *kendinin kendisini varlık olarak konumlandırması*na bağlıdır ve bu konumlandırma sabit tutulabilir değildir; zira bir diyalektik meydana getirir. Kendi, mutlak *olumsuzluktur* ve bu olumsuzluk onun kendisini varlık olarak *konumlandırması* aracılığıyla görünür. Eğer kendi varlık ise, bunun nedeni varlığın kendini bu şekilde olumsuzlamasıdır ve eğer varlık kendi ise bunun nedeni onun kendisisinin bu olumsuzlamasının kendinde olmasıdır. Fakat,

bütün bunların *Mantık*'ın başında bizim-için olduğunu, varlığın bir kendi konumlandırması dolayısıyla bir çelişki olarak belirmesinin bize yönelik olduğunu bir kez daha hatırlatmak gerekir. Varlığın kendisine göre, kendisi sadece yokluktur.

Kendinin içkinliğini Mantık'ın belirlenimlerinde göstermenin bir yolu daha vardır. Bu noktada, varlığın sadece varlık değil aynı zaman da yokluk da olduğunu ve *varlık sorusunun mümkün* olduğunu söyleyebiliriz. Varlık sorunu, varlığın *konumlanma* sorunudur. "Neden yokluk değil de varlık" sorusunda, düşünce varlığın üzerine çıkar. İki karşıt olasılığı karıştırır; Hamlet'in "Olmak ya da olmamak; işte bütün mesele bu" düşüncesini tekrar eder gibi görünen, soru soran düşüncesi söz konusu edilen bu iki olasılığın sınırlarını aşar gibi görünmektedir. Fakat varlık cevaben, bu sorunun mümkün olabilmesinin tek nedeninin varlığın çoktan varsayılması olduğunu söyler. " Neden varolan yokluk değildir?" sorusunda "var olmak" fiili yeniden ortaya çıkar; yani yokluk, hipotetik olarak varlığın yerine geçtiği zaman; varlık haline gelir. Fakat varlık, *kendisini* konumlandırmaksızın bu soruya nasıl yanıt verebilir? "Ben olan şeyim; ben hala kendimin karşıtıyım." Bu yanıt yalnızca düşüncenin kuvvetini; varlıktaki kendi'nin kuvvetini açığa çıkarır. Bu yanıtta, varlık bize düşünce olarak, *kendisi* olarak görünür. Bu artık, mantık'ın başlangıcında bulunan içkin varlık değildir; çoktan bir çelişkiye vurgu yapan öz olmuş; kendiyle-özdeşlik haline gelmiştir yani "varlık varlıktır"; ve bu çelişki nedeniyle, özden fazla bir şey; kendisine karşıt olan konumda kendisinin bulunduğu kavram olmuştur.

Aslında bunun nedeni, *Mantık*'ın içeriğinde her uğrağında kendisini düşünen ve kendisine karşıt olan kendi'nin bulunmasıdır ve bu içerik ileri taşınmakla birlikte kendi ve varlığın *örtük* özdeşliğini *açıkça* ortaya koyar. *Mantık*'ta *ben kendisini içerik dahilinde tamamen yabancılaştırmıştır* ve bu yabancılaşma ya da içeriğin olumsuzluğu kategorilerin gelişiminin kaynağıdır. Hegel'in Mutlak Bilme bölümünde dile getirdi şey tam da budur:

"İçerik *varlığının* özgürlüğü ile uyumlu olarak kendini dışlaştıran 'kendi' ya da kendini bilmenin *dolaysız* birliğidir. Bu dışlamanın arı devimi, içerik ile bağıntı içinde irdelendiğinde, içeriği *zorunluluğunu* oluşturur. Aynı içerik, *belirli* içerik olarak, ilişkidedir, kendinde değil; ve kendini ortadan kaldırma dinginsizliği ya da içerik olarak, ilişkidedir, kendinde değil; ve kendini ortadan kaldırma dinginsizliği ya da *olumsuzluktır;* öyleyse zorunluluk ya da ayrım da, özgür varlık gibi, ayrıca 'kendi'dir; ve bu 'kendi' -gibi *biçimde* ki bunda belirli-varlık dolaysızca düşüncedir, içerik *Kavram*dır."[13]

Hegel'in burada "varlığın içerikten bağımsızlığı" adını verdiği şey, kendisine soyut olarak sırt çevirmektense içerikte yok olan kendinin bütünsel yabancılaşmasından kaynaklanmaktadır; Hegel'in "gereklilik" (ya da "çeşitlilik") adını verdiği şey ise; kendi'nin kendisini içerikte konumlandırması ve kendi kendisiyle zıtlaşmasından gövdelenen içeriğin devinimidir. Söz konusu içeriğin kendinde bir soyutlama olmasının ve *zorunlu* olarak öteki haline gelerek, kendini olumsuzlamasının nedeni de budur. Fakat, akılcılık olan bu oluş, kendinin devi iminden başka bir şey değildir. O halde bilim, kendi'nin kendisini kavramsallaştırması, kendisinin düşüncesidir.

IV. Kendi ve Varlığın Özdeşliğinin Gösterilmesi

Görüngübilim,*Mantık*'ın başlangıcını oluşturan ve bilinç için bir çelişki; "baş üstünde yürümek" anlamına gelen kendi ve varlık arasındaki bu özdeşliği kurmak üzere yola çıkar. Bu, Hegel'in "kavram" adını vermiş olduğu varoluş öğesinde sonuçlanır ve bilim kendi adına ancak burada gelişebilir. *Görüngübilim*'in mutlak bilme konulu bölümlerini kullanarak; *Görüngübilim*'in bu özdeşliği nasıl kanıtladığını, bilimin bu var oluş öğesinin nasıl şekillendiğini ve geçici olarak nasıl belirebileceğini (*mutlak'ın öz-bilinci aynı zamanda nasıl insanlığın öz-bilinci olabilir?*) incelemeye çalışacağız.

Nesnenin hakikati kendidir; ötekinin bilinci (*Görüngübilim*'in birinci bölümü, bilinç), bir özbilinç olarak gösterilmiştir (*Görüngübilim*'in ikinci bölümü). Fakat bu açıklama yetersizdir. Eğer varlık, kendi'ye hakikati olarak yol gösteriyorsa, o halde buna karşıt olarak kendi kendisini varlık'ın ve nesnelliğin özelliklerine sahip olması açısından keşfetmelidir. Kendi, kendisini yabancılaştırarak "şeyliği" konumlandırır ve bu yabancılaşma çerçevesinde kendisine yakın durur. Bu nedenle söz konusu açıklama kendinin, nesnel

varlığa uygun olan farklı belirlenimlerle konumlandığı ve yabancılaştığı bu bilincin figürlerini araştırmaya dayalı olmalıdır. "Öz–bilincin bu yabancılaşması kendisini nesne olarak dayatır ya da kendisi-için-varlık'ın bölünmez birliği sayesinde nesneyi kendisi olarak konumlandırır."[14]

Şimdi; bilincin ilk deneyimlerinde gösterildikleri haliyle, nesnel varlığın farklı belirlenimleri nelerdir? Bu belirlenimler bize Mantık'taki gibi, saf kavramsal biçimleriyle sunulmazlar; bunun yerine, bilincin farklı figürlerini ele alarak *biz* onları bir araya getiririz. Nesne ilk olarak *içkin varlık;* genel bir şey (duyusal kesinlik) olarak açığa çıkartılmıştır; ardından bir *ilişki*; kendisi için olduğu kadar ötekiler için de olan belirli bir varlık, yani çoklu özellikleriyle (algı) (bir) şey haline gelmiştir ve nihayet, *öz* ve evrensel (kuvvet, yasa, ya da anlak'a tekabül eden fenomenal dünyanın içi) olmuştur. "Nesne bütün olarak tasımdır ya da evrenselin belirlenim yoluyla bireyselliğe devimi, ve evrik olarak, bireysellikten ortadan kaldırılmış bireysellik ya da belirlenim olarak evrensele devimidir."[15]

Bu bütünlük yalnızca bizim-için'dir. Bilinç için bu yeni bir nesne, örneğin öz-bilincin uğrağındaki yaşamdı. Özbilinç, bu belirlenimlerin her birine göre kendisini yabancılaştırmış ve kendini kendisine şeyliğin üç boyutuna göre bir "şeylik" olarak sunmuş olmalıdır. Kendi'nin, kendisini yabancılaştırmış ve içkin bir şey, herhangi bir belirgin özellikten yoksun olan saf bir şey haline; algının şeyi gibi bir ilişkiler dizgesi haline gelmiş ve nihayet, hala nesnel olan bir evrensele; anlağın 'kuvvet'i gibi bir içkine dönüşmüş olması gerekirdi. Önceki deneyimin tümünü anımsamak suretiyle, yalnızca kendi'nin varlığın içinde çözüldüğünü değil aynı zamanda *kendinin kendisini varlık'ın içinde konumlandırdığını* da kanıtlayan bu ardıl yabancılaşmaları yeniden keşfetmek zorundayız. Kendinin bölünmez karakteri ele alındığında, sadece şeyliği konumlandırdığını gösteren kendinin bu yabancılaşması, söz konusu kanıtlamanın ve kendi olacak şeyin hakikatine yönelik olan karşıt önermenin dayanıklılığını oluşturur.

1) İçkin varlık olarak kendi, kendisini yabancılaştırmıştır. Kendi doğa gözleminde, kendisini genel olarak bir şey olarak keşfetmiştir. Dünyaya yöneltiği bu gözlem aracılığıyla bilinçsiz olarak aradığı şey kendisidir. Böylelikle kendisini keşfetmiştir fakat bu keşifte kendisini kendisine tamamen yabancı olarak, saf bir şey, anlamdan yoksun bir varoluş olarak bulmuştur. Biz, "kendi ... dır" ya da "tin ... dır" dediğimiz zaman aslında ne söylediğimizi tam olarak bilmeyiz. Fakat bir iskeleti dikkatle incelediğimizde ve onun içerisinde kendinin varlığını bulduğumuzda, ilk kez, kendiye uygulanan "olmak" fiilinin (sonsuz yargının), saçma anlamının ayırdına varırız. Kendi, bugünden hareketle söyleyebileceğimiz gibi, salt doğada geriye, "belirli varlığın gerçekliğine" gitmiştir. "Böylece nesne açısından, onun dolaysız, *ilgisiz bir varlık* olması ölçüsünde, Gözlemci Usun bu ilgisiz Şeyde kendi kendisini *aradığını ve bulduğunu* görmüştük"[16] Onun eylemi, kendi için saf eylemdir (*Tat*) ve ona duyusal kesinliğin diyalektiğinin varlığı kadar dışsal görünür. Böylelikle temsili bilince göre saçma fakat tinsel bilince (ki anlamını hemen tersine çevirir) göre fazlasıyla derinlikli olan sonsuz yargı, *Benin varlığının bir şey* ve *özellikle içkin ve duyusal bir şey* olduğunu dile getirir. Kendi, kendisine yönelik bu bütünlüklü dışsallıkta, bu yabancı varlıkta en az salt kendi-için-varlık'ta olduğu kadar konumlandırılmıştır.

2) Kendi kendisini belirlenim ve ilişki olarak yabancılaştırmıştır. Aydınlanma döneminde hakikatin ifadesi olan yararcılık dünyasında, şey, bastırılmıştır ve sadece ilişki içinde; "ben aracılığıyla ve ben'e yaptığı göndermeyle" kazanır. Kendi, kendisini; kendisi-için-varlığın yalnızca bir uğrakta mevcut olduktan sonra, ötekilerle kurduğu ilişkiler içinde çözülmesini sağlayan dışsal ilişkilerin dokusunda konumlandırır. Yararcılığın daimi devinimi, kendiyi ifade eder; aynı, algı aracılığıyla şeylerin diyalektiğinin ve niteliklerinin kendilerini ifade ettikleri gibi. "Yabancılaşması aracılığıyla işlenmiş ben", "şeyi kendisi olarak üretir"; böylelikle bu sosyal evrende kendisinin kendi-için-varlık ve kendinde-varlık arasındaki daimi gelgitlerinde kendini yeniden keşfeder. Burada, şey ve kendi, modern felsefenin pragmatizmden bu yana tanımladığı kullanılabilirlik özelliğine sahiptirler.

3) Kendi, kendisini öz ya da içkinlik olarak yabancılaşmıştır. "Ama burada Şeyin bilgisi

henüz tamamlanmış değildir; o yalnızca varlığın dolaysızlığına ve belirliliğine göre değil, ama ayrıca *öz* ya da *içkin* olarak, 'kendi' olarak da bilinmelidir. Bu *Ahlaksal Özbilinçte* bulunur."[17] Anlama yetisi için nesnel şey bir evrensel; kendi ortaya çıkışıyla zıtlık içinde bulunan fenomenal dünyanın bir içkiniydi. Kant'a göre aynı şey ahlaki özbilinç için de doğrudur. "Ahlaki özbilinç, kendi bilgisini mutlak özsellik olarak ya da varlığı sadece salt istenç veya saf bilgi olarak bilir; o yalnızca bu istenç ve bu bilgi*dir.*" Bu dünya görüşünde, duyularüstü olan saf bilgi olarak kendi ve saf istenç olarak bölünmezliktir. Burada kendi, kendisini yabancılaştırmıştır fakat söz konusu istenç hala, saf olduğu ölçüde bir içkin; zaman ve mekândaki duyusal belirli varlığa karşıtlığın ötesidir; aynı anlama yetisinin bu fenomene zıt düşmesi gibi. Öte yandan, bu karşıtlık hiçbir durumda belirginleşmez; anlama yetisi için de, ahlaki özbilinç için olduğu gibi; içselden dışsala, duyularüstünden duyusala doğru daimi bir geçiş söz konusudur. "Ahlaksal bilinç dünya görüşünde *belirli-varlığı* 'kendi'nin dışında bırakır; ama o denli de onu yine geri içine alır."[18] Bu nedenle aynı anlama yetisinin bu geçişin birliği ya da yaşayan öz- bilinç haline gelmesi gibi ahlaki bilinç de Gewissen haline gelir. "Eylemde bulunurken içerisinde kendini sergilediği nesnel öğe 'kendi'nin kendine ilişkin arı bilgisinden başka bir şey değildir."[19]

V. Bilimin Varoluş Öğesi Evrensel Özbilinç

Kendi, böylelikle kendisini yabancılaştırmış ve varlığın bütün boyutlarında konumlandırmıştır. Biz filozofların bilincin figürlerini geri dönüşlü olarak yeniden bir araya getirmek suretiyle keşfettiği şey tam da budur. Fakat son figür, *Gerwissen,* diğer bütün figürleri en yoğun halleriyle barındırmak zorundadır. O, bize tam olarak varoluşun bu öğesini, -Mutlak Bilginin olanaklı kılındığı bu havayı sunar. Kendinde kesin olan Tin, kendi hakikati, kendi nesnel öğesi için kendi içindeki bu öz-kesinliğe sahiptir. Bu öz bilgisi yalnızca evrensel tanınmadan, öz–bilincin evrenselliğinden dolaylı kılınır ve otantik olarak *Mantık*'ın logosuna işaret eden dil ile ifade edilir. Bu varoluş öğesinin aynı zamanda "evrensel insan"ın içinde orada olan varoluş öğesi olduğunu da açıkça belirtmeliyiz. Mutlak bilginin öz-bilinci yalnızca böyle bir öğede olanaklı olacaktır. Aslında bu son figür daha önce "varlığın üç boyutu" adını vermiş olduğumuz şeyi yoğunlaştırılmış bir biçimde sunar. Kendinde kesin olan bilincin bilgisi varlık olarak doğrudan oradadır. Ayrıca, eşzamanlı olarak evrensel ve tekil olduğu ve eyleyen bilinç bu ikiliği zorunlu olarak söz konusu öğenin kalbine yerleştirdiği için, kendini kendisine karşıt olarak konumlandırmasının yanı sıra ilişki ve belirlenime dahil olur. Aynı şekilde ona bir bilgi, belirlenmiş varlık ya da ilişki olarak karşıt olan şey, bir yandan salt kendinin bilgisi diğer yandan ise evrensel olarak bilgidir.

Bu son paragrafta ifade edilen sonlu ve sonsuz tinin uzlaşısı mutlak bilginin kendisidir, bu; eş zamanlı olarak mutlağın sahip olduğu kendi bilgisi ve sonlu tinin onu evrensel onu evrensel öz-bilince yükselten bilgisidir. Ben = ben'de yer alan zamana ait bulunan insanlık ile zamansız sonsuz tin arasında gerçekleşen ve tini mutlaklaştıran bu rastlaşma; *Tinin Görüngübilimi*'nin merkezi sorunudur. Bu aynı zamanda din ve felsefe arasındaki sorunu da içerir; zira din de her ne kadar kendinde-şey biçiminde olursa olsun bu uzlaşıyı sunmaktadır. Dinde bu uzlaşı *yazgı*nın nesnesi iken, felsefede bir *eylem* aynı zamanda bilgi olan bir eylemdir, bu nedenle de söz konusu uzlaşı felsefede kendinde ve kendi–için-şey haline gelmiştir. Bununla birlikte bu, *Görüngübilim* ve *Mantık* arasındaki bağlantı sorununu da aşağıdaki gibi içermektedir: kendisi zamandan bağımsız olan bir bilgi, bir Mutlak Bilgi, bir insanlığın gelişimi ve varoluşu içerisinde nasıl zamansal koşullara sahip olabilir? Hegelcilikte bu sorulara yönelik açık bir çözüm yoktur ve büyük Hegelci sentez, bu noktada Hegel'in ardıllarının ellerinde dağılma noktasına gelir. Burada bize düşen görev ise Hegel'in bu farklı sorunları ortaya koyduğu ve sembolik de olsa çözümlediği bölümleri olabildiğince anlaşılır bir şekilde açıklamaktır.

Mutlak Bilgi, *Görüngübilim*'de Hegel için yalnızca kurgul mantığın oluşturulması; öncekilere eklenecek ve onları tamamlayacak yeni bir felsefe dizgesi değil fakat tin dünyasının tarihinde yeni bir dönemin açılışıdır. İnsanlık kendisinin bilincine varmış, kendi yazgısını taşıyacak ve çizecek bir konuma ulaşmıştır. Bu ideaya -yeni bir dinin yandaşları tarafından olduğu kadar bazı romantiklerce de ifade

edilmiş olmakla birlikte- en çok Aydınlanma dönemi filozoflarında ve bazı romantik şairlerde rastlanır. Hegel *Görüngübilim*'in önsözünde Fransız Devrimi ve Napolyon döneminden geçmiş ve Almanya'nın felsefi keşifleriyle beslenmiş olan bütün bir kuşağın durumunu anlatır. "Bundan başka, çağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir. Tin şimdiye değin içinde varolduğu ve imgelediği dünya ile bozuşmuştur ve onu geçişe gömme düşüncesi taşımaktadır: Bundan böyle kendi dönüşümünün emeği içindedir."[20]

Hegel'e göre Mutlak Bilgi, felsefe önceden dinin üstlenmiş olduğu rolü üstlenmeye mahkûmdur. Bununla birlikte Hegel, Jena'ya varışından itibaren felsefeye de aynı derecede önem vermeye başlamıştır. Aklın kendi bilincine varmasını sağlayan felsefedir ve her büyük felsefe dizgesinde, aynı bir sanat eserinde olduğu gibi "akıl kendisine göre kusursuz bir biçimde sunulmuştur". "Bu nedenle felsefenin tarihi, kendisini sayısız farklı biçimde sunan saf ve sonsuz aklın tarihidir." Hegel *Görüngübilim*'de Schelling'in etkisinden yavaş yavaş sıyrılmaktadır ve artık felsefeyi bağımsız bir sanat eseriyle karşılaştırmayı bırakmıştır. Artık felsefede "ne öncüler ne de ardıllar olduğunu" söylemez; bu düşüncenin yerini organik bir yaratılışa benzeyen bir gelişim süreci almıştır. "Tomurcuk açan çiçekte yok olur; bu bakımdan tomurcuğun çiçek tarafından olumsuzlandığını söyleyebiliriz." Bu biçimler sadece ayrışık değildir; bununla birlikte her birinin birbirini bastırmasının nedeni karşılıklı olarak birbirlerine zıt olmalarıdır.

Bir kültürün karşıtlıklarını çözmek ve anlama yetisinin tinsel yaşamın uğraklarını dondurduğu katı belirliliği uzlaştırmak felsefenin görevidir. Felsefenin varoluş öğesi, Hegel'in *Görüngübilim*'de açıkladığı şekliyle kavramdır ve *Görüngübilim*'in insan deneyiminin sonucu olarak açığa çıkarmayı önerdiği de tam olarak bu varoluş öğesidir. Bu öğenin bazı özelliklerini daha önce belirtmiştik. Kavram, eş zamanlı olarak tekil ve evrensel olan öznedir. Bu öğede açığa çıkarılan nesnel bir öğe ve aynı zamanda eyleyen kendidir; bu nedenle söz konusu öğenin kusursuzlaştırılmasına ancak uzun bir tarihten geçilerek ulaşılabilir. Kendi içinde kendisine kapalı olan tekil bilinç "evrensel uzlaşı"nın merkezi haline gelmiştir; başka bir deyişle, birey kendi varlığının ötekiler tarafından tanınmasına bağlı olduğunu (aynı efendinin köle tarafından tanınması gibi) ve ötekilerle kastedilenin, tarihin bütünü olduğunun farkına varmıştır. Bu öğe, kendisini tarihin ve önceki bilginin aracılığıyla biçimlendirir. Böylelikle algının şeyi (Ding) insanlık seviyesinin temel edimi haline gelmiştir ve bu edim son tahlilde öz-bilince ulaşmış yani kendi içinde öz ya da soyut evrenseli kendi özbilinçliliğinin sonluluğu ile uzlaştırmaya yönelik eylemi dolayısıyla özne olmuş olan özne haline gelmiştir. –sonlu ve sonsuzun birliği olması açısından yaşayan bir çelişki olan kavramın içinde insan ve zamansal özbilinç kendisini aşar; Mutlak Tinin öz-bilinci haline gelir ama bu onun bakışlarını söz konusu Tine yönelttiği değil onu *yarattığı* anlamına gelir. Zira bu sonlu ve sonsuzun diyalektik birliğidir; kavram aynı zamanda bilgi ve eylemin de birliğidir. Marx "Filozoflar bugüne kadar sadece dünyayı *yorumladılar* oysa asıl mesele onu *değiştirmektir*' diye yazdığı zaman Hegelci düşünceye ihanet etmemişti. Hegelci sentezin dengesini bozmuş ve dümeni eylemin yönüne doğru kırmıştır. Fakat Hegel, öz-bilgi olacak bir eyleme ve eylem olacak bir öz-bilgisine ulaştığını iddia etse de, filozofun kurgul felsefesi bilginin tercih edildiği yönde bir işareti gizlemez midir? "Felsefe daima çok geç gelir, aynı Minerva'nın baykuşu gibi" bu bir istençten ziyade bir bilgidir ve eğer kendinin kavramsallaştırılmasına "eylem" olarak adlandırırsak bu yaptığımız dili kötüye kullanmakla eş değer değil midir? Her şeyden önce, bu eylemin Hegelci felsefedeki anlamının daima, en yüce amaç bu bilgiymiş gibi, daha derin bir öz-bilgisine doğru ilerlediğini belirtmeliyiz. "*Hedef*, Saltık Bilgi, ya da kendini Tin olarak bilen Tin, yolu olarak kendilerinde oldukları ve ülkelerinin organizasyonunu tamamladıkları biçimleriyle Tinlerin anımsanışını alır."[21]

Öte yandan, bu kavramın öğesi, bu Mutlak Bilgi, onu düşünen öznenin gerçek eylemiymiş gibi görünür. "Logos" olan öz-bilgisi edilgin bir seyir hali değildir; bizim için, biz, kendini kavrayan ve konumlandıran akıl; kendini bilen ve kendini bu öz bilgisinden üreten nesneyizdir. "Kendisini bu öğe dahilinde bilince gösteren ya da aynı anlamda, böyle bir öğede onun tarafından *üretilen* şey bilimdir"[22] Kavram, "kendinin yaratılması"dır. Böylelikle sonsuz akıl kendini insanın öz-bilincinde bilir ve sadece bu sonlu kendi bilgisi içinde sonsuzdur; başka bir deyişle, insanın öz-bilinci kendisine yalnızca bu öz-bilgisinde ve edimsel uzlaşıda ulaşır. Tin yalnızca mutlak olduğunda Mutlaktır ve ancak kendisini sonlu bir tin olarak aştığı eylemde mutlak olur.

Aslında bu uzlaşı, din tarafından tanımlanmış olmakla birlikte onun *buradaki biçimi kendindedir;* o bu noktada dini bilincin bir eseri olmaktan çok ona hala yabancı olan bir içerik olarak belirir. "Böylece *dinde* içerik ya da bir *başkasını* tasarımlama biçimi olmuş olan şey burada *'kendi'*nin *edimidir"*.[23] Buna karşın, kavramın öğesinde o, kendisini evrensel kendiye yükselten ve uzlaşıyı gerçekleştiren bu tekil özne, bu sonlu kendidir. Bu, bilincin öz bilince dönme uğrağı bazı yönleriyle dinde sunulmuştur. Dini toplum, İsa'ın yaşamı ölümü ve dirilişini içeren içeriği içkinleştirir; tinin yaşadığı, öldüğü ve dirildiği toplum da budur. Dinsel toplum, toplum ve gelenek niteliğiyle kurgul hakikatin daimi olarak açığa vurulmasıdır ve bu hakikat onun kendi kendisi haline gelmiştir. İşte bu, tam da bu nedenle kurgul hakikatin onu konumlandıran kendiye artık yabancı olmadığı kavramın öğesinin canlandırmasıdır. Dünya tarihinin bir uğrağı olarak Mutlak Bilgi, bu zamansal uğrağı kendinde zamandan bağımsız olan bir hakikatle uzlaştırırken bize o derece belirsiz bir biçimde sunulur ki bunu çeşitli şekillerde yorumlamak mümkündür; biz, hangi yorumun özgün Hegel mirasını oluşturduğunu söyleyememekteyiz.

Dinde *kendinde* olan uzlaşı bilinçte *için* olur ve son olarak bilincin *kendi* eylemi haline gelir. İşte tam da bu uğrakta, "Mutlak Tinin yaşamını edimselliğe geçiren tek şey olan" kendi, kendi kendisi için zaten kendinde olan bu Mutlak Tin haline gelir. Evrensel özbilinç kendisini bu tekil ve tarihsel öz bilinçte anlar ve orada varolur; söz konusu tekil ve tarihsel öz bilinç ise bu mutlak yaşamı edimselliğe geçirir ve kendi adına kendisini ben=ben'in evrenselliğinde tanır.

VI. Kurgul Felsefeden *Görüngübilim'e*, Doğaya ve Tarihe Dönüş

Hegel'in metinlerinden alınan parçalar bizim bu evrensel-özbilincin önemine dair daha fazla somut betimleme yapabilmemize izin vermemektedir. Hegel, eserinin son bölümlerinde kısaca ilkel dinsel toplumdan, ortaçağ kilisesinden ve Mutlak Bilginin işaret ettiği kurgul felsefeye yol açan modern felsefeden kısaca söz ettikten sonra, bu felsefenin nasıl *Görüngübilim'e,* doğa ve tarih felsefesine yönelen bir dönüşü mümkün kıldığını gösterir. Mutlak Bilgi yalnızca tin dünyasının edimsel tarihi onu kendi bilincine yönelttiği zaman ortaya çıkabilir:

"Ama bu kavramın *belirli-varlığı* söz konusu olduğunda, Zamanda ve edimsellikte *Bilim* Tin kendi üzerine bu bilince erişinceye dek görünmez. Ne olduğunu bilen Tin olarak Tin eksik şekillenişinin üstesinden gelme, bilinci için özünün şeklini sağlama ve bu yolda *özbilincini bilinci* ile özdeşleştirme emeğinin tamamlanışına dek hiçbir zaman ve hiçbir yerde varolamaz. -Kendinde ve kendi için olan Tin, uğraklarına ayrımlaştığında *kendi-için*-olan bilgidir, genel olarak *Kavram*dır ki böyle olarak henüz *Töze* erişmiş değildir ya da kendinde saltık bilgi değildir."[24]

Daha önce açıklamış olduğumuz gibi kendi ve varlığın birliği olan bilim – logosun kendi-düşüncesi- "aynı zamanda saf kavram formunu kendisinden yabancılaştırmayı da içerir." Başka bir deyişle, (kavram olarak) kavramdan (bilgi ve varlık arasındaki bölünme olarak) bilince ve ardından logostan doğaya ve tarihe geçişi; doğa ve tarih olarak yabancılaşmasını içerir. Özetle, Hegelci dizgenin bütün organizasyonu kendi bölümleriyle betimlenir: logos, doğa ve tarih. Yine de bu terimlerin birinden diğerine geçiş konusunda önem taşıyan bir noktaya dikkat çekmek isteriz. Hegel logostan doğaya keyfi olarak geçiş yapması ve logostan doğaya uzanan bu çıkarsamanın anlaşılmaz olması dolayısıyla sıklıkla eleştirilmiştir. Yalnızca saf düşünce olan düşünce nasıl doğayı yaratabilir? Öte yandan bu bize göre yanlı bir sorudur ve söz konusu eleştiri Hegelci dizgeye uygulanamaz. Logos ve doğa karşılıklı olarak birbirlerini varsayarlar; biri diğeri olmaksızın konumlandırılamaz. Logosta doğayı üretecek herhangi bir nedenselliği imgelemek saçmadır. "'Yaratılış' sözcüğü diye yazar Hegel, "temsile ait bir sözcüktür" ve filozof sonlu bir ruhun ve doğanın yaratılışını önceleyen saf düşüncenin saltanatından söz ederken bu temsili dile sadık kalır. Bu terminoloji ise yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Aynı şekilde, "çıkarsama" sözcüğünün anlamı değiştirilmediği sürece, Hegel'in logostan doğayı çıkarsadığı söylenemez. Bu daha önce sözünü etmiş olduğumuz ve Hegel'in felsefeyi mantığı indirgemekte kullanmakla birlikte aynı zamanda bu indirgemeyi aştığı çelişkiyi burada açıklayabiliriz. Ne logos olmadan doğa ne de doğa olmadan logos varolabilir; bu aynı varlığın yokluk yokluğun da varlık olmadan olmamasına benzer. Bunların ikisi bir bütündür; her biri kendisi ve kendisinden fazlasıdır ve bu açıdan tindirler. Logos kendisini doğa olarak olumsuzlayan tin; kendini

saf düşünce olarak konumlayan saf düşüncenin soyutlamasıdır ve o kendini bu şekilde konumlaması dolayısıyla doğayı dışlar. –Kendisi olumsuzlama olan bu soyutlamanın basit bir insan anlığının yapıntısı olmadığını; fakat bizzat Mutlağın kalbinde bulunduğunu daha önce dile getirmiştik. Mutlak, yalnızca bu (saf olduğu sürece, bir başka deyişle olumsuzlamanın olumsuzlaması noktasında doğru ilerlediği sürece kendi olan) olumsuzlukta varolur. Yani, mutlak kendisini logos olarak konumlandırırsa, bunun nedeni kendisini doğa olarak olumsuzlamış olmasıdır; fakat aynı yaklaşım dahilinde doğayla zıtlaşır; doğayı kendisinden dışsallaştırarak varsayar ve kendi içinde ona yönelir. Bu nedenle "doğa gizlenmiş Tindir"; o kendinde logos; fakat doğada kendisine yabancılaşmış bir formda bulunan logostur. Bu formüllerin anlaşılmaz olduğu söylenebilir. Bu durumda anlaşılmaz olan Hegel'in "kavram" adını verdiği, "öteki-oluşundan geriye kalan şey"; aynı zamanda bir çelişki olan bir özdeşliktir. Onun çelişki olmasının nedeni bir birlik, ayırt edilmiş olanın eşitliği olmasından kaynaklanmaktadır. Hegelci kavram, kendisini içeren "birliklerin birliği" gibidir. Kendisini parçalara ayrılışı dahilinde bırakan ve kendisini kendi parçasında keşfeden evrenseldir. Doğayı ve logosu kendilerini sınıflayan bir familyanın iki *türü* olarak düşünmemeliyiz, yoksa logosun olumsuzlanması doğayı türetmekten öte yalnızca olmayan logosu türetecek ve Hegel'in kurgul olumsuzlamaya yüklemiş olduğu yaratıcı yetiden de yoksun olacaktır. Logos Tindir; bütün olan, evrensel olandır fakat logos olarak kendini kendisinden soyutlamaktadır. Logosu konumlandıran doğa olarak olumsuzlamanın ta kendisidir ve yalnızca; kendinin olumsuzlaması, içsel bir olumsuzlama olduğu için yaratıcı güce sahiptir başka bir deyişle bu *özneyi oluşturan olumsuzluk devinimi*dir. Ayrıca logosun kendisinden fazla bir şey olmasının ve kendinde doğayı içermesinin; felsefenin tümü olmasının ve yine de Hegel'in felsefeyi *Mantık*'ın biçimselliğine indirgediğini söyleyemeyecek oluşumuzun nedeni de budur. Hegel'in evrensel adını verdiği bütün kendisine ait olan –tekil adı altındaki- her belirlenime içkindir. Öte yandan, kendisini olumsuzlayarak kendini belirleyen ve kendi olan olumsuzlamanın olumsuzlaması ya da özgün tekillik aracılığıyla kendisini yeniden oluşturan yabancı bir anlama yetisi değil, bu bütündür. Bu nedenle doğayı ortaya çıkartacak bir nedensellikten söz etmeye gerek yoktur, "zira eğer yalnızca saf düşünceler olsaydı, düşünce olmazdı"; ayrıca, Hegel'e göre kanıtın soyutlamasının şeyin devinimi (*die Sche selbst*) değil, kavrayan tinin eseri olan, analitik çıkarsama ya da matematiksel çıkarsama anlamında bir doğa çıkarsamasından bahsetmek de yersizdir. Bu bakımdan, Hegel'in felsefesinde belirli bir ikilik vardır ve bunu kabul etmemiz gerekmektedir; zira eğer durum böyle olmasaydı, bu dizge "olumsuzun kesinliği, sıkıntısı, sabrı ve emeğini" bilmezdi. Fakat bu ikilik, örneğin logos ve doğa gibi iki tözün yan yana gelmesi değildir; bu kendisini konumlandıran kendinin eserdir ve o kendisini bir belirlenimde konumlandırdığı sürece kendi kendisine zıt düşer. Fakat bir belirlenimde kendisini konumlandıran tam olarak kendi olduğu için bu belirliliği aşar ve kendisine uygun düşen olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak bu belirliliğin kalbinde yer alır. Bu bakımdan doğa ve logosun diyalektiği onların yaşayan birliğinin kendini konumlandırması olan Tindir. Mutlak, Hegel'in ilk felsefi eserinde belirtmiş olduğu gibi *özdeşlik ve özdeşlik olmayanın özdeşliğidir.* Tin, -ya da Mutlak- bu nedenle yalnızca özdeşlik değil, aynı zamanda (doğa ve logos arasındaki) çelişki ve bu özdeşliğin söz konusu çelişkiyle özdeşliğidir. Bununla birlikte söz konusu mantıksal biçimler sadece bir düşünceye dönüşürler; bu düşünce ise, (rasyonalist filozofların eseri olan) *analiz* ve (deneyci filozofların eseri olan) *sentez* idealini yeniden bir araya getiren; Tinin yaşamı açısından derin bir sezgi olan bir düşüncedir.

Bu açıdan, *dolaysız* olarak varlığa özdeş olan düşünceyi, logosu konumlandırırsak *Görüngübilim*'in başlangıcını oluşturan kendi bilgisinin ilk yabancılaşması aracılığıyla ortaya çıkan bilgi ve varlık karşıtlığını keşfetmeye yöneltilmiş oluruz.

"Bilim kendisinde bu zorunluluğu arı kavramın biçiminin kendini dışlaştırmasını ve Kavramın *Bilince* geçişini kapsar. Çünkü kendini bilen Tin, salt kavramını ayrımsadığı için, kendi ile dolaysız özdeşliktir ki, ayrımı içinde *dolaysızın pekinliği dolaysızın pekinliği* ya da *duyusal bilinçtir,* -kendisinden başlamış olduğumuz başlangıç; kendini 'kendi'sinin biçiminden bu salıveriş onun kendine ilişkin bilgisinin en yüksek özgürlüğü ve güvenliğidir."[25]

Logos bizi bilince geri götürür; zira aynı zamanda öz-kesinlik olan hakikat, tinin özne ve nesne, *hakikat ve kesinlik* arasındaki bilinç ilişkisi dahilinde kendisini kendinse yabancı olarak keşfettiği kendinin bu

yabancılaşmasının –kendiden başka bir şey olmasını- içerir.

Fakat *yabancılaşma* bu ilişkide *tamamlanmış değildir.* Bilgi, kendisini kendisinden yabancılaştırır ve bu yabancılaşma "doğa" ve "tarih" terimleriyle karşılanır. Tin, doğada uzamda yayılan bir varlık haline gelerek kendisini yabancılaştırmıştır; kendisini kaybetmiş olan Tindir ve doğa, onun kendini sürdürmesinin bu ezeli yabancılaşmasından ve özneyi yeniden yapılandıran devinimden başka bir şey değildir. Fakat bu devinimin, deyim yerindeyse, varlıkta donmuş olduğunu, -dolaysız bir gelişim olduğunu- ve kendini sürdürme biçimi altındaki doğanın "tarihi olmadığını" biliriz.

Bu artık, Tinin doğa olarak dolaysız gelişimi değil; Tinin onu kullanarak kendisini –olası bir bağımsız olay biçimde- yabancılaştırdığı, kendi yabancılaştırmasını yabancılaştırdığı ve kendisini fethettiği dolaylılıktır. Tarih "olumsuzun kendi olumsuzu" olması aracılığıyla kendisini gösterir. Edimsel tarihte Tin kendi bilincine Tin olarak ulaşır. Zira kendisini kaybetmiştir, Hegel'in yapmış olduğu betimlemeyi ele alacak olursak, kendisini yeniden bulabilir ve kendisini yeniden bulmanın doğru sonucu olarak kendisini kendisi yapan şeyi de bulabilir. Hegel girişinde bu gelişim konusunda, *Tinin Görüngübilimi*'nin dile getirmiş olduğu şeyleri özetler. Tarihin her uğrağında Tin belirli bir yönden tamamen mevcut olduğu kendi tözünün zenginliğine nüfuz etmelidir; aynı Leibnizci monadın kendi görüş açısının mutlak biçimini yansıtması gibi. Tin dünyasının her figürü bir öncekinden doğar ve onu kendi içinde saklar; bu söz konusu figürün olumsuzlaması olmakla birlikte aynı zamanda bu yetiyi taşıyan *yaratıcı bir olumsuzlama*dır zira kendisini olumsuzlayan daima kendisini bir tür belirlenim biçimiyle kaplamış olarak, orada tekil bir biçimde varolan bütündür. Bu olumsuzlanmış belirli varlık, Tin dünyasında yeni bir töz dahilinde içkinleştirilir ve tin daha derin bir kendi bilgisine ulaşır. Onun en yüce amacı bu kendi-bilgisi; "derinliklerin yüzeye çıkartıldığı" ve içerisinde Tinin kendisine yakın durduğu bir bilgidir.

Zaman içinde birbirini izleyen tinlerin bu ardıllığı *tarihtir.* Kavramsal organizasyonları açısından yaklaşıldığında bu fenomenal bilginin bilimidir. Hegel'in Görüngübilim'den ayırdığı bu iki yaklaşımın birliği tarih felsefesini; kavranan tarihi üretir ve bu tarih bir tür uzaklaşma, Mutlak Tinden ayrı bir şey, Tanrıya yönelen fakat Tanrıdan bağımsız olan bir yol olmaktan öte "tam aksine edimselliği, hakikati ve (Mutlak Tinin) egemenliğinin kesinliğini oluşturur; bu olmaksızın (Tin) yaşamdan mahrum bir yalnızlıktır."

Kaynakça: Hyppolite, Jean: Génèse et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel içinde son bölüm Paris: Aubier, 1946

Dipnotlar

1. Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, syf. 41
2. İbid. Sf.41
3. PE, I, 18; PG, 20; PM, 81
4. PE, II, 305; PG, 558; PM, 800
5. İbid. Sf 98
6. İbid. Sf 42
7. İbid. Sf.39
8. İbid. Sf.54-55
9. İbid. Sf. 514
10. İbid. sf. 514
11. İbid. Sf 31
12. PE, I, 205; PG, 22; PM, 83
13. İbid. Sf. 514
14. PE, II, 294; PG, 549; PM, 789
15. Tinin Görüngübilimi, sf 503
16. İbid. Sf. 503
17. İbid. Sf. 504
18. İbid. Sf. 504
19. İbid. Sf. 505
20. İbid. Sf. 26
21. İbid. Sf. 516
22. PE,II, 312; PG, 564 ; PM, 808
23. Tinin Görüngübilimi, sf 508
24. İbid. Sf 509
25. İbid, sf 515

Mantık Bilimi (B) Birinci Bölüm Nesnel Mantık Birinci Kitap Varlık Öğretisi Bilim Ne İle Başlamalıdır?

Wissenschaft der Logik [1812; 1831] ERSTER TEIL Die Objektive Logik Erstes Buch Die Lehre Vom Sein

Çeviri: Aziz Yardımlı

G. W. F. Hegel

Ancak yakın zamanlarda felsefede bir başlangıç bulmada yatan güçlüğün bilinci kendini göstermiş, ve bu güçlüğün nedeni gibi onu çözme olanağı da çeşitli tartışmalara konu olmuştur. Felsefenin başlangıcı ya dolaylı ya da dolaysız birşey olmalıdır, ve ne biri ne de öteki olamayacağını göstermek kolaydır; böylece her iki başlama yolu da çürütülmüş olur.

Bir felsefenin ilkesi hiç kuşkusuz bir başlangıcı da anlatır, ama öznel olmaktan çok nesnel bir başlangıcı, tüm şeylerin başlangıcını anlatır. İlke herhangi bir belirli içeriktir: Su, Bir, Nous, İdea, — Töz, Monad vb.; ya da eğer bilginin doğası ile ilişkili ise ve böylelikle nesnel bir belirlenimden çok bir ölçüt olacaksa — Düşünme, Sezgi, Duyum, Ben, Öznelliğin kendisi —, o zaman burada da benzer olarak ilginin yöneldiği şey içerik-belirlenimidir. Öte yandan, genel olarak başlangıç söylemi sunmanın olumsal bir tarzı ve yolu anlamında öznel birşey olarak, dikkate değmez ve ilgisiz birşey olarak kalırken, ne ile başlanacağı sorusuna bir yanıt bulma gereksinimi de bir ilke için duyulan gereksinim karşısında önemsizleşir, çünkü olguya yönelik ilgi, gerçek olanın ne olduğuna, herşeyin saltık zemininin ne olduğuna yönelik ilgi yalnızca ilkede yatıyor görünür.

Ama başlangıç çevresindeki modern güçlük inakçı olarak bir ilkenin tanıtlaması ile ilgilenenlerin ya da kuşkucu olarak inakçı felsefeciliğe karşı öznel bir ölçüt bulmakla ilgilenenlerin henüz bilmedikleri, ve pistolden çıkar gibi iç tanrısal bildirişten, inançtan, anlıksal sezgiden vb. başlayan ve Yöntemden ve Mantıktan bağışık tutulmak isteyenlerin bütünüyle yadsıdıkları daha öte bir gereksinimden doğar. Eğer daha önceki soyut düşünme ilkin ilke ile yalnızca içerik olarak ilgilenmiş ama gelişimin ilerleyişinde öteki yana, bilmenin davranışına dikkat etmek zorunda kalmışsa, o zaman öznel edim de nesnel gerçekliğin özsel kıpısı olarak anlaşılır, ve böylece Yöntemin İçerik ile, Biçimin İlke ile birleşmesi gereksinimi kendini gösterir. Böylece ilkenin başlangıç da olması, ve düşünme için birinci olanın düşünme sürecinde de ilk olması gerekir.

In neueren Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, daß er weder das eine noch das andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.

Das Prinzip einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjektiven als objektiven, den Anfang aller Dinge. Das Prinzip ist ein irgendwie bestimmter Inhalt: das Wasser, das Eine, Nus, Idee, — Substanz, Monade usf.; oder wenn es sich auf die Natur des Erkennens bezieht und damit mehr nur ein Kriterium als eine objektive Bestimmung sein soll — Denken, Anschauen, Empfinden, Ich, die Subjektivität selbst —, so ist es hier gleichfalls die Inhaltsbestimmung, auf welche das Interesse geht. Das Anfangen als solches dagegen bleibt als ein Subjektives in dem Sinne einer zufälligen Art und Weise, den Vortrag einzuleiten, unbeachtet und gleichgültig, somit auch das Bedürfnis der Frage, womit anzufangen sei, unbedeutend gegen das Bedürfnis des Prinzips, als in welchem allein das Interesse der Sache zu liegen scheint, das Interesse, was das Wahre, was der absolute Grund von allem sei.

Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Prinzips zu tun ist oder skeptisch um das Finden eines subjektiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophieren, und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anschauung usw. anfangen und der Methode und Logik überhoben sein wollten. Wenn das früher abstrakte Denken zunächst nur für das Prinzip als Inhalt sich interessiert, aber im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben ist, so wird auch das subjektive Tun als wesentliches Moment der objektiven Wahrheit erfaßt, und das Bedürfnis führt sich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint sei. So soll das Prinzip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein.

Burada yalnızca mantıksal başlangıcın nasıl göründüğünü irdelememiz gerekir; onun nasıl yapılabileceğini gösteren her iki yan da daha önce ya dolaylı yolda sonuç olarak ya da dolaysız yolda asıl başlangıç olarak adlandırılmıştı. Zamanımızın kültüründe öylesine önemli görünen soru, gerçekliğin bilgisinin koşulsuz olarak başlayan dolaysız bir bilgi ya da bir inanç mı, yoksa dolaylı bir bilgi mi olduğu sorusu burada ele alınmayacaktır. Böyle bir irdelemenin geçici olarak ele alınabilecek olması ölçüsünde, bu başka bir yerde yerine getirilmiştir (bkz. Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, 3'üncü yayım, "Ön-kavram," § 61ss.). Burada ondan yalnızca şunu alıntılayabiliriz ki, ne gökte, ne doğada, ne de anlıkta ya da nerede olursa olsun başka hiçbir yerde dolaylılığı olduğu gibi dolaysızlığı da kapsamayan hiçbirşey yoktur, öyle ki bu iki belirlenim ayrılmaz ve ayrılamaz olduklarını ve karşıtlıkları ise bir hiç olduğunu gösterir. Ama bilimsel tartışma söz konusu olduğunda, içinde dolaysızlık ve dolaylılık belirlenimlerinin ve dolayısıyla karşıtlıkları ve gerçeklikleri üzerine tartışmanın yer aldığı her mantıksal önerme böyle bir tartışmadır. Bu karşıtlığın düşünme, bilme ve bilgi ile bağıntı içinde daha somut dolaysız ya da dolaylı bilme şeklini kazanması ölçüsünde, Mantık Biliminin içerisinde irdelenecek olan şey genelde bilginin doğası iken, bilginin daha somut biçimi Tinin Biliminin ve Görüngübiliminin içerisine düşer. Ama bilginin durulaştırılmasına bilimden önce varmayı istemek onun bilimin dışında tartışılmasını istemek demektir; oysa bilimin dışarısında bu en azından bilimsel yolda yerine getirilemez ve burada biricik özsel nokta ise bilimselliktir.

Başlangıç kendi için varolan özgür düşünmenin öğesinde, arı bilmede yapılacaksa mantıksaldır. Böylelikle arı bilmenin bilincin en son, saltık gerçekliği olması yoluyla dolaylıdır. Giriş bölümünde Tinin Görüngübilimi'nin bilincin bilimi, onun açımlaması olduğu, ve bilincin sonucu olarak bilim Kavramını, e.d. arı bilgiyi getirdiği belirtilmişti. Mantık bu düzeye dek görüngüsel Tinin bilimini varsayımı olarak alır ve bu bilim arı bilme olan duruş noktasının zorunluğunu ve böylelikle tanıtını da tıpkı onun dolaylılığı gibi kapsar ve gösterir. Görüngüsel Tinin bu biliminde görgül, duyusal bilinçten başlanır, ve bu sözcüğün sağın anlamında dolaysız bilmedir; o çalışmada bu dolaysız bilmede neyin bulunduğu tartışılır.

Es ist hier nur zu betrachten, wie der logische Anfang erscheint; die beiden Seiten, nach denen er genommen werden kann, sind schon genannt, entweder als Resultat auf vermittelte oder als eigentlicher Anfang auf unmittelbare Weise. Die in der Bildung der Zeit so wichtig erscheinende Frage, ob das Wissen der Wahrheit ein unmittelbares, schlechthin anfangendes Wissen, ein Glauben, oder aber ein vermitteltes Wissen sei, ist an diesem Orte nicht zu erörtern. Insofern solche Betrachtung vorläufig angestellt werden kann, ist dies anderwärts (in meiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3. Ausgabe [1830] im "Vorbegriff," § 61 ff.) geschehen. Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittclbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. Was aber die wissenschaftliche Erörterung betrifft, so ist es jeder logische Satz, in welchem die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung und also die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vorkommt. Insofern dieser Gegensatz in Beziehung auf Denken, Wissen, Erkennen die konkretere Gestalt von unmittelbarem oder vermitteltem Wissen erhält, wird die Natur des Erkennens überhaupt sowohl innerhalb der Wissenschaft der Logik betrachtet, als dasselbe in seiner weiteren konkreten Form in die Wissenschaft vom Geiste und in die Phänomenologie desselben fällt. Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; ausßerhalb der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu tun ist, bewerkstelligen.

Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseins ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt. In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, sinnlichen Bewußtsein ausgegangen, und dieses ist das eigentliche unmittelbare Wissen; daselbst wird erörtert, was an diesem unmittelbaren Wissen ist.

Tanrısal gerçekliklere inanç, iç deneyim, içe doğma yoluyla bilme vb. gibi başka bilinç biçimleri, biraz düşünüp taşınma üzerine, kendilerini dolaysız bilme biçimleri olarak ortaya sürülmeye oldukça elverişsiz olarak gösterirler. O incelemede dolaysız bilinç ayrıca bilimde de ilk ve dolaysız olandır, dolayısıyla varsayımdır; Mantıkta ise kendini o irdelemenin sonucu olarak tanıtlamış olan şey varsayımdır — arı bilme olarak İdea. Mantık arı Bilim, e.d. açınımının bütün bir erimi içindeki arı bilmedir. Ama bu İdea o sonuçta kendini gerçeklik olmuş olan pekinlik olmaya belirlemiştir — bir pekinlik ki, bir yandan bundan böyle nesneye karşıt değildir, tersine onu içselleştirmiştir ve kendi kendisi olarak bilir, öte yandan kendinin bilgisinden nesnel olana karşı ve yalnızca onun yokedilmesi olan bir bilgi olarak vazgeçmiş, bu öznelliği dışlaştırmıştır ve kendi dışlaşması ile birdir.

Şimdi arı bilmenin bu belirleniminden sonra başlangıcın arı bilmenin bilimine içkin kalabilmesi için yapılacak tek şey tüm gözlemleri, başka bakımlardan taşınabilecek tüm sanıları irdelemek, ya da daha doğrusu bunları bir yana atarak yalnızca ortada bulunanı kabul etmektir.

Arı bilme bu birlik içinde yoğunlaşmış olarak bir başkası ile ve dolaylılık ile tüm bağıntıyı ortadan kaldırmıştır; ayrımsız olandır; böylece bu ayrımsızın kendisi bilme olmaya son verir; ortada yalnızca yalın dolaysızlık bulunur.

Yalın dolaysızlığın kendisi bir yansıma anlatımıdır ve dolaylı olandan ayrımı ile ilişkilidir. Öyleyse bu yalın dolaysızlık gerçek anlatımında arı Varlıktır. Tıpkı arı bilmenin bütünüyle soyut olarak genelde bilmeden başka birşey demek olmaması gibi, arı Varlık da genelde Varlıktan başka birşey demek değildir; Varlık, başka birşey değil, ve tüm daha öte belirlenim ve içerik olmaksızın.

Burada Varlık başlayandır, öyle ki dolaylılık yoluyla, ama aynı zamanda kendi kendini ortadan kaldırma olan dolaylılık yoluyla ortaya çıkıyor olarak tasarımlanır; ve yine burada sonlu bilmenin, e.d. bilincin sonucu olarak arı bilme bir varsayım olarak alınır. Ama eğer hiçbir varsayım yapılmazsa ve başlangıcın kendisi dolaysız olarak alınırsa, o zaman başlangıç kendini yalnızca Mantığın, kendi için düşünmenin başlangıcı olarak belirleyecektir. Ortada yalnızca genel olarak düşünmeyi irdeleme kararı vardır ki, yine bir özenç olarak görülebilir.

AnderesBewußtsein, wie der Glaube an göttliche Wahrheiten, innere Erfahrung, Wissen durch innere Offenbarung usf., zeigt sich bei geringer Überlegung sehr uneigentlich als unmittelbares Wissen aufgeführt zu werden. In jener Abhandlung ist das unmittelbare Bewußtsein auch das in der Wissenschaft Erste und Unmittelbare, somit die Voraussetzung; in der Logik aber ist dasjenige die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung sich als das Resultat erwiesen hatte, — die Idee als reines Wissen. Die Logik ist die reine Wissenschaft, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwicklung. Diese Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu sein, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sei, aufgegeben [hat], dieser Subjektivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.

Daß nun von dieser Bestimmung des reinen Wissens aus der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe, ist nichts zu tun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen, was vorhanden ist.

Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden.

Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein. Wie das reine Wissen nichts heißen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Sein nichts heißen als das Sein überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.

Hier ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung, und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des endlichen Wissens, des Bewußtseins. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden.

Böylece başlangıç saltık ya da — ki burada eşanlamlıdır — soyut bir başlangıç olmalıdır; hiçbirşey varsaymamalı, hiçbirşey yoluyla dolaylı olmamalı, hiçbir zemini olmamalıdır; tersine kendisinin bütün bilimin zemini olması gerekir. Öyleyse saltık olarak dolaysız birşey, ya da daha doğrusu yalnızca dolaysızın kendisi olmalıdır. Tıpkı başkasına karşı bir belirlenim taşıyamaması gibi, kendi içinde de hiçbir belirlenim, hiçbir içerik taşıyamaz, çünkü böyle birşey bir ayırdetme ve ayrı olanların birbirleri ile bir bağıntısı ve dolayısıyla bir dolaylılık olacaktır. Başlangıç öyleyse arı Varlıktır.

İlkin yalnızca bu en yalın olana, mantıksal başlangıca ait olanın bu yalın açımlamasına aşağıdaki daha öte gözlemleri de ekleyebiliriz; ama gene de bunlar kendi başına tamamlanmış olan o açımlamanın durulaştırmaları ve doğrulamaları olarak hizmet edemezler, çünkü bunlara yalnızca önceden yolumuza çıkabilen tasarımlar ve gözlemler neden olmuşlardır, ve önceki tüm başka önyargılar gibi bilimin kendi içerisinde ele alınmalı ve oradaki irdelemelerini dayançla beklemelidirler.

Saltık olarak Gerçek olanın bir sonuç olması, ve evrik olarak, bir sonucun bir ilk gerçeği (ki gene de bir ilk olduğu için nesnel olarak irdelendiğinde zorunlu değil ve öznel yana göre bilinmeyen birşeydir) varsayması gerektiği içgörüsü yakın zamanlarda felsefenin yalnızca varsayımlı ve belkili bir gerçeklik ile başlayabileceği ve buna göre felsefeciliğin ilkin yalnızca bir arayış olabileceği düşüncesinin doğmasına yol açmıştır; bu görüşü felsefeciliğinin son zamanlarında Reinhold sık sık vurgulamıştır ve felsefi başlangıcın kurgul doğası ile bağıntılı gerçek bir ilgi üzerine dayandığı için hakkı verilmelidir. Bu görüşün ayrıntılı tartışması aynı zamanda genel olarak mantıksal ilerlemenin anlamı üzerine bir ön anlayış getirmek için de bir fırsat olacaktır, çünkü kendi içinde doğrudan doğruya ilerleme ile ilgili noktalar kapsar. Kendini öyle bir yolda sunar ki, bu görüş üzerine felsefede ilerleme dahaçok bir gerileme ve bir temellendirme olur, ve başlangıç noktasının yalnızca keyfi bir sayıltı değil ama aslında bir yandan gerçek, öte yandan ilk gerçek olduğu sonucu ilkin buradan ortaya çıkar.

Kabul edilmelidir ki, ilerlemenin zemine, kökensel ve gerçek olana bir gerileme olduğu, kendisi ile başlangıç yapılanın ona bağımlı olduğu ve aslında ondan üretildiği düşüncesi özsel bir düşüncedir ve kendini Mantığın içerisinde daha tam olarak gösterecektir.

So muß der Anfang absoluter oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares sein oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittlung. Der Anfang ist also das reine Sein.

Nach dieser einfachen Darlegung dessen, was zunächst nur zu diesem selbst Allereinfachsten, dem logischen Anfang gehört, können noch folgende weitere Reflexionen beigebracht werden; doch können sie nicht sowohl zur Erläuterung und Bestätigung jener Darlegung, die für sich fertig ist, dienen sollen, als sie vielmehr nur durch Vorstellungen und Reflexionen veranlaßt werden, die uns zum voraus in den Weg kommen können, jedoch, wie alle anderen vorangehenden Vorurteile, in der Wissenschaft selbst ihre Erledigung finden müssen, und daher eigentlich zur Geduld hierauf zu verweisen wäre.

Die Einsicht, daß das Absolut-Wahre ein Resultat sein müsse, und umgekehrt, daß ein Resultat ein erstes Wahres voraussetzt, das aber, weil es Erstes ist, objektiv betrachtet nicht notwendig und nach der subjektiven Seite nicht erkannt ist, — hat in neueren Zeiten den Gedanken hervorgebracht, daß die Philosophie nur mit einem hypothetischen und problematischen Wahren anfangen und das Philosophieren daher zuerst nur ein Suchen sein könne, eine Ansicht, welche Reinhold in den späteren Zeiten seines Philosophierens vielfach urgiert hat und der man die Gerechtigkeit widerfahren lassen muß, daß ihr ein wahrhaftes Interesse zugrunde liegt, welches die spekulative Natur des philosophischen Anfangs betrifft. Die Auseinandersetzung dieser Ansicht ist zugleich eine Veranlassung, ein vorläufiges Verständnis über den Sinn des logischen Fortschreitens überhaupt einzuleiten; denn jene Ansicht schließt die Rücksicht auf das Fortgehen sogleich in sich. Und zwar stellt sie es so vor, daß das Vorwärtsschreiten in der Philosophie vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen sei, durch welches erst sich ergebe, daß das, womit angefangen wurde, nicht bloß ein willkürlich Angenommenes, sondern in der Tat teils das Wahre, teils das erste Wahre sei.

Man muß zugeben, daß es eine wesentliche Betrachtung ist — die sich innerhalb der Logik selbst näher ergeben wird —, daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird.

Böylece bilinç kendisi ile başladığı dolaysızlıktan ileriye doğru yolunda en iç gerçekliği olarak saltık bilmeye geri döner. Bu sonuncusu, zemin, o denli de ilk olanın kendisinden üretildiği şey, ilkin dolaysız birşey olarak ortaya çıkmış olan şeydir. — Bu saltık Tin açısından, kendini tüm varlığın somut, son, ve en yüksek gerçekliği olarak gösteren Tin açısından çok daha yüksek bir düzeyde böyledir, çünkü Tinin gelişimin ereğinde kendini özgürce dışlaştırıp dolaysız bir varlığın şekline bıraktığı, öyle bir dünyanın yaratılışına karar verdiği kabul edilir ki, o sonucu önceleyen gelişmeye düşen ve başlangıcı açısından bu evrik konumu yoluyla ilke olarak sonuca bağımlı birşeye dönüştürülen herşeyi kapsar. Bilim için özsel olan şey başlangıcın arı dolaysız birşey olması değil, ama bilimin bütününün kendi içinde ilki o denli de son olarak ve sonu o denli de ilk olarak alan bir daire olmasıdır.

Buna göre, öte yandan devimin zemini olarak kendisine geri döndüğü şeyin de sonuç olarak görülmesinin eşit ölçüde zorunlu olduğunu görürüz. Bu bakımdan ilk olan o denli de zemin, ve son olan ise bir türevdir; ilk olandan yola çıkılarak doğru çıkarsamalar yoluyla zemin olarak sonuncuya gelindiği için, bu zemin bir sonuçtur. Dahası, başlangıcı oluşturandan ilerleme yalnızca onun daha öte bir belirlenimi olarak görülecektir, öyle ki başlangıç tüm sonraki sürecin temelinde yatmayı sürdürür ve ondan yitmez. İlerleme yalnızca bir başkasının türetilmesinden ya da gerçek bir başkaya geçişin yapılmasından oluşmaz; — ve böyle bir geçiş olması ile birlikte kendini o denli de yeniden ortadan kaldırır. Böylece felsefenin başlangıcı tüm izleyen gelişimde bulunan ve kendini saklayan temeldir, daha öte belirlenimlerine baştan sonra içkin kalandır.

O zaman, bu ilerleme yoluyla başlangıç bu belirlenimlerde genelde dolaysız ve soyut birşey olarak taşıdığı tek-yanlılığı yitirir; dolaylı birşey olur, ve böylelikle bilimsel ilerlemenin çizgisi kendini bir daire yapar. — Aynı zamanda bundan şu çıkar ki, başlangıcı oluşturan henüz gelişmemiş ve içeriksiz birşey olduğu için, başlangıçta henüz gerçek anlamda bilinmez ve ilkin hiç kuşkusuz bütün bir gelişimi içindeki bilim onun tamamlanmış, içerikli ve ilk kez gerçekten temellendirilmiş bilgisidir.

Ama sonuç ilkin saltık zemin olarak ortaya çıktığı için, bu bilginin ilerlemesi geçici birşey değildir, ne de belkili ve varsayımlı bir ilerlemedir; tersine, olgunun ve içeriğin kendisinin doğası tarafından belirlenmelidir.

— So wird das Bewußtsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen als seiner innersten Wahrheit zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, ist denn auch dasjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt, als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines unmittelbaren Seins entlassend, — zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Resultate vorangegangen, fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird. Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.

Daher ergibt sich auf der andern Seite als ebenso notwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebensosehr der Grund und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte als auf den Grund gekommen wird, ist dieser Resultat. Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. Das Fortgehen besteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; — und insofern dies Übergehen vorkommt, so hebt es sich ebensosehr wieder auf. So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.

Durch diesen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieser Bestimmtheit, ein Unmittelbares und Abstraktes überhaupt zu sein, Einseitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise. — Zugleich ergibt sich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, Inhaltslose ist, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird und daß erst die Wissenschaft, und zwar in ihrer ganzen Entwicklung, seine vollendete, inhaltsvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis ist.

Darum aber, weil das Resultat erst als der absolute Grund hervortritt, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas Provisorisches noch ein problematisches und hypothetisches, sondern es muß durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst bestimmt sein.

O başlangıç ne keyfi birşey ve geçici bir sayıltıdır, ne de keyfi görünmesine ve isteğe bağlı olarak varsayılmasına karşın daha sonra haklı olarak başlangıç yapıldığı gösterilen birşeydir; ne de durum geometrik bir önermenin tanıtlaması için yapılması bildirilen çizimlerin durumuna benzer, çünkü orada tam olarak o çizgileri çizmede ve bundan sonra tanıtlamanın kendisinde o çizgilerin ya da açıların karşılaştırması ile başlamada doğru yolun izlendiği ancak sonradan açığa çıkacaktır; böyle çizgileri çizmek ya da karşılaştırmak özsel olarak tanıtlamaya ait değildir.

Böylece Bilimde arı Varlık ile başlanmasının zemini dolaysızca Bilimin kendisinde verilir. Bu arı Varlık arı bilmenin ona geri döndüğü birliktir, ya da bu bilmenin kendisi henüz Biçim olarak birliğinden ayrı tutulacaksa, o zaman Varlık o denli de arı bilmenin içeriğidir. Bu yana göre alındığı zamandır ki arı Varlık, bu saltık-dolaysız o denli de saltık olarak dolaylı olandır. Ama yalnızca bu tek-yanlılığı içinde arı-dolaysız birşey olarak alınması da eşit ölçüde özseldir, salt şu nedenle ki burada başlangıçtır. Eğer arı belirsizlik olmasaydı, eğer belirli olsaydı, dolaylı birşey olarak, şimdiden daha ileri götürülmüş birşey olarak alınırdı; belirli birşey bir ilk olan karşısında bir başkasını imler. Öyleyse Varlık olmak ve bunun dışında hiçbirşey olmamak başlangıcın kendisinin doğasında yatar. Buna göre felsefenin içerisine girebilmek bundan başka hiçbir ön hazırlığı, daha öte hiçbir derin-düşünceyi ve başlangıç noktasını gerektirmez.

Başlangıcın felsefenin başlangıcı olması olgusundan aslında onun için daha yakın hiçbir belirlenim ya da olumlu bir içerik çıkaramayız. Çünkü burada başlangıçta, henüz olgunun kendisinin bulunmadığı yerde, felsefe boş bir sözcük ya da varsayılmış ve aklanmamış herhangi bir tasarımdır. Arı bilme yalnızca soyut başlangıç olması gerektiği biçimindeki bu olumsuz belirlenimi verir. Arı Varlığın arı bilmenin içeriği olarak alınması ölçüsünde, arı bilme kendi içeriğinden geri çekilmeli, onu kendi başına bırakmalı ve daha öte belirlememelidir. — Ya da, arı Varlık nesnesi ile birleşmesinin en yüksek doruğundaki bilmenin içerisine çöktüğü birlik olarak görüleceği için, bilme bu birlikte yitmiştir, ondan hiçbir ayrımı yoktur ve dolayısıyla geriye onun için hiçbir belirlenim kalmamıştır. — Ne de bunun dışında daha belirli bir başlangıç yapmak için kullanılabilecek birşey ya da herhangi bir içerik vardır.

Weder ist jener Anfang etwas Willkürliches und nur einstweilen Angenommenes noch ein als willkürlich Erscheinendes und bittweise Vorausgesetztes, von dem sich aber doch in der Folge zeige, daß man recht daran getan habe, es zum Anfange zu machen; nicht wie bei den Konstruktionen, die man zum Behuf des Beweises eines geometrischen Satzes zu machen angewiesen wird, es der Fall ist, daß von ihnen es sich erst hinterher an den Beweisen ergibt, daß man wohlgetan habe, gerade diese Linien zu ziehen und dann in den Beweisen selbst mit der Vergleichung dieser Linien oder Winkel anzufangen; für sich an diesem Linienziehen oder Vergleichen begreift es sich nicht.

So ist vorhin der Grund, warum in der reinen Wissenschaft vom reinen Sein angefangen wird, unmittelbar an ihr selbst angegeben worden. Dies reine Sein ist die Einheit, in die das reine Wissen zurückgeht, oder wenn dieses selbst noch als Form von seiner Einheit unterschieden gehalten werden soll, so ist es auch der Inhalt desselben. Dies ist die Seite, nach welcher dies reine Sein, dies Absolut-Unmittelbare, ebenso absolut Vermitteltes ist. Aber es muß ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das Rein-Unmittelbarezu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist. Insofern es nicht diese reine Unbestimmtheit, insofern es bestimmt wäre, würde es als Vermitteltes, schon Weitergeführtes genommen; ein Bestimmtes enthält ein Anderes zu einem Ersten. Es liegt also in der Natur des Anfangs selbst, daß er das Sein sei und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte.

Daß der Anfang Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine nähere Bestimmung oder ein positiver Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier im Anfange, wo die Sache selbst noch nicht vorhanden ist, ein leeres Wort oder irgendeine angenommene ungerechtfertigte Vorstellung. Das reine Wissen gibt nur diese negative Bestimmung, daß er der abstrakte Anfang sein soll. Insofern das reine Sein als Inhalt des reinen Wissens genommen wird, so hat dieses von seinem Inhalte zurückzutreten, ihn für sich selbst gewähren zu lassen und nicht weiter zu bestimmen. — Oder indem das reine Sein als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objekte zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übriggelassen. — Auch sonst ist nicht etwas oder irgendein Inhalt vorhanden, der gebraucht werden könnte, um damit den bestimmteren Anfang zu machen.

Ama şimdiye dek başlangıç olarak kabul edilen Varlık belirlenimi de bir yana bırakılabilir, ve böylece yalnızca arı bir başlangıç yapılmasından başka birşey istenmeyebilir. O zaman ortada başlangıcın kendisinden başka hiçbirşey yoktur, ve yapılacak tek şey onun ne olduğunu görmektir. — Bu konum aynı zamanda bir yandan hangi gözlemdenötürüolursaolsunVarlıkilebaşlamaktan ve, daha da ötesi, Varlığın Yokluğa geçmesinin sonuçlarından hoşnut kalmayanların, öte yandan bir bilime bir tasarımın varsayılması ve daha sonra bunun çözümlenerek sonuçta bilimdeki ilk belirli kavramın üretilmesi ile başlamaktan başka hiçbir yol bilmeyenlerin yararı için de bir öneri olarak getirilebilir. Eğer biz de bu yöntemi izleyecek olsaydık, o zaman hiçbir tikel nesnemiz olmazdı, çünkü başlangıcın, düşünmenin başlangıcı olarak, bütünüyle soyut, bütünüyle genel, tüm içerikten yoksun salt bir biçim olması gerekirdi; böylelikle elimizde genel olarak bir başlangıç tasarımından başka hiçbirşey olmazdı. Öyleyse yalnızca bu tasarımda neyin bulunduğunu görmemiz gerekir.

Başlangıçta ancak Hiçbirşeyden söz edebiliriz, ve Birşeyin olması gerekir. Başlangıç arı Hiçbirşey değil, ama öyle bir Hiçbirşeydir ki, ondan Birşey çıkacaktır; öyleyse Varlık da daha şimdiden başlangıçta kapsanır. Başlangıç öyleyse her ikisini, Varlığı ve Yokluğu kapsar; Varlık ve Yokluğun birliğidir, — ya da Varlık-olmayandır ki, aynı zamanda Varlıktır, ve Varlıktır ki, aynı zamanda Varlık-olmayandır.

Dahası, Varlık ve Yokluk başlangıçta ayırdedilmiş olarak bulunurlar; çünkü başlangıç başka birşeye gönderme yapar; — başlangıç Varlık-olmayandır ki, bir başkası olarak Varlık ile bağıntılıdır; başlayan henüz yoktur; ilkin Varlığın yolundadır. Başlangıç buna göre öyle bir Varlık kapsar ki, kendini Varlık-olmayandan uzaklaştırmış ya da onu ona karşıt birşey olarak ortadan kaldırmıştır.

Ama dahası, başlayan daha şimdiden vardır; ama o denli de henüz yoktur. Öyleyse karşıtlar, Varlık ve Varlık-olmayan, onda dolaysız birlik içindedirler; ya da başlangıç onların ayrımlaşmamış birlikleridir.

Başlangıcın çözümlemesi böylece Varlığın ve Varlık-olmayanın birliği kavramını — ya da, yansımalı biçimde, ayırdedilmişliğin ve ayırdedilmemişliğin birliği kavramını —, ya da özdeşliğin ve özdeşsizliğin özdeşliği kavramını verecektir. Bu kavram saltığın en ilk, en arı, e.d. en soyut tanımı olarak görülebilirdi — ki gerçekten de böyle olurdu, eğer genel olarak sorun tanımların biçimleri ve saltığın adı ile ilgili olsaydı. Bu anlamda, o soyut kavram bu saltığın ilk tanımı olur ve böylece tüm daha öte belirlenim ve gelişmeler yalnızca onun daha belirli ve daha varsıl tanımları olurlardı.

Aber auch die bisher als Anfang angenommene Bestimmung des Seins könnte weggelassen werden, so daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde. Dann ist nichts vorhanden als der Anfang selbst, und es wäre zu sehen, was er ist. — Diese Stellung könnte zugleich als ein Vorschlag zur Güte an diejenigen gemacht werden, welche teils damit, daß mit dem Sein angefangen werde, aus welchen Reflexionen es sei, sich nicht beruhigen und noch weniger mit dem Erfolge, den das Sein hat, in das Nichts überzugehen, teils [es] überhaupt nicht anders wissen, als daß in einer Wissenschaft mit der Voraussetzung einer Vorstellung angefangen werde — einer Vorstellung, welche hierauf analysiert werde, so daß nun das Ergebnis solcher Analyse den ersten bestimmten Begriff in der Wissenschaft abgebe. Indem wir auch dies Verfahren beobachteten, so hätten wir keinen besonderen Gegenstand, weil der Anfang, als des Denkens, ganz abstrakt, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt sein soll; wir hätten somit gar nichts als die Vorstellung von einem bloßen Anfang als solchem. Es ist also nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben.

Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, — oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein, das zugleich Nichtsein ist.

Ferner: Sein und Nichts sind im Anfang als unterschieden vorhanden; denn er weist auf etwas anderes hin; — er ist ein Nichtsein, das auf das Sein als auf ein Anderes bezogen ist; das Anfangende ist noch nicht; es geht erst dem Sein zu. Der Anfang enthält also das Sein als ein solches, das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengesetztes.

Ferner aber ist das, was anfängt, schon; ebensosehr aber ist es auch noch nicht. Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind also in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit.

Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins — oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden, — wie er dies in der Tat sein würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre. In diesem Sinne würden, wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein.

Ama Yokluğa geçtiği ve böylece Varlık ve Yokluğun birliği ortaya çıktığı için, başlangıç olarak Varlık ile doyum bulamayanların bırakalım başlangıç tasarımı ile başlayan bu başlangıçtan ve onun çözümlemesinden (ki, hiç kuşkusuz doğru olsa da, benzer olarak Varlık ve Yokluğun birliğine götürür) Varlık ile yapılan başlangıçtan daha büyük bir doyum elde edip edemeyeceklerini görelim.

Ama henüz bu yöntem üzerine yapılacak daha öte bir irdeleme vardır. O çözümleme başlangıç tasarımını bilinen birşey olarak varsayar; böylece başka bilimlerin örneklerine göre davranmış olur. Bunlar nesnelerini varsayarlar ve keyfi olarak herkesin o nesne hakkında aynı tasarımı taşıdığını ve onda aşağı yukarı bilimlerin çözümleme, karşılaştırma ve başka uslamlamalar yoluyla şu ya da bu biçimde elde ettikleri belirlenimler ile aynı belirlenimleri bulabileceğini kabul ederler. Ama saltık başlangıcı oluşturanın da benzer olarak başka bakımlardan tanıdık birşey olması gerekir; şimdi eğer somut ve böylelikle kendi içinde çeşitli yollarda belirlenmiş birşey ise, o zaman bu bağıntı — ki kendi içinde budur — tanıdık birşey olarak varsayılır; böylelikle dolaysız birşey olarak ortaya koyulur ki, gene de değildir; çünkü yalnızca ayırdedilenlerin bağıntısı olarak bir bağıntıdır, böylelikle dolaylılığı kendi içinde kapsar. Dahası, somut birşey durumunda, çözümlemenin ve çeşitli belirleme yollarının olumsallığı ve keyfiliği kendini gösterir. Hangi belirlenimlerin vurgulanacağı herkesin dolaysız olumsal tasarımında neyi önünde bulacağına bağlıdır. Somut birşeyde, sentetik bir birlikte kapsanan bağıntı ancak rasgele bulunmadığı ama tersine bu birliğe geri dönen kıpıların devimleri yoluyla üretildiği ölçüde zorunlu bir bağıntıdır — bir devim ki, analitik yöntemin, e.d. olgunun kendisine dışsal iken özneye içsel olan çözümleme etkinliğinin karşıtıdır.

Burada ayrıca kendisiyle başlangıç yapılanın niçin somut birşey, kendi içerisinde bir bağıntı kapsayan birşey olamayacağının nedeni de daha tam olarak imlenir. Çünkü böyle birşey kendi içerisinde bir dolaylılığı ve bir ilkten bir başkasına geçişi varsayar ki, yalınlaşmış somut nesne bu işlemin sonucu olacaktır. Ama başlangıcın kendisinin daha şimdiden hem bir ilk, hem de bir başkası olmaması gerekir; böyle kendi içinde bir ilk ve bir başkası olan birşey daha şimdiden bir ilerlemişliği imler. Buna göre, başlangıcı oluşturan şey, başlangıcın kendisi çözümlenemez birşey olarak, yalın ve doldurulmamış dolaysızlığı içinde ve öyleyse Varlık olarak, bütünüyle boş birşey olarak alınacaktır.

Aber die, welche mit dem Sein als Anfang darum nichtzufrieden sind, weil es in Nichts übergehtund daraus die Einheit des Seins und Nichts entsteht, mögen zusehen, ob sie mit diesem Anfange, der mit der Vorstellung des Anfangs anfängt, und mit deren Analyse, die wohl richtig sein wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seins und Nichts führt, zufriedener sein mögen als damit, daß das Sein zum Anfange gemacht wird.

Es ist aber noch eine weitere Betrachtung über dieses Verfahren zu machen. Jene Analyse setzt die Vorstellung des Anfangs als bekannt voraus; es ist so nach dem Beispiele anderer Wissenschaften verfahren worden. Diese setzen ihren Gegenstand voraus und nehmen bittweise an, daß jedermann dieselbe Vorstellung von ihm habe und darin ungefähr dieselben Bestimmungen finden möge, die sie durch Analyse, Vergleichung und sonstiges Räsonnement von ihm da- und dorther beibringen und angeben. Das aber, was den absoluten Anfang macht, muß gleichfalls ein sonst Bekanntes sein; wenn es nun ein Konkretes, somit in sich mannigfaltig Bestimmtes ist, so ist diese Beziehung, die es in sich ist, als etwas Bekanntes vorausgesetzt; sie ist damit als etwas Unmittelbares angegeben, was sie aber nicht ist; denn sie ist nur Beziehung als von Unterschiedenen, enthält somit die Vermittlung in sich. Ferner tritt am Konkreten die Zufälligkeit und Willkür der Analyse und des verschiedenen Bestimmens ein. Welche Bestimmungen herausgebracht werden, hängt von dem ab, was jeder in seiner unmittelbaren zufälligen Vorstellung vorfindet. Die in einem Konkreten, einer synthetischen Einheit enthaltene Beziehung ist eine notwendige nur, insofern sie nicht vorgefunden, sondern durch die eigene Bewegung der Momente, in diese Einheit zurückzugehen, hervorgebracht ist, — eine Bewegung, die das Gegenteil des analytischen Verfahrens ist, eines der Sache selbst äußerlichen, in das Subjekt fallenden Tuns.

Hierin ist auch das Nähere enthalten, daß das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches sein kann, das eine Beziehung innerhalb seiner selbst enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner voraus, wovon das einfachgewordene Konkrete das Resultat wäre. Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes und ein Anderes sein; ein solches, das ein Erstes und ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangensein. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Sein, als das ganz Leere zu nehmen.

Eğer soyut başlangıcın irdelemesi konusundaki dayançsızlıktan ötürü başlangıcın başlangıç ile değil ama doğrudan doğruya olgunun kendisi ile yapılması gerektiği söylenecek olursa, o zaman bu olgu o boş Varlıktan başka birşey değildir; çünkü olgu olan kendini ilkin bilimin gelişiminde ortaya koyması gerekendir ve onun tarafından daha şimdiden tanıdık olarak varsayılamaz.

Bir başlangıç için boş Varlıktan başka hangi biçim kabul edilirse edilsin, daha önce belirtilen eksiklikleri gösterecektir. Bu başlangıç ile doyumsuz kalanlar bırakalım bu eksikliklerden kaçınabilmek için başka türlü başlama görevini üstlensinler.

Ama burada felsefenin özgün bir başlangıcından, yakın zamanlarda ün kazanmış olan o Ben ile başlangıçtan söz etmeden geçemeyiz. Bu bir yandan bütün bir dizinin bir ilk gerçeklikten türetilmesi gerektiği düşüncesinden, öte yandan ilk gerçekliğin tanıdık birşey ve dahası dolaysızca pekin olan birşey olması gereksiniminden doğmuştur. Bu başlangıç genel olarak bir öznede şöyle, bir başkasında başka türlü üretilebilecek olumsal bir tasarım değildir. Çünkü Ben, bu dolaysız özbilinç, bir yandan kendisi dolaysız birşey olarak, öte yandan başka herhangi bir tasarımdan çok daha yüksek bir anlamda tanıdık birşey olarak görünür; tanıdık başka herşey hiç kuşkusuz Bene aittir, ama henüz ondan ayrı, böylelikle doğrudan doğruya olumsal bir içeriktir; buna karşı, Ben kendi kendisinin yalın pekinliğidir. Ama genel olarak Ben de aynı zamanda somut birşeydir, ya da daha doğrusu Ben en somut şeydir, — sonsuz türlülük içindeki dünya olarak kendinin bilinci. Benin, bu somutluğun, felsefenin başlangıcı ve zemini olabilmek için, ayrılması gerekir, — saltık edim ki, onunla Ben kendi kendisinden arındırılır ve soyut Ben olarak kendinin bilincine varır. Ama bu arı Ben şimdi dolaysız Ben değildir, ne de bilincimizin tanıdık ve alışıldık Benidir, ki bilimin dolaysızca ve herkes için onunla bağlanması gerekir. O edim aslında öznel ve nesnel arasındaki ayrımın yitişini imleyen arı bilmenin duruş noktasına yükselişten başka birşey olmayacaktır. Ama böyle dolaysızca istendiği biçimiyle bu yükseliş öznel bir konutlamadır; kendini gerçek istem olarak tanıtlamak için, somut Benin dolaysız bilinçten arı bilmeye ilerleyişi onun kendisinde kendi zorunluğu yoluyla gösterilmeli ve sergilenmeliydi. Bu nesnel devim olmaksızın arı bilme, üstelik anlıksal sezgi olarak belirlenmiş bile olsa, keyfi bir duruş noktası olarak ya da giderek bilincin görgül durumlarından biri olarak görünür ki, onun açısından herşey gelip onu herkesin kendi içinde bulup bulmadığına ya da üretip üretemeyeceğine dayanır.

Wenn man etwa, gegen die Betrachtung des abstrakten Anfangs ungeduldig, sagen wollte, es solle nicht mit dem Anfange angefangen werden, sondern geradezu mit der Sache, so ist diese Sache nichts als jenes leere Sein; denn was die Sache sei, dies ist es, was sich eben erst im Verlaufe der Wissenschaft ergeben soll, was nicht vor ihr als bekannt vorausgesetzt werden kann.

Welche Form sonst genommen werde, um einen anderen Anfang zu haben als das leere Sein, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden.

Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit Ich. Er kam teils aus der Reflexion, daß aus dem ersten Wahren alles Folgende abgeleitet werden müsse, teils aus dem Bedürfnisse, daß das erste Wahre ein Bekanntes und noch mehr ein unmittelbar Gewisses sei. Dieser Anfang ist im allgemeinen nicht eine solche Vorstellung, die zufällig ist und in einem Subjekte so, in einem anderen anders beschaffen sein kann. Denn Ich, dies unmittelbare Selbstbewußtsein, erscheint zunächst selbst teils als ein Unmittelbares, teils als ein in einem viel höheren Sinne Bekanntes als eine sonstige Vorstellung; etwas sonst Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber ist noch ein von ihm unterschiedener, damit sogleich zufälliger Inhalt; Ich hingegen ist die einfache Gewißheit seiner selbst. Aber Ich überhaupt ist auch zugleich ein Konkretes, oder Ich ist vielmehr das Konkreteste, — das Bewußtsein seiner als unendlich mannigfaltiger Welt. Daß Ich Anfang und Grund der Philosophie sei, dazu wird die Absonderung dieses Konkreten erfordert, — der absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird und als abstraktes Ich in sein Bewußtsein tritt. Allein dies reine Ich ist nun nicht ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseins, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte. Jener Akt wäre eigentlich nichts anderes als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wissens, auf welchem der Unterschied des Subjektiven und Objektiven verschwunden ist. Aber wie diese Erhebung so unmittelbar gefordert ist, ist sie ein subjektives Postulat; um als wahrhafte Forderung sich zu erweisen, müßte die Fortbewegung des konkreten Ichs vom unmittelbaren Bewußtsein zum reinen Wissen an ihm selbst, durch seine eigene Notwendigkeit, aufgezeigt und dargestellt worden sein. Ohne diese objektive Bewegung erscheint das reine Wissen, auch als die intellektuelle Anschauung bestimmt, als ein willkürlicher Standpunkt oder selbst als einer der empirischen Zustände des Bewußtseins, in Rücksicht dessen es darauf ankommt, ob ihn der eine in sich vorfinde oder hervorbringen könne, ein anderer aber nicht.

Ama bu arı Benin özsel arı bilme olmasının gerekmesi ve arı bilmenin ise bireysel bilinçte dolaysızca bulunmayıp tersine ancak Benin kendini o duruş noktasına yükselten saltık edimi yoluyla o bilinçte koyulması ölçüsünde, felsefenin bu başlangıcından doğması gereken üstünlük, e.d. arı Benin saltık olarak tanıdık birşey olduğu, onu herkesin dolaysızca kendi içinde bulacağı ve daha öte derin-düşüncenin onunla bağlanabileceği birşey olduğu sanısı yiter; o arı Ben, tersine, soyut özselliği içinde sıradan bilinç için tanınmayan birşey, onun orada bulamadığı birşeydir. Böyle bir başlangıç dahaçok bir aldanmanın zararını getirir, öyle ki söz konusu olanın tanıdık birşey olması, görgül özbilincin Beni olması gerekirken, gerçekte bu bilinçten bütünüyle uzakta olan birşeydir. Arı bilmenin Ben olarak belirlenmesi sınırlarının unutulması gereken öznel Benin sürekli olarak anımsatılışına neden olur, ve Benin daha öte gelişiminde ortaya çıkması gereken önermeler ve ilişkiler sanki sıradan bilinçte yer alıyorlarmış ve daha şimdiden orada bulunabilirlermiş düşüncesini yaratır, çünkü gerçekte kendisine ilişkin olarak ileri sürüldükleri şey budur. Bu karışıklık dolaysızca durulaştırma yerine dahaçok yalnızca çok daha şaşırtıcı bir güçlük ve tam bir yön bozukluğu yaratır; konuya yabancı olanlar arasında en kaba yanlış anlamalara neden olmuştur.

Dahası, genel olarak Benin öznel belirliliği söz konusu olduğunda, arı bilme hiç kuşkusuz Beni bir nesnede üstesinden gelinemez karşıtını bulma biçimindeki sınırlı anlamından kurtarır. Ama bu nedenle bu öznel tutumu ve arı bilmenin Ben olarak belirlenmesini sürdürmek en azından gereksiz olacaktır. Oysa bu belirlenim yalnızca kendisi ile birlikte o rahatsız edici ikircimi getirmekle kalmaz, ama ayrıca, daha yakından irdelendiğinde, kendisi de öznel bir Ben olarak kalır. Benden başlayan bilimin edimsel gelişimi o gelişimde nesnenin Ben için sürekli olarak bir başkası belirlenimini taşıdığını, ve dolayısıyla başlangıcı oluşturan Benin gerçekte bilincin karşıtlığının üstesinden gelmiş arı bilme olmadığını, tersine henüz görüngüye saplanmış kaldığını gösterir.

Burada belirtilmesi gereken özsel bir nokta da Benin hiç kuşkusuz kendinde arı bilme olarak ya da anlıksal sezgi olarak belirlenebilmesine ve başlangıç olarak ileri sürülebilmesine karşın, Bilimde kendinde ya da içsel olarak bulunanla değil, ama içsel olanın düşünmedeki belirli-Varlığı ile ve böyle bir içselliğin bu belirli-Varlıkta taşıdığı belirlilik ile ilgilendiğimizdir.

Insofern aber dies reine Ich das wesentliche reine Wissen sein muß und das reine Wissen aber nur durch den absoluten Akt der Selbsterhebung im individuellen Bewußtsein gesetzt wird und nicht unmittelbar in ihm vorhanden ist, geht gerade der Vorteil verloren, der aus diesem Anfange der Philosophie entspringen soll, daß er nämlich etwas schlechthin Bekanntes sei, was jeder unmittelbar in sich finde und daran die weitere Reflexion anknüpfen könne; jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit etwas dem gewöhnlichen Bewußtsein Unbekanntes, etwas, das es nicht darin vorfindet. Damit tritt vielmehr der Nachteil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseins die Rede sein solle, indem in der Tat von etwas diesem Bewußtsein Fernem die Rede ist. Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjektive Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen, und erhält die Vorstellung gegenwärtig, als ob die Sätze und Verhältnisse, die sich in der weiteren Entwicklung vom Ich ergeben, im gewöhnlichen Bewußtsein, da es ja das sei, von dem sie behauptet werden, vorkommen und darin vorgefunden werden können. Diese Verwechslung bringt statt unmittelbarer Klarheit vielmehr nur eine um so grellere Verwirrung und gänzliche Desorientierung hervor; nach außen hat sie vollends die gröbsten Mißverständnisse veranlaßt.

Was ferner die subjektive Bestimmtheit des Ich überhaupt betrifft, so benimmt wohl das reine Wissen dem Ich seine beschränkte Bedeutung, an einem Objekte seinen unüberwindlichen Gegensatz zu haben. Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens überflüssig, noch diese subjektive Haltung und die Bestimmung des reinen Wesens als Ich beizubehalten. Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher betrachtet, ein subjektives Ich. Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bestimmung eines Anderen für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist.

Es ist hierbei noch die wesentliche Bemerkung zu machen, daß, wenn an sich wohl Ich als das reine Wissen oder als intellektuelle Anschauung bestimmt und als Anfang behauptet werden könnte, es in der Wissenschaft nicht um das zu tun ist, was an sich oder innerlich vorhanden sei, sondern um das Dasein des Innerlichen im Denken und um die Bestimmtheit, die ein solches in diesem Dasein hat.

Ama anlıksal sezgiye ya da — eğer nesnesine bengi, tanrısal, saltık denirse — bengi ya da saltık olana ilişkin olarak bilimin başlangıcında orada varolan birşey söz konusu olduğunda, bu ilk, dolaysız, yalın belirlenimden başka birşey olamaz. Ona salt bir Varlık sözcüğünün anlattığından daha varsıl hangi ad verilirse verilsin, irdelenebilecek biricik nokta böyle bir saltığın düşünerek bilmeye ve bu bilmenin bildirimine nasıl girdiğidir. Anlıksal sezgi hiç kuşkusuz dolaylılığın ve tanıtlayıcı, dışsal derin-düşünmenin zorlu bir yadsınmasıdır. Ama yalın dolaysızlığın ötesinde bildirdiği ise somut birşey, kendi içinde değişik belirlenimler kapsayan birşeydir. Gene de böyle birşeyin bildirimi ve açımlaması, daha önce belirtildiği gibi, dolaylı kılıcı bir devimdir ki, belirlenimlerin birinden başlar ve ötekine ilerler, üstelik bunun da birinciye geri dönmesine karşın; — bir devimdir ki, aynı zamanda keyfi ya da önesürümlü olmayabilir. Buna göre, böyle açımlamada kendisi ile başlanan şey somut olanın kendisi değil, ama yalnızca devime başlangıç noktası olan yalın dolaysızdır. Bundan başka, eğer somut birşey başlangıç noktası yapılırsa, somut olanda kapsanan belirlenimlerin bağlantısının gereksindiği tanıtlama eksik kalır.

Öyleyse eğer saltığın ya da bengi olanın ya da Tanrının anlatımında (ve Tanrının başlangıcın onunla yapılması konusunda tartışmasız hakkı vardır), eğer bunların sezgisinde ya da düşüncesinde arı Varlıkta olandan daha çoğu imleniyorsa, o zaman orada imlenenin bilmede yalnızca tasarımlanan değil ama düşünülen birşey olarak ortaya çıkması gerekir; onlarda imlenen ne denli varsıl olursa olsun, ilkin bilmede ortaya çıkan belirlenim yalın birşeydir, çünkü yalnızca yalın olanda arı başlangıçtan daha öte hiçbirşey yoktur; yalnızca dolaysız olan yalındır, çünkü yalnızca dolaysız olanda henüz birşeyden bir başkasına bir ilerlemişlik yoktur. Böylelikle saltığı ya da Tanrıyı tasarımlamanın daha varsıl biçimlerinde Varlığın ötesinde söylenmesi ya da kapsanması gereken herşey başlangıçta salt boş bir sözcük ve yalnızca Varlıktır; daha öte hiçbir imlemi olmayan bu yalınlık, bu boşluk öyleyse saltık olarak felsefenin başlangıcıdır.

Bu içgörünün kendisi öylesine yalındır ki, bu başlangıç böyle olarak hiçbir hazırlık ya da daha öte sunuş gerektirmez; ve onun üzerine bu geçici uslamlamaların ona götürmekten çok tüm hazırlığı uzaklaştırmaktan başka hiçbir amaçları olamaz.

Was aber von der intellektuellen Anschauung oder — wenn ihr Gegenstand das Ewige, das Göttliche, das Absolute genannt wird — was vom Ewigen oder Absoluten im Anfange der Wissenschaft da ist, dies kann nichts anderes sein als erste, unmittelbare, einfache Bestimmung. Welcher reichere Name ihm gegeben werde, als das bloße Sein ausdrückt, so kann nur in Betracht kommen, wie solches Absolute in das denkende Wissen und in das Aussprechen dieses Wissens eintritt. Die intellektuelle Anschauung ist wohl die gewaltsame Zurückweisung des Vermittelns und der beweisenden, äußerlichen Reflexion. Was sie aber mehr ausspricht als einfache Unmittelbarkeit, ist ein Konkretes, ein in sich verschiedene Bestimmungen Enthaltendes. Das Aussprechen und die Darstellung eines solchen jedoch ist, wie schon bemerkt, eine vermittelnde Bewegung, die von einer der Bestimmungen anfängt und zu der anderen fortgeht, wenn diese auch zur ersten zurückgeht; — es ist eine Bewegung, die zugleich nicht willkürlich oder assertorisch sein darf. Von was daher in solcher Darstellung angefangen wird, ist nicht das Konkrete selbst, sondern nur das einfache Unmittelbare, von dem die Bewegung ausgeht. Außerdem fehlt, wenn ein Konkretes zum Anfange gemacht wird, der Beweis, dessen die Verbindung der im Konkreten enthaltenen Bestimmungen bedarf.

Wenn also im Ausdrucke des Absoluten oder Ewigen oder Gottes (und das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde), wenn in deren Anschauung oder Gedanken mehr liegt als im reinen Sein, so soll das, was darin liegt, ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes, erst hervortreten; das, was darin liegt, sei so reich, als es wolle, so ist die Bestimmung, die ins Wissen zuerst hervortritt, ein Einfaches, denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der reine Anfang; nur das Unmittelbare ist einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangensein von einem zu einem anderen. Was somit über das Sein ausgesprochen oder enthalten sein soll in den reicheren Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dies ist im Anfange nur leeres Wort und nur Sein; dies Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als solcher keiner Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Räsonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.

Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I
BİRİNCİ BÖLÜMMANTIK BİLİMİ
Ön-Kavram
Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İkinci Tutumu
II. Eleştirel Felsefe

G.W.F. Hegel Çeviri: Aziz Yardımlı

§ 40

Eleştirel Felsefe deneyimi *biricik* bilgi kaynağı olarak almada Görgücülük ile ortaktır, ama bu bilgileri gerçeklikler olarak değil, tersine salt görüngülerin bilgileri olarak geçerli sayar.

Eleştirel Felsefe başlangıcını deneyimin çözümlemesinde bulunan öğelerin, *duyusal gereçlerin* ve bunların *evrensel ilişkilerinin* ayrımı ile yapar. Bu noktada Eleştirel Felsefe Görgücülüğün yukarıda § 39'da değinilen yanıyla, e.d. algıda belirtik olarak yalnızca *tekil olan* ve yalnızca *olmuş olan* kapsanır biçimindeki gözlemle anlaşırken, aynı zamanda deneyim denilen şeyde *evrensellik* ve *zorunluğun* da eşit ölçüde özsel belirlenimler olarak bulundukları *olgusu üzerinde diretir*. Çünkü bu öğe, genel olarak deneyimden gelmediği için, *düşüncenin* kendiliğindenliğine özgü ya da *a prioridir*. — Düşünce-belirlenimleri ya da *anlak-kavramları* deneyim bilgilerinin *nesnelliğini* oluştururlar. Bunlar genel olarak *bağıntıları* kapsarlar, ve böylece *a priori sentetik* yargıları (e.d. karşıtların kökensel bağıntılarını) olanaklı kılarlar.

Bilgide evrensellik ve zorunluk belirlenimlerinin yer aldığını, bu olguyu Hume'un Kuşkuculuğu bile yadsımaz. Ama yine bu Kant'ın felsefesinde bile yalnızca varsayımsal bir olgudan başka birşey değildir; bilimdeki sıradan bir anlatımla konuşursak, Kant bu olgunun salt bir başka *açıklamasını* sunmuştur.

§ 41

Eleştirel Felsefe ilkin Metafizikte — bunun dışında ayrıca başka bilimlerde ve sıradan tasarımsal düşünmede de — kullanılan *anlak-kavramlarının* değerini sınamaya geçer. Bu eleştiri gene de bu düşünce-belirlenimlerinin *içeriklerine* ve birbirlerine karşı belirli ilişkilerinin kendilerine yönelmez, ama onları genel olarak *öznellik* ve *nesnellik* karşıtlığı açısından irdeler. Bu karşıtlık, burada alındığı biçimiyle, deneyimin *içersindeki* öğelerin ayrımıyla ilgilidir (bkz. önceki §). *Nesnellik* burada *evrensellik* ve *zorunluk* öğesi, e.d. düşünce-belirlenimlerinin kendileri demektir — *a priori* denilen yan. Ama Eleştirel Felsefe karşıtlığı öyle bir yolda genişletir ki, *öznellik* deneyimin *toplamını*, e.d. bir arada o iki öğeyi içine alır ve karşısında *kendinde-şeyden* başka hiçbirşey kalmaz.

A priori öğenin, e.d. düşüncenin, ama hiç kuşkusuz nesnelliğine bakılmaksızın salt öznel etkinlik olarak görülen düşüncenin daha yakın *biçimleri* kendilerini aşağıdaki yolda sunarlar, — bir dizgeselleştirme ki, aslında yalnızca ruhbilimsel-tarihsel temellere dayanır.

Ek 1. Eski Metafiziğin belirlenimlerinin yoklanmasıyla hiç kuşkusuz oldukça önemli bir adım atılmıştır. Saf düşünce hiçbir kötülük görmeksizin kendini kendilerini doğrudan doğruya ve kendiliklerinden sunan belirlenimlere bırakıyordu. Bu arada bu belirlenimlerin kendi başlarına ne denli değer ve geçerlilik taşıdıkları üzerine düşünülmüyordu. Daha önce de belirtildiği gibi, özgür düşünce hiçbir varsayım taşımayan düşüncedir. Eski Metafiziğin düşüncesi bu nedenle özgür bir düşünce değildi, çünkü belirlenimlerini doğrudan doğruya verili şeyler olarak, *a priori* geçerli olgular olarak alıyordu ki, derin-düşüncenin kendisi tarafından sınanmış değillerdi. Buna karşı, Eleştirel Felsefe düşünce biçimlerinin Gerçeğin bilgisini sağlamaya genel olarak ne ölçüde yetenekli olduklarını araştırmayı kendine görev bildi. Daha açık bir deyişle, bilmeden önce bilme-yetisini yoklaması gerekliydi. Burada hiç kuşkusuz doğru birşey yatar: Düşünce biçimleri bile bilmenin nesnesi yapılmalıdır; ama

yanlış-anlama hemen içeri süzülür — bilmeden önce bilmek, ya da yüzmeyi öğrenmeden önce suya girmeyi istememek. Hiç kuşkusuz düşünce biçimlerinin yoklanmaksızın kullanılmamaları gerekir; ama bu yoklamanın kendisi daha şimdiden bir bilgidir. Öyleyse, düşünce-biçimlerinin etkinlikleri ve eleştirileri onları bilme sürecinde birleştirilmelidir. Düşünce-biçimleri kendilerinde ve kendileri için irdelenmelidir; nesnedirler ve nesnenin kendisinin etkinliğidirler; kendilerini kendileri yoklamalıdırlar, — sınırlarını kendi kendilerinde belirlemeli ve eksikliklerini göstermelidirler. Bu düşüncenin bundan böyle *Eytişim* adı altında özel olarak irdelenecek olan etkinliğidir ve burada şimdilik düşünce-belirlenimleri üzerine dışarıdan getirilen birşey olarak değil, tersine onların kendilerine özünlü olarak irdeleneceğini belirtmek yeterlidir.

Kant Felsefesinde ele alınan ilk nokta öyleyse düşüncenin bilmeye ne ölçüde yetenekli olduğu konusunda kendini yoklaması gerektiğidir. Günümüzde Kant Felsefesinin ötesine geçilmiştir, ve herkes daha ötede olmayı ister. Gene de, ötede olmanın iki yolu vardır — biri ileriye ve biri geriye doğru. Gün ışığında görüldüklerinde, felsefi çalışmalarımızın pek çoğu eski Metafiziğin işlemlerinin yinelenmelerinden başka birşey değildir — herkesin kendi kafasına göre belirlenen bir çizgide eleştirel-olmayan bir düşünce akışı.

Ek 2. Kant'ın düşünce-belirlenimlerini yoklaması özünde bunların kendilerinde ve kendileri için değil ama yalnızca *nesnel* mi yoksa *öznel* mi oldukları açısından irdeleniyor olmaları gibi bir eksiklik taşır. Dilin gündelik yaşamdaki kullanımında "*nesnel*" ile dışımızda bulunan ve bize algı yoluyla dışarıdan ulaşan birşey anlaşılır. Kant düşünce-belirlenimlerinin (örneğin neden ve etki) burada değinilen anlamda nesnellik taşıdıklarını, ya da, başka bir deyişle, algıda verildiklerini yadsıdı, tersine onları düşüncemizin kendisine ya da düşüncenin kendiliğindenliğine ait olarak ve *bu* anlamda öznel olarak gördü. Ama gene de Kant düşünüleni, ve daha açık olarak evrensel ve zorunlu olanı nesnel, ve duyumsananı ise öznel olarak adlandırır. Yukarıda değinilen dil kullanımı böylece kafası üzerinde duruyor gibi görünür, ve bu nedenle Kant dil karışıklığı yaratmakla suçlanmıştır — ama büyük bir haksızlıkla. Bu yüzden durumu daha yakından irdelemeliyiz. Sıradan bilince karşısında duran ve duyusal olarak algılanabilir olan şeyler (örneğin bu hayvan, bu yıldız vb.) kendileri için kalıcı ve bağımsız şeyler olarak, ve buna karşı düşünceler ise bağımsızlıktan yoksun ve başka birşeye bağımlı olarak görünürler. Ama gerçekte duyusal olarak algılanabilir olanlar sözcüğün tam anlamıyla bağımsızlıktan yoksun ve ikincil iken, buna karşı düşünceler gerçekten bağımsız ve birincildirler. Bu anlamda Kant "düşünce-gibi" olanı (evrensel ve zorunlu olana) *nesnel* dedi, ve hiç kuşkusuz bütünüyle haklı olarak. Öte yandan, duyusal olarak algılanabilir olan hiç kuşkusuz *öznel*dir, çünkü desteğini kendi içinde taşımaz, ve düşünceye süreklilik ve iç kalıcılık karakterleri düşerken o ise o denli kaçıcı ve geçicidir. Öznel ve nesnel arasındaki ayrımın burada değinilen ve Kant tarafından saptanan belirlenimini günümüzün eğitimli bilincinin kullandığı dilde de buluruz; böylece, örneğin bir sanat çalışmasının eleştirisinden öznel değil ama nesnel olması istenir ve bununla bu eleştirinin o anın olumsal, tikel duygularından ve duyumlarından kaynaklanmaması, tersine evrensel olan ve sanatın özünde yatan bakış açısını göz önüne alması gerektiği anlaşılır. Aynı anlamda, bilimsel bir uğraş durumunda bir yanda nesnel ve öte yanda öznel ilgileri ayırdetmek olanaklıdır.

Ama, tüm bunların ötesinde, düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliği de yine yalnızca özneldir, çünkü Kant'a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da *yalnızca bizim* düşüncelerimizdirler ve *kendinde* şey olandan aşılamaz bir uçurumla ayrılmışlardır. Buna karşı, düşüncenin gerçek nesnelliği yalnızca bizim düşüncemiz olmamasında, ama aynı zamanda şeylerin ve nesnel olan herşeyin "*kendinde*"si de olmasında yatar.— *Nesnel* ve *öznel* terimleri kendilerini dirençsizce sunan kullanışlı anlatımlardır, ama kullanılışlarında karışıklık yaratmak da eşit ölçüde kolaydır. Bu noktaya dek gelen tartışmada nesnellik üç yanlı bir anlam gösterir. *Birincisi*, dışsal olarak bulunan birşey anlamında —, *salt* öznel, sanısal, düşsel vb. olandan ayrı olarak; *ikincisi*, evrensel ve zorunlu olanın Kant tarafından saptanan anlamında —, duyumumuza ait olumsal, tikel ve öznelden ayrı olarak; ve *üçüncüsü*, var olanın düşünsel "kendinde"si anlamında —, ki az önce değinilen ve salt bizim tarafımızdan düşünülmüş olandan ve böylece henüz olgunun kendisinden, ya da *kendinde* ayrı olandan, ayrı olarak.

§ 42

(*a*) *Kuramsal Yeti*, genel olarak bilgilenme.

Eleştirel Felsefe anlak-kavramlarının belirli *zemini* olarak "*Ben*"in düşüncedeki *kökensel özdeşliğini* (özbilincin aşkınsal birliği) gösterir. Duygu ve sezgi yoluyla verilen tasarımlar *içeriklerine* göre birer *çoklu*durlar; ve yine, biçimleri yoluyla, duyarlığa özgü *birbiri-dışındalık* yoluyla da birer çokludurlar, çünkü duyarlığın iki

biçiminin — uzay ve zaman — altında dururlar, ve b u biçimler sezgi biçimleri (evrenseller) olarak kendileri *a priori*dirler. Bu duyum ve sezgi çoklusu "Ben" tarafından kendisi ile ilişkilendirilirken ve kendi içinde *tek bir* bilinç olarak birleştirilirken (arı tamalgı), böylelikle özdeşlik içine, kökensel bir sentez içine getirilir. Bu ilişkinin belirli kipleri arı anlak-kavramlarıdır, — Kategoriler.

Bilindiği gibi Kant Felsefesi kategorileri *bulmada* kendini pek sıkıntıya sokmadı. *"Ben,"* özbilincin birliği, bütünüyle soyut ve baştan sona belirsizdir; öyleyse "Ben"in *belirlenimlerine*, kategorilere nasıl gidilecektir? Hoş bir raslantıyla, sıradan mantıkta *değişik yargı türleri* daha şimdiden görgül bir yolda verili olarak bulunurlar. Ama yargı belirli bir nesne üzerine *düşünme*dir. Önceden hazır olarak sıralanmış değişik yargı türleri öyleyse değişik *düşünce belirlenimlerini* sağlarlar. — Fichte'nin Felsefesinin düşünce-belirlenimlerini *zorunlukları* içinde gösterme ve onları özsel olarak *çıkarsama* gereksinimini anımsatmış olma gibi derin bir değeri vardır. — Bu felsefenin yöntem ile, Mantık ile yeterince ilgilenmiş olması gerekirdi; en azından beklenebilirdi ki, genelde düşünce-belirlenimlerinin ya da geleneksel mantıksal gerecin, Kavram, Yargı ve Tasım *türlerinin* bundan böyle yalnızca gözlemden alınmamaları ve böylece salt görgül olarak anlaşılmamaları, tersine düşüncenin kendisinden türetilmeleri gerektiği gibi bir sonucu göstermiş olması gerekirdi. Eğer düşünce herhangi birşeyi tanıtlama yeteneğinde olacaksa, eğer Mantık *tanıtlama*nın verilmesini istemeliyse, ve eğer tanıtlamayı öğretecekse, o zaman her şeyden önce kendine özgü içeriğini tanıtlayabilme ve onun zorunluğunu anlayabilme yeteneğinde olmalıdır.

Ek 1. Kant'ın öne sürdüğü şey öyleyse düşünce-belirlenimlerinin kaynaklarını "Ben"de taşıdıkları ve buna göre evrensellik ve zorunluk belirlenimlerini "Ben"in verdiğidir. — Eğer ilk olarak önümüzdeki herhangi birşeyi irdeleyecek olursak, görürüz ki bu genel olarak çok yanlı birşeydir, bir "çoklu"dur; ve kategoriler ise bu çoklunun bağıntılı olduğu yalınlıklardır. Buna karşı duyulur olan ise "birbiri-dışındalığı," "kendi-dışında-olma"yı anlatır; duyulurun kendine özgü temel belirlenimi budur. Böylece örneğin "şimdi" yalnızca bir "önce" ve bir "sonra" ile bağıntı içinde varlık taşır. Benzer olarak kırmızı ancak sarı ve mavi onun karşısında durdukları sürece vardır. Bu "başkası" ise duyulurun dışıdır, ve duyulur salt "başkası" değilse ve salt "başkası" varsa vardır. — Düşünce ya da "Ben" birbiri-dışındalık ve kendi-dışındalık ile karakterize edilen duyulurun karşısında bütünüyle ayrı bir yolda davranır. "Ben" kökensel olarak özdeş, kendi ile bir ve saltık olarak kendisinde varolan birşeydir. "Ben" dediğim zaman bu sözcük kendi ile soyut ilişkiyi anlatır, ve bu birlik içine koyulan herşey ondan etkilenerek ona dönüştürülür. Böylece "Ben" bir bakıma ilgisiz çokluğu tüketen ve birliğe indirgeyen pota ve ateştir. Bu Kant'ın *arı tamalgı* dediği şeydir ve sıradan tamalgıdan ayrılır; bu sonuncusu genel olarak çokluyu içine alırken, buna karşı arı tamalgı ise "benimkileştirme" etkinliği olarak görülür. — Hiç kuşkusuz bu yolla gene de tüm bilincin doğası doğru olarak bildirilmiş olur. Tüm insan çabaları genel olarak Dünyayı anlamaya, onu kendinin edinmeye ve ona boyun eğdirmeye yöneliktir, ve bu erek için Dünyanın olgusallığı bir bakıma ezilip parçalanmalı, e.d. idealleştirilmeli, düşünselleştirilmelidir. Ama aynı zamanda belirtmek gerek ki çokluluk durumuna saltık birliği getiren şey özbilincin öznel etkinliği değildir. Tersine, bu özdeşlik Saltıktır, Gerçek olanın kendisidir. Öyleyse, bir bakıma Saltığın iyiliğidir ki bireysellikleri kendi öz-hazlarını yaşamaya bırakır, ve bunların kendileri kendilerini geriye saltık birliğe iterler.

Ek 2. Böyle *"özbilincin aşkınsal birliği"* gibi anlatımlar çok güç oldukları izlenimini yaratırlar, sanki arkalarında bir canavar gizliymiş gibi; oysa sorun çok daha yalındır. Kant'ın *aşkınsal* sözcüğünden ne anladığı bunun *aşkın* terimi ile ayrımından çıkar. Aşkın, genel olarak, anlak belirliliğinin ötesine geçendir, ve bu anlamda ilk kez matematikte ortaya çıkar. Böylece örneğin geometride denir ki dairenin çevresi sonsuz çoklukta sonsuz ölçüde küçük doğru çizgiden oluşuyor olarak tasarımlanmalıdır. Burada öyleyse anlak düzeyinde saltık olarak ayrı görülen belirlenimler (doğru ve eğri) kesinlikle özdeş olarak koyulurlar. Böyle bir başka aşkın kendilik de kendi ile özdeş ve kendi içinde sonsuz özbilinçtir — sonlu gereç yoluyla belirlenen sıradan bilinçten ayrı olarak. Ama Kant özbilincin bu birliğini yalnızca *aşkınsal* olarak belirtti ve bununla o birliğin salt öznel olduğunu ve kendilerinde oldukları gibi nesneler için geçerli olmadığını anladı.

Ek 3. Kategorileri salt *bize* ait olarak (öznel olarak) görmek doğal bilince oldukça tuhaf geliyor olmalıdır; ve hiç kuşkusuz burada çarpık birşey vardır. Ama kategorilerin dolaysız duyumda kapsanmadıkları da o denli doğrudur. Örneğin bir parça şekeri alalım; serttir, aktır, tatlıdır vb. Şimdi, tüm bu özelliklerin *bir* nesnede birleştiklerini, ve bu *birliğin* duyumda olmadığını söyleriz. Yine, iki olayı birbirlerine karşı neden ve etki ilişkisinde duruyor olarak düşündüğümüz zaman da

aynı şey olur; burada algılanan şey zaman içinde birbirini izleyen tek tek iki olaydır. Ama birinin neden ve ötekinin etki olduğu (aralarındaki nedensel bağ) algılanamaz, tersine salt düşüncemiz için bulunur. Gene de, gerçi kategoriler (örneğin birlik, neden ve etki vb.) genel olarak düşünceye ait olsalar da, bundan bu nedenle kategorilerin yalnızca bizim oldukları ve eşit ölçüde nesnelerin kendilerinin belirlenimleri de olmadıkları sonucu çıkmaz. Oysa Kant'ın görüşünde kategorilerin yalnızca bize ait olmaları gerekir, ve "Ben"in (bilen özne) bilginin *biçimini* olduğu gibi *gerecini* de sağlıyor olması ölçüsünde — ilkini *düşünen* özne ve ikincisini *duyumsayan* özne olarak — Kant'ın felsefesi *öznel İdealizm*dir. — Bu öznel idealizmin içeriği üzerine gerçekte tek bir sözcük bile harcamaya değmez. Belki de ilk bakışta sanılabilir ki birlikleri özneye taşındığı için nesneler olgusallıktan yoksun kalacaklardır. Ama yalnızca *varlıkları* olması olgusundan ne nesneler ve ne de biz birşey kazanırız. Önemli olan nokta *içerik*tir, bunun *gerçek* bir içerik olup olmadığıdır. Şeylerin yalnızca *var* olduklarını söylemenin onlara hiçbir yararı yoktur. *Var olan* zamanı geldiğinde *var olmayan* olacaktır. — Yine, denebilir ki, insan öznel idealizme göre kendisi ile büyüklenebilir. Ama, eğer dünyası bir duyusal sezgiler kütlesi ise, o zaman böyle bir dünyadan gurur duyması için hiçbir neden yoktur. Öyleyse, öznellik ve nesnellik arasındaki bu ayrım genel olarak bir hiçe varır; tersine, herşeyin gelip dayandığı nokta içeriktir, ve içerik nesnel olduğu denli de özneldir. Eğer yalnızca varoluş nesnelliği anlatıyorsa, bir suç da nesneldir, ama kendi içinde boş bir varoluştur ki böyle olduğu ceza günü ortaya çıkar.

§ 43

Bir yandan kategoriler yoluyladır ki yalın algı nesnelliğe, *deneyime* yükseltilir; ama öte yandan yine bu kavramlar, yalnızca öznel bilincin birlikleri olarak, verili gereç yoluyla koşulludurlar, kendileri için boşturlar ve uygulama ve kullanımlarını yalnızca deneyimde bulurlar; deneyimin duygu- ve sezgi-belirlenimleri olarak öteki bileşeni de benzer olarak salt öznel birşeydir.

Ek. Kategorilerin kendileri için boş olduklarını öne sürmek, bunların her durumda *belirli* olmaları olgusunda içeriklerini bulmaları ölçüsünde, temelsiz olacaktır. Hiç kuşkusuz kategorilerin içeriği duyusal olarak algılanabilir bir içerik, uzaysal-zamansal bir içerik değildir; gene de bu onların bir eksiklikleri olmaktan çok üstünlükleri olarak görülmelidir. Bu durum sıradan bilinçte de doğrulanır, öyle bir yolda ki, örneğin bir kitap ya da konuşma söz konusu olduğu zaman onun kapsadığı düşünceler, genel sonuçlar vb. ile orantılı olarak *içerikli* olduğu söylenir, — tıpkı, evrik olarak, bir kitabın, diyelim ki bir romanın bir dizi tekil olay, durum vb. kapsadığı için içerikli görülmeyecek olması gibi. Öyleyse, gündelik bilinç tarafından bile açıkça kabul edilir ki, *içeriğe* duyusal gereçten *daha çoğu* düşer: bu "*daha çoğu*" ise düşünceler ve burada ilk olarak *kategoriler*dir. — Ama gene de belirtmek gerek ki, kategorilerin kendileri için boş oldukları önesürümü hiç kuşkusuz belli bir anlamda doğrudur: onlarda ve bütünlüklerinde (mantıksal İdea) durup kalınmamalı, tersine Doğanın ve Tinin olgusal alanlarına ilerlenmelidir; ama bu ilerleme onunla mantıksal İdeaya dışarıdan yabancı bir içerik getiriliyor anlamında anlaşılmamalıdır: tersine, kendini Doğaya ve Tine doğru daha öte belirleyen ve açındıran mantıksal İdeanın kendi öz etkinliğidir.

§ 44

Kategoriler buna göre Saltığın belirlenimleri olma yeteneğinde değildirler, çünkü Saltığın bir algıda verilmesi söz konusu değildir; ve anlak, eş deyişle kategoriler yoluyla bilgi, bu nedenle *kendilerinde şeyleri* bilme yeteneğinde değildir.

Kendinde-şey (ve *şey* altında giderek Tin ve Tanrı bile kapsanır) nesneyi anlatır, ama öyle bir nesne ki burada bilinç için taşıdığı tüm özelliklerinden, tüm duyusal-belirlenimlerinden olduğu gibi, ona ilişkin tüm belirli düşüncelerden de *soyutlanır*. Geriye neyin kaldığını görmek kolaydır — *eksiksiz* bir *soyutlama*, salt bir *"öte-yan"* olarak belirlenen tam bir *boşluk*; tasarımın, duygunun, belirli düşüncenin vb. *olumsuzu*. Ama bu *caput mortuum*un kendisinin salt bir düşünce *ürünü* olduğunu, arı soyutlamaya dek ilerlemiş düşüncenin, kendi kendisinin bu boş *özdeşliğini nesne* yapan boş "Ben"in bir yaratısı olduğunu düşünmek de o denli kolaydır. Bu soyut özdeşliğin bir *nesne* olarak kazandığı *olumsuz* belirlenim de yine Kant'ın kategorileri arasında sayılır, ve, tıpkı daha önce sözü edilen o boş özdeşlik gibi, tanıdık birşeydir. — Bu yüzden *kendinde-şey*in ne olduğu bilinemez yolundaki sözlerin öylesine sık yinelenmesi karşısında ancak şaşkınlık duyabiliriz; ve bunu bilmekten daha kolay birşey yoktur.

§ 45

Bu deneyim bilgilerinin *koşullu* doğalarını gören *Us*tur, *Koşulsuz*un yetisidir. Burada Us-nesnesi denilen şey, — *Koşulsuz* ya da *Sonsuz* —, "kendine-özdeş"ten başka birşey değildir, ya da "*Ben*"in yukarıda (§ 42) değinilmiş olan *düşüncedeki kökensel özdeşliği*dir. Us bu arı *özdeşliği* kendine nesne ya da erek yapan *soyut* "*Ben*" ya da düşünce demektir (bkz. önceki §, not). Bu bütünüyle *belirlenimsiz* özdeşlik için deneyim bilgileri elverişsizdir, çünkü bunlar genel olarak *belirli* içeriklere ilişkindir. Böyle Koşulsuzun kendisi Saltık ya da Usun Gerçeği olarak (*İdea* olarak) alınırken, böylece deneyim bilgilerinin de gerçek olmadıkları, *görüngüler* oldukları açıklanır.

Ek. İlkin Kant iledir ki Anlak ve Us arasındaki ayrım belirli olarak vurgulanır, ve öyle bir yolda saptanır ki, birincisi sonlu ve koşullu olanı nesne alırken, ikincisi sonsuz ve koşulsuz olanı alır. Yalnızca deneyime dayanan anlak-bilgisinin sonlu olduğu görüşünü geçerli kılmış ve bu bilginin içeriğini *görüngü* olarak belirtmiş olması Kant Felsefesinin en önemli sonuçlarından biri olarak kabul edilmelidir; ama gene de bu felsefenin bu olumsuz sonuçta durup kalmaması ve Usun koşulsuzluğunu yalnızca soyut, ayrımı dışlayan bir kendine-özdeşliğe indirgememesi gerekirdi. Us böyle bir yolda yalnızca anlağın sonlusu ve koşullusu üzerinden aşma olarak görülürken, gerçekte bununla kendisi sonlu ve koşullu birşeye indirgenir, çünkü gerçek sonsuz yalnızca sonlunun öte-yanı değildir, tersine onu ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsar. Yine Kant tarafından saygınlığına kavuşturulan *İdea* için de aynı şey geçerlidir; Kant onu soyut anlak-belirlenimlerinden ya da salt duyusal tasarımlardan (ki bunlar bile gündelik Almanca'da genellikle "*Idee*" olarak adlandırılırlar) ayrı olarak Us için akladı; ama yine onun açısından da olumsuzda ve yalın "*gerek*"te durup kaldı. — Dolaysız bilincimizin görgül bilgilerin içeriğini oluşturan nesnelerinin yalnızca *görüngüler* olarak anlaşılmasına gelince, bu da hiç kuşkusuz Kant Felsefesinin önemli sonuçlarından biri olarak görülmelidir. Sıradan (e.d. duyusal-anlaksal) bilinç için bildiği nesneler tekillikleri içinde bağımsız ve kendi üzerlerine dayanan şeyler olarak geçerlidir; ve kendilerini birbirleri ile bağıntılı ve birbirleri yoluyla koşullu olarak tanıtladıkları zaman, bu birbirlerine karşılıklı bağımlılıkları nesnelere dışsal olan ve özlerine ait olmayan bir durum olarak görülür. Buna karşı kuşkusuzca ileri sürülmelidir ki, dolaysızca bilinen nesneler yalnızca görüngülerdir, ya da bunlar varlıklarının zeminlerini kendi içlerinde değil ama bir başkasında taşırlar. Böylece sorun gelip bu başkasının nasıl belirlendiğine dayanır. Kant Felsefesine göre, bildiğimiz şeyler *bizim* için salt görüngülerdir, ve "*kendinde*"leri bizim için erişilmez bir öte-yan olarak kalır. Bilincimizin içeriğini oluşturan şeyleri yalnızca "*bizimkiler*" olarak alan, salt *bizim* tarafımızdan konutlanan birşey olarak alan bu öznel idealizme saf bilinç haklı olarak içerlemiştir. İşin gerçeği şudur: Dolaysızca bildiğimiz şeyler salt *bizim için* değil, ama *kendilerinde* de yalnızca görüngülerdir, ve böylece sonlu şeylerin gerçek belirlenimleri varlıklarının zeminini kendilerinde değil ama evrensel tanrısal İdeada taşıyor olmalarıdır. Şeyleri bu yolda alan görüş te eşit ölçüde idealizm olarak, ama gene de Eleştirel Felsefenin o öznel idealizminden ayrım içinde *saltık İdealizm* olarak belirtilmelidir; Saltık İdealizm, sıradan realist bilincin çok ötesinde olmasına karşın, gene de gerçekte yalnızca felsefenin bir iyeliği olarak görülmemelidir; tersine, belli bir düzeye dek tüm dinsel bilincin temelini oluşturur, çünkü bu bilinç de var olan herşeyin toplamını, genel olarak varolan Evreni, Tanrı tarafından yaratılıyor ve yönetiliyor olarak görür.

§ 46

Ama bu özdeşliği ya da boş *kendinde-şeyi* bilme gereksinimi ortaya çıkar. Şimdi, *bilme* bir nesne ile onun *belirli* içeriğine göre tanışıklıktan başka birşey demek değildir. Ama belirli içerik nesnenin kendisinde çoklu bir *bağlantı* kapsar ve başka birçok nesne ile bağlantıyı temellendirir. O Sonsuzun ya da *kendinde-şeyin* bu belirlenimi için bu Us *kategorilerden* başka hiçbirşey bulamaz; ve onları böyle kullanmayı isterken Us *aşkın* (transzendent) olur.

Burada *Usun Eleştirisi*nin ikinci yanı ortaya çıkar, ve bu ikincisi kendi uğruna birinciden daha önemlidir. Birincisi, yukarıda açıklandığı gibi, *kategorilerin* kaynaklarını özbilincin birliğinde bulduklarını, böylece onlar yoluyla elde edilen bilginin gerçekte nesnel hiçbirşey kapsamadığını ve onlara yüklenen nesnelliğin (§ 40, 41) kendisinin salt *öznel* birşey olduğunu bildirir. Buradan da görüldüğü gibi, Kant'ın Eleştirisi yalnızca *öznel* (bayağı) bir *idealizm*dir ki, *içerik* ile ilgilenmez, yalnızca soyut öznellik biçimlerini göz önüne alır, ve dahası tek yanlı olarak birincide, öznellikte, bütünüyle olumlu enson belirlenim olarak takılıp kalır. Ama Usun nesnelerinin bilgisini edinmek için kategorilerle yaptığı o sözde *uygulamanın* irdelemesinde

en azından kimi belirlenimler açısından kategorilerin içeriği söz konusu edilir, ya da orada en azından söz konusu edilebileceği elverişli bir durum yatar. Kant'ın *kategorilerin Koşulsuz üzerine* bu *uygulanışını*, e.d. metafiziği nasıl yargıladığını görmek özellikle ilginçtir; bu yöntem burada kısaca aktarılacak ve eleştirilecektir.

§ 47

(1) Kant'ın irdelediği *ilk koşulsuz* kendilik (bkz. yukarıda § 34) *Ruh*tur. — Bilincimde kendimi her zaman (α) *belirleyen özne* olarak, (β) *tekil* ya da soyut-yalın birşey olarak, (γ) bilincinde olduğum şeylerin tüm çokluğunda *bir ve aynı* olarak, *özdeş* olarak bulurum, ve (δ) "düşünen" bir varlık olarak *dışımdaki* herşeyden ayırdederim.

Eski Metafiziğin yöntemi, Kant tarafından doğru olarak sunulduğu gibi, bu *görgül* belirlenimlerin yerine *düşünce-belirlenimlerini*, karşılık düşen *kategorileri* koymaktı; ve böylece şu dört önerme doğar: (α) *Ruh Tözdür*, (β) *yalın* Tözdür, (γ) belirli-varlığının değişik zamanlarına göre *sayıca-özdeş*tir, (δ) *uzaysal* olanla *ilişki* içinde durur.

Bu geçişte Kant iki tür belirlenimi, görgül belirlenimleri ve kategorileri birbirleriyle karıştırma yanlışına (*bozukvargı* ya da *paralogizm*) dikkati çeker ve birincilerden ikincileri *çıkarsamanın*, genel olarak birincilerin yerine ikincileri koymanın aklanamaz olduğunu gösterir.

Görülüyor ki bu Eleştiri *Hume*'un yukarıda (§ 39) değinilen gözleminden başka birşeyi anlatmaz: Genelde düşünce-belirlenimleri — evrensellik ve zorunluk — ile algıda karşılaşılamaz, ve görgül olan içeriğine göre olduğu gibi biçimine göre de düşünce-belirlenimlerinden ayrıdır.

Eğer düşünceye verilecek onayı görgül öğe oluşturacak olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz düşüncenin algılarda sağın olarak tanıtlanabilir olması gerekirdi. — Ruh açısından tözselliğin, yalınlığın, kendine-özdeşliğin ve kendini özdeksel dünya ile birlik içinde sürdüren bağımsızlığın ileri sürülemeyeceği görüşü Kant'ın metafiziksel ruhbilimi eleştirisinde salt şu temele dayandırılır: Bilincin Ruh üzerine *deneyimlememize* izin verdiği belirlenimler tam anlamıyla *düşüncenin* orada üretmiş oldukları ile aynı belirlenimler değildirler. Ama, yukarıda belirtildiği gibi, Kant da genelde *bilginin*, ve giderek *deneyimin* bile *algıların* düşünülmesinden, e.d. ilkin algıya ait olan belirlenimlerin düşünce-belirlenimlerine *dönüştürülmesinden* oluştuğunu kabul eder. — Kant'ın Eleştirisinin sonsuza dek değerli bir sonucu olarak görülebilecek olan bir başka nokta da onun Tin felsefesini "ruh-*şey*"den, ruhun *yalınlığı* ya da *bileşikliği*, *özdekselliği* vb. gibi kategorilerden ve böylece bunlara ilişkin sorulardan kurtarmış olmasıdır. — Böyle biçimlerin *uygunsuzluklarını* ortaya seren gerçek bakış açısı, giderek sıradan insan-anlağı için bile, onların *düşünceler* oldukları değil, ama dahaçok böyle düşüncelerin kendilerinde ve kendileri için Gerçeği kapsayamayacak olduklarıdır. — Düşünce ve görüngü birbirleri ile eksiksiz olarak çakışmadıkları zaman, ilkin birini ya da ötekini eksikli olarak görme seçeneği vardır. Kant'ın idealizminde ne zaman ussallıkla ilgili bir sorun ortaya çıksa eksiklik düşüncelere yüklenir ve yetersiz oldukları, çünkü algılananlar için ve algılama alanına sınırlı bir bilinç için uygun olmadıkları, böyle bir yerde düşüncelerle karşılaşılmayacağı söylenir. Düşüncenin içeriği burada kendi uğruna söz konusu edilmez.

Ek. Paralogizmler genel olarak bozuk tasımlardır ki bozuklukları daha özel olarak her iki öncülde bir ve aynı sözcüğün değişik anlamlarda kullanılmasından oluşur. Kant'a göre eski metafiziğin ussal ruhbilimdeki yöntemi böyle bozukvargılara dayanıyor, çünkü orada ruhun salt görgül belirlenimleri kendinde ve kendi için ruha uygun görülüyordu. — Bundan başka, *yalınlık*, *değişmezlik* vb. gibi yüklemlerin ruha yüklenemeyecekleri bütünüyle doğrudur, ama gene de Kant'ın verdiği nedenden, Usun böylelikle onun için saptanan sınırların ötesine geçecek olmasından değil, tersine bu tür soyut anlak-belirlenimlerinin ruh için çok kötü olmalarından ve ruhun salt yalın, değişmez vb. gibi birşeyden bütünüyle ayrı türde olmasından. Böylece, örneğin ruh hiç kuşkusuz kendi ile yalın özdeşlik iken, gene de aynı zamanda etkin olarak kendini kendi içinde ayrımlaştırır; buna karşı, *salt* yalın, e.d. soyut olarak yalın olan tam anlamıyla böyle olarak aynı zamanda ölüdür. — Kant'ın eski metafiziğe karşı polemiği yoluyla o yüklemleri ruhtan ve tinden uzaklaştırmış olması önemli bir sonuç olarak görülmelidir; ama öne sürdüğü nedenlere gelince, bunlarda bütünüyle başarısızdı.

§ 48

(2) Us *ikinci* nesnenin (§ 35), *Evren*in "koşulsuz"unu tanıma çabasında *çatışkılara* düşer; eş deyişle, *aynı* nesne üzerine iki *karşıt* önerme ileri sürer, ve dahası bu iki önermeden her birini eşit zorunlukla ileri sürmesi gerekir. Buradan belirlenimleri böyle bir çelişkiye düşen dünyasal içeriğin *kendinde* değil, ama yalnızca görüngü olabileceği sonucu çıkar. *Çözüm* çelişkinin kendinde ve kendi için nesnede bulunmadığı, ama yalnızca bilme etkinliği içindeki Usa düştüğüdür.

Burada çelişkiyi ortaya çıkaranın içeriğin kendisi, e.d. kendileri için kategoriler olduğu düşüncesi söz konusu edilir. Anlak-belirlenimleri yoluyla Us alanına getirilen çelişkinin *özsel* ve *zorunlu* olduğu düşüncesi çağın felsefedeki en önemli ve en ileri adımlarından biri olarak görülmelidir. Ama bu görüş açısı ne denli derinse, çözüm öylesine basmakalıptır; yalnızca dünyanın şeylerine duyulan bir şefkatten oluşur. Çelişki lekesini üzerinde taşıyan dünyasal varlık olmamalı, tersine bu *yalnızca* düşünen Usa, *Tinin özüne* yüklenmelidir. Hiç kuşkusuz kimse *görüngü* dünyasının gözlemci anlığa çelişkiler sunmakta olduğu olgusuna karşı çıkmayacaktır, — görüngüsel dünya öznel Tin/Anlık için, e.d. *duyarlık* ve *anlak* için olduğu biçimiyle dünya anlamında olmak üzere. Ama dünyasal *öz* tinsel *öz* ile karşılaştırıldığı zaman, kendi içinde çelişkili olanın dünyasal öz değil ama düşünen öz, e.d. Us olduğu biçimindeki alçakgönüllü önesürümün nasıl safça ortaya sürüldüğünü ve arkasından başkaları tarafından nasıl yinelendiğini duymak yadırgatıcıdır. Bir dönüş yaparak Usun kesinlikle *yalnızca kategorilerin uygulanışı* yoluyla çelişkiye düştüğünü açıklamaya girişmenin hiçbir yararı yoktur. Çünkü bu uygulamanın *zorunlu* olduğu ve Usun bilmek için kategorilerden başka hiçbir belirlenime iye olmadığı ileri sürülmüştür. Bilme, gerçekte, *belirleyen* ve *belirli* düşünmedir; eğer Us salt boş, belirsiz düşünce ise, o zaman *hiçbirşey* düşünmemektedir. Ama, eğer sonunda Us o *boş özdeşliğe* indirgeniyorsa (bkz. sonraki §), böylece sonunda tüm içerik ve iç-gereçten kolayca özveride bulunarak o da çelişkiden mutlu bir kurtuluş bulacaktır.

Ayrıca belirtilebilir ki çatışkıyı daha derin olarak irdelemedeki eksikliği Kant'ı yalnızca *dört* çatışkı sıralamaya götürdü. Bu dördü ile karşılaştı, çünkü sözü edilen bozukvargıları irdeleyişinde kategoriler tablosunu temel aldı, ve burada daha sonra öylesine yaygınlık kazanan bir işlem uygulayarak bir nesnenin belirlenimlerini Kavramdan türetmek yerine nesneyi yalnızca önceden hazır olan bir *şema* altına aldı. Çatışkıların ele alınışındaki daha öte eksiklikleri *Mantık Bilimi* başlıklı çalışmamda yeri geldikçe göstermiştim. — Belirtilmesi gereken başlıca nokta, çatışkıların yalnızca Evrenbilimden alınan dört tikel nesnede değil, ama tersine tüm cinslerin *tüm* nesnelerinde, *tüm* tasarımlarda, Kavramlarda ve düşüncelerde bulunmasıdır. Bunu bilmek ve nesneleri bu özellik içersinde tanımak felsefi irdelemenin özselliğine özgüdür; ve bu özellik daha sonra kendini mantıksal devimin *eytişimsel* kıpısı olarak belirleyecek olan şeyi oluşturur.

Ek. Eski Metafiziğin bakış açısına göre, bilme çelişkilere düştüğü zaman, bunun yalnızca olumsal bir sapınç olduğu ve çıkarsama ve uslamlamadaki öznel bir yanlışa bağlı olduğu sanılırdı. Buna karşı, Kant'a göre sonsuzu bilmeyi istediği zaman çelişkilere (çatışkılara) düşmesi düşüncenin doğasına özünlü bir eğilimdir. Şimdi, yukarıdaki paragrafa notta değinildiği gibi, çatışkıların gösterilmesi felsefi bilginin çok önemli bir istemi olarak görülmelidir, çünkü böylelikle anlak metafiziğinin katı inakçılığının üstesinden gelinir ve düşüncenin eytişimsel devimine dikkat çekilir; ama gene de belirtmek gerek ki, burada da Kant şeylerin "kendindeleri"nin bilinemezliği gibi salt olumsuz bir sonuçta durup kaldı ve çatışkıların gerçek ve olumlu anlamlarının bilgisine dek varamadı. Çatışkıların gerçek ve olumlu anlamları genel olarak edimsel herşeyin kendi içinde karşıt belirlenimler kapsıyor olmasından oluşur; ve böylece bir nesneyi bilmek ya da daha doğrusu kavramak onu karşıt belirlenimlerin somut bir birliği olarak bilmek demektir. Daha önce gösterildiği gibi, eski metafizik, metafiziksel bilgileri söz konusu olan nesnelerin irdelenişinde, soyut anlak-belirlenimlerini bunlara karşıt olanların dışlanmasıyla uygulayarak işe başlarken, buna karşı Kant böyle bir yöntemden kaynaklanan önesürümlerin karşısına nasıl her zaman eşit haklılık ve eşit zorunlukla karşıt içerikten gelen başka önesürümlerin çıkmakta olduklarını göstermeye çalıştı. Kant bu çatışkıların sergilenmesinde kendini eski metafiziğin evrenbilimine sınırladı ve buna karşı polemiğinde kategoriler şeması temelinde dört çatışkı çıkardı. *Birincisi* Evrenin uzay ve zamana göre sınırlı olarak düşünülüp düşünülemeyeceği

sorusuyla ilgiliydi. *İkinci* çatışkıda şu ikilem ele alınıyordu: Özdek sonsuza dek bölünebilir olarak mı, yoksa atomlardan oluşuyor olarak mı görülmelidir? *Üçüncü* çatışkı, şu soruda ortaya koyulduğu düzeye dek, özgürlük ve zorunluk karşıtlığı ile ilgiliydi: Evrende herşey nedensel-bağ ile koşullu olarak mı görülmelidir, yoksa Evrende özgür varlıkların, e.d. eylem için saltık başlangıç noktalarının olduğu kabul edilebilir mi? Son olarak *dördüncü* çatışkıda şu ikilem gelir: Evrenin, genel olarak, bir nedeni var mıdır, yoksa yok mudur? Kant'ın bu çatışkıları tartışmada izlediği yöntem ilk olarak orada kapsanan karşıt belirlenimleri "sav" ve "karşısav" olarak birbirleri karşısına koymak, ve her ikisini de tanıtlamaya, e.d. o nokta üzerine düşünmenin zorunlu sonuçları olarak sunmaya çalışmaktı; bu konuda göz boyamaya çalışmış ve gerçekte bir avukat tanıtı gibi birşey kullanmış olduğu yolundaki suçlamalara kesinlikle karşı çıktı. Ama aslında Kant'ın savları ve karşısavları için getirdiği tanıtlar salt düzmece tanıtlar olarak görülmelidir, çünkü, tanıtlanması gereken noktalar her zaman başlangıç noktası olan varsayımda önceden kapsanırlar, ve yalnızca uzun uzadıya bir "karşıtın yanlışlığıyla tanıtlama" yöntemi yoluyla bir dolaylılık/çıkarsama görünüşü üretilir. Gene de, bu çatışkıların ortaya sürülmesi her zaman Eleştirel Felsefenin oldukça önemli ve bilinmeye değer bir sonucu olarak kalır, çünkü böylelikle (ilkin yalnızca öznel ve dolaysız bir yolda olsa bile) anlak tarafından sürekli olarak ayrılıkları içinde tutulan o belirlenimlerin olgusal birlikleri anlatılmış olur. Buna göre, örneğin daha önce değinilmiş olan evrenbilimsel çatışkıların birincisinde uzay ve zaman yalnızca sürekli olarak değil ama kesikli olarak ta görülürken, buna karşı eski metafizikte salt süreklilikte kalınıyor ve bununla uyumlu olarak Evren uzay ve zamana göre sınırsız olarak görülüyordu. Her *belirli* uzayın ve benzer olarak her *belirli* zamanın ötesine gidilebileceği bütünüyle doğrudur; ama uzay ve zamanın yalnızca belirlilikleri (*burası* ve *şimdi*) yoluyla edimsel oldukları ve bu belirliliğin Kavramlarında yattığı ise daha az doğru değildir. Daha önce değinilen öteki çatışkılar için de aynı şey geçerlidir; örneğin *özgürlük* ve *zorunluk* çatışkısına daha yakından bakıldığında görülen şey anlağın özgürlük ve zorunluktan anladıklarının aslında gerçek özgürlük ve gerçek zorunluğun yalnızca düşünsel [*ideel*] kıpıları oldukları ve ayrılıkları içinde alındıklarında ikisine de hiçbir gerçeklik düşmediğidir.

§ 49

(γ) Bilinmesi, e.d. *düşünce ile belirlenmesi* gereken *üçüncü* Us nesnesi *Tanrı*dır (§ 36). Anlak için yalın *özdeşlik* karşısında tüm belirlenim salt bir *sınır*dır, genel olarak bir olumsuzlamadır; buna göre tüm olgusallık yalnızca sınırsız, e.d. *belirsiz* olarak alınmalıdır; ve böylece Tanrı tüm olgusallığın toplamı olarak ya da en olgusal Varlık olarak *yalın soyut* birşey olur, ve belirlenim olarak geriye yalnızca yine bütünüyle soyut belirlilik, *Varlık* kalır. Soyut *özdeşlik* — ki burada Kavram olarak adlandırılır — ve *Varlık* Usun birleştirmeye çalıştığı iki kıpıdır; bu birleşme *Usun İdeali*dir.

§ 50

Bu birleşme *iki yol* ya da biçime izin verir; *Varlık*tan başlayarak ondan *düşüncenin soyutuna* geçilebilir, ya da, evrik olarak, geçiş *soyut* olandan *Varlık* yönünde yerine getirilebilir.

Varlık ile başlangıç söz konusu olduğu zaman, Varlık, dolaysız olan olarak, kendini sonsuz türlülükte belirli bir Varlık olarak, doluluğu içindeki Evren olarak sunar. Daha yakından bakıldığında, bu Evren sonsuz çoklukta bir olumsallıklar toplamı olarak (*evrenbilimsel* tanıtlamalarda) ya da sonsuz çokluktaki *ereklerin* ve *ereksel* ilişkilerin bir toplamı olarak (*fiziksel-tanrıbilimsel* tanıtlamalarda) belirlenebilir. — Bu dolu varlığı *düşünmek* onu tekillik ve olumsallık biçimlerinden sıyırmak ve evrensel, kendinde ve kendi için zorunlu, kendini evrensel ereklere göre belirleyen etkin bir varlık olarak — ki o ilk varlıktan ayrıdır —, kısaca Tanrı olarak almak demektir. — Kant'ın bu gidiş yolunu eleştirisinde ana nokta bunun bir tasım, bir geçiş olmasıyla ilgilidir. Daha açık bir deyişle, *algılar* ve toplakları, Evren, böyle olarak kendilerinde düşüncenin o içerikten arıttığı evrenselliği göstermedikleri için, bu evrensellik o görgül Evren-tasarımı yoluyla aklanamaz. Düşüncenin görgül Evren-tasarımından Tanrıya yükselişi böylece Hume'un konumu ile karşıtlık içindedir (bozukvargılar durumunda olduğu gibi, bkz. § 47), — bir konum ki algıları *düşünmeyi*, e.d. onlardan evrensel ve zorunlu olanı çıkarsamayı haksız bulur.

İnsan düşünen bir varlık olduğu için, sağlam sağduyu gibi felsefe de insanın Tanrıya görgül dünya-görüşünden *çıkarak* ve onun *yoluyla* yükselme hakkından vaz geçmeyecektir. Bu yükselişin biricik temeli Evrenin *düşünsel* bir irdelenişidir, salt duyusal, hayvansal algısı değil. Evrenin özü, tözü, gücü

ve ereksel-belirlenimleri düşünce için ve *salt* düşünce için vardır. Tanrının varoluşunun tanıtları olarak bilinen uslamlamalar yalnızca *düşünen* bir varlık olan ve duyulur olanı düşünen *Anlığın* kendi iç *eyleminin* betimlemeleri ve çözümlemeleri olarak görülmelidir. Düşüncenin duyulurun üzerine *yükselişi*, sonlunun üzerine sonsuza *geçişi*, duyulurlar dizisinin kırılışı ile duyulurüstüne *sıçrayış*, tüm bunlar düşüncenin kendisidir, bu geçiş *yalnızca düşünmedir*. Eğer bu geçiş yapılmayacaksa, bu düşünülmeyecek demektir. Gerçekte hayvanlar böyle bir geçişi yapmazlar; *onlar* duyusal algı ve sezgi düzeyinde kalırlar; bu nedenle hiçbir dinleri de yoktur. Genel olarak olduğu gibi özel nedenlerle de düşüncenin bu yükselişinin eleştirisi üzerine iki noktaya değinmek gerekecektir. *İlk olarak*, eğer yükseliş *tasım* biçimine (Tanrının varoluşunun *tanıtları* denilen çıkarsamalar) getirilirse, o zaman *başlangıç-noktası* hiç kuşkusuz bir dünya-görüşüdür ve herhangi bir yolda olumsallıkların ya da erekler ve ereksel bağıntıların bir toplağı olarak belirlenmiştir. Bu başlangıç noktası *tasımlama* etkinliği içinde kaldığı ölçüde düşünceye *sağlam bir temel* olarak görünebilir ve bu görgül gereçle uyumlu olarak bütünüyle görgül bir yolda *kalacağı* ve *bırakılacağı* sanılabilir. Böylece başlangıç noktası ile kendisine doğru ilerlediği son nokta arasındaki bağıntı salt *olumlu* bir bağıntı olarak, *olan* ve *kalan* birşeyden kendisi de eşit ölçüde *olan* bir başka şeye doğru bir çıkarsama olarak görülür. Ama düşüncenin doğasını salt bu anlak-biçimi içinde bilmeyi istemek büyük bir yanılgıdır. Görgül Evreni düşünmek tersine özsel olarak onun görgül biçimini değiştirmek ve onu bir evrensele dönüştürmek demektir; böylece düşünce aynı zamanda o temel üzerinde *olumsuz* bir etkinlik uygular; algılanan gereç, evrensellik ile belirlendiği zaman, o ilk görgül şekli içinde *kalmaz*. Algılananın iç *gereci* kabuğun uzaklaştırılması ve *olumsuzlanması* ile ortaya çıkar (bkz. § 13 ve 23). Tanrının varoluşunun metafiziksel tanıtları Tinin Evrenden Tanrıya yükselişinin eksik yorumları ve betimlemeleridirler, çünkü bu yükselişte kapsanan *olumsuzlama* kıpısını anlatmaz ya da daha doğrusu öne çıkarmazlar: Evrenin *olumsal* olması giderek onun salt geçici bir görüngü olduğunu, kendinde ve kendi için bir *hiç* olduğunu imler. Tinin yükselişinin anlamı Evrenin hiç kuşkusuz bir varlık taşıdığı, ama bunun salt bir görünüş olduğu, gerçek Varlık, saltık Gerçeklik olmadığı, tersine Gerçekliğin her görüngünün ötesinde yalnızca Tanrıda olduğu, yalnızca Tanrının gerçek Varlık olduğudur. Bu yükseliş *geçiş* ve *dolaylılık* iken, o denli de geçişin ve dolaylılığın ortadan kaldırılışıdır, çünkü Tanrıya bir dolaylılık yüklüyor gibi görünebilen Evren tersine bir hiçlik olarak açıklanır; yalnızca Evrenin *varlığının hiçliği* yükselişin bağıdır, öyle ki, dolaylı kılan şey yiter ve böylece bu dolaylılığın kendisinde dolaylılık ortadan kalkar. — Varolan iki şey arasındaki bir ilişki gibi yalnızca *olumlu* olarak görülen bu ilişkiyidir ki Jacobi anlak tanıtları ile savaşımında başlıca ilgi noktası olarak göz önünde tutar; *koşulsuz* olan için koşullar (Evren) aradıkları için o tanıtlamaları haklı olarak suçlarken, *sonsuz* olanın (Tanrı) böyle bir yolda *türev* ve *bağımlı* olarak tasarımlandığını bildirir. Ama Tinde olduğu biçimiyle o yükselişin kendisi bu görünüşü düzeltir; daha doğrusu bütün bir iç-değeri bu görünüşün düzeltilmesidir. Ama Jacobi özsel düşüncenin bu gerçek doğasını, dolaylılıkta dolaylılığın kendisinin ortadan kaldırılmasını anlayamamış ve bu yüzden yalnızca derin-düşünce düzeyindeki anlak için yaptığı doğru suçlamayı yanlışlıkla genel olarak düşünceye ve böylece ussal düşünceye yönelik bir suçlama olarak görmüştü.

Olumsuz kıpının gözardı edilmesinin ne anlama geldiğini açıklamak için örnek olarak Spinozacılığa karşı yapılan kamutanrıcılık ve tanrıtanımazlık suçlamasına değinebiliriz. Spinoza'nın *saltık Tözü* hiç kuşkusuz henüz saltık *Tin* değildir, ve Tanrının saltık Tin olarak belirlenmesi istemi haklı bir istemdir. Ama Spinoza'nın tanımı onun Tanrıyı Doğa ile, sonlu Evren ile karıştırdığı ve Evreni Tanrı yaptığı biçiminde anlaşıldığı zaman, burada sonlu Evrenin gerçek bir edimselliği, *olumlu olgusallığı* olduğu varsayılır. Bu varsayımla hiç kuşkusuz bir Tanrı ve Evren birliği ile Tanrı bütünüyle sonlulaştırılır ve salt sonlu, dışsal bir varoluş çoklusuna indirgenir. Spinoza'nın Tanrıyı Tanrının ve Evrenin birliği olarak değil ama *düşünce* ve uzamın (özdeksel Evren) birliği olarak tanımlıyor olması olgusu bir yana, bu birlikte imlenen şey, üstelik o ilk ve bütünüyle uygunsuz yolda alındığında bile, tersine Spinoza'nın dizgesinde Evrenin yalnızca hiçbir edimsel olgusallığı olmayan bir fenomen olarak belirlendiğidir, öyle ki bu dizgeyi dahaçok *akozmizm* olarak görmek gerekir. Tanrının ve *yalnızca* Tanrının *var* olduğunu ileri süren bir felsefe hiç olmazsa tanrıtanımazlık olarak görülmemelidir. Gene de, maymunlara, ineğe, taştan, pirinçten yontulara vb.

Tanrı diye tapınan uluslara bile din yüklenir. Ama insanın düşünme yetisi kendine özgü varsayımından, *Evren* denilen bu sonluluk katışmacının edimsel olgusallık taşıdığı görüşünden vazgeçmeye karşı bir direnç gösterir. Söz gelimi "*Evren yoktur*" gibi bir anlatım kolayca bütünüyle olanaksız, ya da en azından "*Tanrı yoktur*" gibi bir düşünceyi kafaya sığdırabilmekten çok daha olanaksız görülür. İnsan, bu onun onuruna olmasa da, Tanrıyı yadsıyan bir dizgeye Evreni yadsıyan bir dizgeden daha kolay inanır; Tanrının yadsınması onun için Evrenin yadsınmasından daha kavranabilir birşeydir.

İkinci nokta o düşünsel yükselişin ilk olarak kazandığı *iç-değer*in eleştirisini ilgilendirir. Bu iç-değer, eğer yalnızca Evrenin *tözü*, onun *zorunlu özü*, *ereksel olarak düzenleyen* ve *yöneten bir neden* vb. gibi belirlenimlerden oluşuyorsa, o zaman hiç kuşkusuz *Tanrı* ile anlaşılan ya da anlaşılması gereken şey için uygun olmayacaktır. Ama bir Tanrı tasarımını varsayma ve bir sonucu böyle bir varsayıma göre yargılama gibi bir yol bir yana bırakılırsa, o zaman bu belirlenimlerin hiç kuşkusuz büyük değerleri vardır ve Tanrı İdeasındaki zorunlu kıpılar olarak görülmeleri gerekir. Bu yolda gerçek belirlenimi içindeki içeriği, gerçek Tanrı İdeasını düşüncenin önüne getirebilmek için, başlangıç noktası hiç kuşkusuz altgüdümlü bir içerikten alınmamalıdır. Evrenin *yalnızca olumsal* şeyleri oldukça soyut bir belirlenim aşamasında dururlar. Örgensel yapılar ve bunların ereksel belirlenimleri daha yüksek bir alana, *Yaşam* düzlemine düşerler. Ama dirimli Doğa üzerine ve varolan şeylerin *erekler*le daha başka bağıntıları üzerine yapılan irdelemenin ereklerin önemsizliği yoluyla, ya da giderek ereklerin ve bağıntılarının çocukça bir düzeyde örneklenmeleri yoluyla arılığını yitirebilmesinden ayrı olarak, yalnızca dirimselliği içindeki Doğanın kendisi bile gerçekte henüz Tanrı İdeasının gerçek *belirleniminin* anlaşılabilmesini sağlayabilecek birşey olmaktan uzaktır; Tanrı dirimli olandan daha çoğudur, Tindir. Eğer düşünce kendisine bir başlangıç noktası arıyorsa, ve en yakında olanı alacaksa, yalnızca *tinsel* doğa Saltığın düşüncesi için en değerli ve en gerçek *başlangıç-noktasıdır*.

§ 51

İdeali ortaya çıkarması gereken öteki birleşme yolu *düşüncenin soyutundan* başlar ve belirlenime doğru ilerler, ama belirlenim için geriye yalnızca *Varlık* kalmıştır; — *Tanrının varoluşunun varlıkbilimsel tanıtı.* Burada bulunan karşıtlık *Düşünce* ve *Varlık* karşıtlığı iken, öte yandan o ilk yolda *Varlık* her iki yana da ortaktır ve karşıtlık yalnızca bireyselleşmiş olan ve evrensel arasındaki ayrımı ilgilendirir. Anlağın bu ikinci yola yönelik karşıçıkışı kendinde daha önce sözü edilen o ilk karşıçıkışla aynıdır: onun için nasıl görgül olanda evrensel bulunmuyorsa, evrik olarak evrenselde de belirli olan kapsanmaz, ve belirli olan burada Varlıktır. Ya da, Varlık analiz yoluyla Kavramdan türetilemez.

Kant'ın varlıkbilimsel tanıta yönelttiği eleştirinin kazandığı açıkça olumlu ve sınırsız onay hiç kuşkusuz yararlandığı benzetmeden gelir; Kant Düşünce ve Varlık arasındaki ayrımı açıklamak için *yüz Taler* örneğini kullandı ki bu, ister olanaklı isterse edimsel olsun, *Kavram* açısından aynı yüzlük olacak, ama *benim* para durumum söz konusu olduğu zaman bu durum özsel bir ayrıma yol açacaktı. — Hiçbirşey düşündüğümün ya da tasarımladığımın bu yüzden edimsel olmamasından daha açık olamaz: Tasarımlamanın ya da giderek Kavramın bile Varlığa erişemeyeceği düşüncesi. — Gene de, öyle yüz Taler gibi şeyleri Kavram diye adlandırmaya hiçbir haksızlığa yol açmaksızın barbarlık denebilir; bu bir yana, durmaksızın felsefi İdeaya karşı Düşünce ve Varlığın ayrı olduklarını yineleyenlerin en sonunda felsefecilerin de eşit ölçüde bu durum konusunda bilgisiz olmadıklarını kabul etmeleri gerekir; gerçekte bundan daha basmakalıp bir bilgi olabilir mi? Bununla birlikte, Tanrı söz konusu olduğu zaman, onun yüz Talerden başka türlü bir nesne olduğu, *herhangi bir* tikel Kavramdan, tasarımdan ya da nasıl adlandırılırsa adlandırılsın böyle birşeyden bütünüyle ayrıldığı göz önüne alınmalıdır. Gerçekte tüm *sonlular* yalnızca ve yalnızca *belirli-varlıkları Kavramlarından ayrı olan* şeylerdir. Tanrının ise, tersine, kesinlikle yalnızca "*varolan olarak düşünülebilen*" olması ve onda Kavramın Varlığı kendi içinde kapsaması gerekir. Kavram ve Varlığın bu birliğidir ki Tanrı Kavramını oluşturur. — Bu hiç kuşkusuz henüz Tanrının biçimsel bir belirlenimidir ve bu nedenle gerçekte yalnızca *Kavramın* kendisinin doğasını kapsar. Ama bütünüyle soyut anlamı içindeki Kavramın daha şimdiden *Varlığı* kendi içinde kapsadığını görmek kolaydır. Çünkü Kavram, başka

belirlenimleri ne olursa olsun, en azından dolaylılığın ortadan kaldırılmasıyla üretilendir ve böylece *kendi ile dolaysız bağıntıdır*; ama Varlık bundan başka birşey değildir. — Tinin bu en içi, Kavram, ya da giderek "Ben" ya da hepsinden de ötesi Tanrı olan somut bütünlük eğer Varlıkgibi çok yoksul, giderek en yoksul ve en soyut belirlenimi kendi içinde kapsayacak denli varsıl değilse, bu, denebilir ki, hiç kuşkusuz saçmadır. Düşünce için hiçbirşey iç-değer açısından *Varlık*tan daha önemsiz olamaz. Gene de daha önemsiz birşey olabilir — belki de Varlık durumunda ilk olarak tasarımlanan birşey, diyelim ki *dışsal, duyusal* bir varoluş, örneğin burada önümde duran kağıdın varoluşu gibi; ama sınırlı, geçici birşeyin duyusal varoluşundan söz etmeyi hiç kuşkusuz kimse istemeyecektir. — Bundan başka, Eleştirinin düşünce ve varlığın ayrı oldukları yolundaki sıradan gözlemi, insanı Tininin Tanrı *düşüncesinden* onun *var* olduğunun pekinliğine götüren yolunda en çoğundan belki de rahatsız edebilir, ama durduramaz. Bu geçiş, Tanrı düşüncesinin onun varlığından saltık ayrılmazlığı olgusu *dolaysız bilme* ya da *İnanç* kuramında hakkını yeniden kazanır — daha sonra sözü edileceği gibi.

§ 52

Düşünce için bu yolda en yüksek noktasında *belirlilik* ona *dışsal* birşey olarak kalır; ve böylece burada her zaman *Us* olarak adlandırılmasına karşın, baştan sona *soyut düşünce* olarak kalır. Tüm bunların sonucu Usun deneyimlerin yalınlaştırılması ve dizgeselleştirilmesi için *biçimsel birlikten* başka hiçbirşey sağlamıyor olmasıdır; o gerçekliğin bir *kanon*udur, bir *organon*u değil; sağlayabileceği şey bir sonsuzluk *öğretisi* değil, ama ancak bilmenin bir *Eleştirisi*dir. En son çözümlemesinde bu Eleştiri düşüncenin kendi içinde ancak *belirsiz birlik* ve bu *belirsiz birliğin etkinliği* olduğu *inancasından* oluşur.

Ek. Kant, kuşkunun ötesinde, Usu "koşulsuz"un yetisi olarak görüyordu; ama Us yalnızca soyut özdeşliğe indirgenecekse, o zaman bu aynı zamanda onun koşulsuzluğundan vazgeçiş anlamına da gelecek ve böylece Us gerçekte yalnızca boş anlak düzeyine düşecektir. Us ancak dışarıdan ona yabancı bir içerik yoluyla belirleniyor olmaması, tersine kendi kendisini belirliyor ve böylece içeriğinde kendi kendisinde kalıyor olması yoluyla koşulsuzdur. Oysa Kant'a göre Usun etkinliği kesinlikle yalnızca algı yoluyla sağlanan gereci kategorilerin uygulanışı yoluyla dizgeselleştirmekten, e.d. dışsal bir düzen içine getirmekten oluşur, ve buradaki ilkesi yalnızca çelişkisizlik ilkesidir.

§ 53

(b) Eleştirel Felsefede *Kılgısal Us* kendi kendisini belirleyen, ama hiç kuşkusuz *evrensel* kipte belirleyen, e.d. *düşünen* istenç olarak alınır. Bunun buyrumsal, nesnel özgürlük yasalarını, e.d. neyin *olması gerektiğini* söyleyen yasaları vermesi gerekir. Burada düşünceyi *nesnel olarak belirleyen* bir etkinlik olarak (e.d. gerçekte *bir Us* olarak) almanın haklılığı kılgısal özgürlüğün *deneyim yoluyla tanıtlanabilmesi*, e.d. özbilincin görüngüsünde gösterilebilmesi olgusuna dayandırılır. Bilinçteki bu deneyime karşı Belirlenimciliğin de benzer olarak karşıt deneyimden ürettiği herşey, özellikle insanlar arasında hak ve ödev olarak geçerli olan şeylerin, e.d. nesnel olmaları gereken özgürlük yasalarının *sonsuz türlülüğünden* kuşkucu (ayrıca Humecu) tümevarım çıkarılır.

§ 54

Kılgısal düşüncenin kendine yasa yapacağı şey için, kendi içkin *belirleniminin* ölçütü için yine şu aynı soyut anlak *özdeşliğinden* başka birşey yoktur: belirlenimde hiçbir çelişki olamaz; — *kılgısal* Us böylece *kuramsal* Usun doruk noktası olması gereken biçimciliğin ötesine geçmez.

Ama bu kılgısal Us evrensel belirlenimi, *İyi*yi salt kendi içselliğine sınırlamaz; ama bu ilk kez İyinin dünyasal belirli-varlık ya da dışsal nesnellik taşıması isteminde, e.d. düşüncenin yalnızca *öznel* değil ama genel olarak nesnel olması isteminde sözcüğün tam anlamıyla *kılgısal* olur. Kılgısal Usun bu konutlaması üzerinde daha sonra duracağız.

Ek. Kant kuramsal Usa yadsıdığını — özgür öz-belirlenim — kılgısal Us için kesinlikle doğruladı. Kant Felsefesine o büyük ilgiyi ve hiç kuşkusuz bütünüyle haklı olarak kazandıran nokta başlıca bu yanıydı. Kant'a bu bakımdan neyi borçlu olduğumuzu değerlendirebilmek için ilk olarak kılgısal felsefenin ve özel olarak ahlak felsefesinin onun zamanında

yürürlükte olan şeklini anımsamamız gerekir. Bu genel olarak *Mutçuluk* dizgesiydi ki, insanın belirlenimine ya da yazgısına ilişkin soruya insan kendine *mutluluğunu* hedef almalıdır yanıtını veriyordu. Bu felsefede mutluluktan insanın kendi tikel eğilimleri, dilekleri, gereksinimleri vb. düzeyindeki doyumu anlaşılırken, böylelikle olumsallık ve tikellik istencin ilkesi ve etkinleşmesi olarak alınıyordu. Kendi içinde sağlam bir destekten bütünüyle yoksun olarak tüm başına buyrukluğa ve geçici heveslere kapıyı ardına dek açan bu Mutçuluğun karşısına Kant kılgısal Usu çıkardı ve böylece herşey için eşit ölçüde bağlayıcı evrensel bir istenç belirlenimi için istemi dile getirdi. Öte yandan, önceki paragraflarda belirtildiği gibi, Kant'a göre kuramsal Us yalnızca sonsuzun olumsuz yetisidir ve, kendi olumlu içeriğinden yoksun olarak, görgül bilginin sonluluğunu saptamaya sınırlanması gerekir; buna karşın kılgısal Usa kesin bir biçimde olumlu sonsuzluk tanınır, ve dahası öyle bir yolda ki, *istence* kendini evrensel kiplerde, e.d. *düşünerek* belirleme yeteneği verilir. İstenç hiç kuşkusuz bu yeteneğe iyedir, ve insanın ancak ona iye olduğu ve eyleminde ondan yararlandığı ölçüde özgür olduğunu bilmenin büyük önemi vardır; ama bu gücün tanınmasıyla henüz istencin ya da kılgısal Usun *içeriğine* ilişkin soru yanıtlanmış olmaz. Bu yüzden, insan *İyi* olanı istencinin içeriği yapmalıdır denir denmez içeriğe, bu içeriğin belirliliğine ilişkin soru doğar; ve ne istencin kendi kendisi ile bağdaşması biçimindeki yalın ilke, ne de ödevin ödev uğruna yapılması istemi güçlüğü ortadan kaldırır.

§ 55

(c) *Derin-düşünce* düzeyindeki *Yargı-yetisine* *sezgisel* bir *anlağın* ilkesi yüklenir; eş deyişle, *evrensel* (soyut özdeşlik) için *olumsal* olan ve ondan türetilemeyen *tikel* o anlakta bu evrenselin kendisi yoluyla belirlenir — tikel ki Sanatın ve *örgensel* Doğanın ürünlerinde deneyimlenir.

Yargının Eleştirisi'ndeki çarpıcı nokta Kant'ın orada *İdea*nın tasarımından, giderek bir düşüncesinden söz etmiş olmasıdır. *Sezgisel* bir anlak, bir *iç* ereksellik vb. gibi bir tasarım aynı zamanda kendi içinde somut olarak düşünülen bir *evrensel*dir. Buna göre Kant Felsefesi kendini yalnızca bu tasarımlarda *kurgul* olarak gösterir. Birçokları, özellikle Schiller, *sanatsal güzellik* İdeasında, düşünce ve duyusal tasarımın *somut* birliğinde, bölünmüş anlağın *soyutlamalarından* kaçış yolunu buldular, — başkaları ise, ister doğal isterse anlıksal dirimsellik olsun, genel olarak *dirimselliğin* sezgisinde ve bilincinde. — Sanat ürünleri de hiç kuşkusuz dirimli bireysellik gibi içeriklerinde sınırlıdırlar; ama, içeriğine göre de kapsamlı olan İdeayı Kant Doğa ya da zorunluk ile özgürlük ereği arasında konutlanan uyumda, dünyanın olgusallaşmış olarak düşünülen son ereğinde sundu. Ama *düşünce* tembelliği diyebileceğimiz tutum, bu en yüksek İdea ile ilgilenirken, son-ereğin edimsel olgusallaşmasına karşı Kavram ve olgusallığın ayrılmışlığına sarılmak için "*gerek*"te çok kolay bir kaçış yolu bulur. Gene de, dirimsel örgenliklerin ve sanatsal güzelliğin *bulunuşu* daha şimdiden *duyu* ve *sezgi* için *İdealin edimselliğini* gösterir. Kant'ın bu nesneler üzerine gözlemleri öyleyse bilinci *somut* İdeayı saptamaya ve düşünmeye götürmek için özellikle uygundu.

§ 56

Burada anlağın *evrenseli* ile sezginin *tikeli* arasında kuramsal ve kılgısal Us öğretilerinin temelinde yatandan daha başka bir ilişki düşüncesi ortaya sürülür. Ama bu düşünce birincinin *gerçek* ilişki, giderek *gerçekliğin* kendisi olduğu içgörüsüne bağlanmaz. Bunun yerine, bu birlik yalnızca sonlu görüngülerde varoluşa çıktığı biçimiyle alınır ve *deneyimde* gösterilir. Böyle bir deneyim ilk olarak *özne*den kaynaklanır: — ya *Deha*dan, estetik idealar üretme yetisinden gelir (estetik idealar ile anlaşılan şey *özgür* imgelemin bir ideaya hizmet eden ve *düşünmeye* götüren tasarımlarıdır, ama böyle bir içerik bir Kavramda anlatılmaz ya da onda anlatılmasına izin vermez); — ya da *Beğeni-yargısı*ndan, özgürlükleri içindeki *sezgiler* ya da tasarımlar ile yasallığı ya da kurallılığı içindeki *anlak* arasındaki *bağdaşma* duygusundan gelebilir.

§ 57

Derin-düşünme düzeyindeki Yargı-yetisinin *dirimli Doğa-ürünleri* için ilkesi Kant tarafından *Erek* olarak belirlenir — etkin Kavram, kendi içinde belirlenmiş ve belirleyen evrensel. Aynı zamanda *dışsal* ya da *sonlu ereksellik* tasarımı uzaklaştırılır ki bunda Erek içlerinde kendini olgusallaştıracağı araç ve gereç için salt dışsal biçimdir. Buna karşı, *dirimli* kendilikte Erek özdeğe içkin belirlenim ve etkinliktir ve tüm üyeler birbirleri karşısında eşit ölçüde Araç ve Erektirler.

§ 58

Böyle bir İdeada erek ve araç arasındaki, öznellik ve nesnellik arasındaki anlak-ilişkisinin ortadan kaldırılmasına karşın, bununla çelişki içinde Erek öyle bir neden olarak açıklanır ki, salt bir *tasarım* olarak, e.d. *öznel* birşey olarak varolur ve davranır —, ve buna göre ereksel belirlenim de salt *bizim* anlağımıza özgü bir yargı ilkesi olarak açıklanır.

Eleştirel Felsefe Usun yalnızca *görüngüleri* bilebileceği sonucuna vardıktan sonra bile, dirimli Doğa açısından en azından *eşit ölçüde öznel* iki düşünce kipi arasında bir seçim yapma olanağı vardı, ve giderek Kant'ın açımlamasına göre bile Doğa ürünlerinin bilgisini yalnızca nitelik, neden ve etki, bileşim, bileşenler vb. gibi kategorilere sınırlamama gibi bir yükümlülük söz konusuydu. *İç ereksellik* ilkesi, bilimsel uygulamada saptanıp geliştirilmiş olsaydı, Doğanın bütünüyle başka ve daha yüksek bir kipte irdelenişine götürecekti.

§ 59

Bu ilkeye göre bütün bir sınırsızlığı içindeki İdea şöyle olacaktır: Us tarafından belirlenen evrensellik, saltık son-erek, *İyi*, dünyada edimselleştirilecektir, ve dahası, bir üçüncü tarafından, bu son-ereğin kendisini koyan ve olgusallaştıran güç, e.d. *Tanrı* tarafından; ve böylelikle Onda, saltık Gerçeklikte, o evrensellik ve bireysellik, öznellik ve nesnellik karşıtlıkları çözülür ve bağımsızlıktan ve gerçeklikten yoksunlukları gösterilir.

§ 60

Ama dünyanın son-ereğini imliyor olarak getirilen *İyi* daha baştan salt *bizim* İyimiz olarak, *bizim* kılgısal Usumuzun ahlaksal yasası olarak belirlenir; öyle ki, birlik dünya durumunun ve dünya olaylarının ahlak anlayışımızla bağdaşmasından daha öteye geçmez.* Bundan başka, bu sınırlama içinde bile *Son-erek, İyi* gibi terimler belirlenimsiz birer soyutlama olarak kalırlar, tıpkı *Ödev* olması gereken şey gibi. Dahası, bu uyuma karşı içeriğinde *gerçek olmadığı* saptanmış olan karşısav uyandırılarak yeniden ileri sürülür ve böylece uyum salt *öznel* birşey olarak belirlenir, — salt olması *gereken*, e.d. aynı zamanda *olgusallık* taşımayan birşey olarak, — *inanılan* birşey olarak ki, salt öznel pekinlik taşır, gerçeklikten, İdeaya karşılık düşen o nesnellikten *yoksundur*. — Bu çelişki İdeanın olgusallaşmasının orada İdeanın da olacağı bir *zamana*, bir geleceğe ertelenmesi yoluyla gizlenmiş gibi görünse de, zaman gibi duyusal bir koşul dahaçok çelişkinin bir çözümünün tersidir; ve karşılık düşen anlak tasarımı olarak *sonsuz ilerleme* ise doğrudan doğruya o bitimsiz olarak koyulan çelişkinin kendisinden başka birşey değildir.

Bilginin doğasına ilişkin olarak Eleştirel Felsefeden kaynaklanan ve çağın bir önyargısına, yaygın bir varsayıma dönüşmüş olan sonuç üzerine genel bir gözlemde bulunabiliriz.

Tüm ikici dizgelerde, ama özellikle Kant'ın dizgesinde, temel eksikliği ele veren şey az önce bağımsız olarak ve bu yüzden *birleşemez* olarak bildirilmiş olanı *birleştirme* tutarsızlığıdır. Birleşmiş olan gerçek olarak bildirilir bildirilmez hemen gerçeklikleri olan birlikleri içinde kendi başlarına kalıcılıkları yadsınan *iki kıpının* ancak ayrıyken gerçeklik ve edimsellik taşıdıklarının gerçek olarak bildirildiğini görürüz. Böyle bir felsefecilik bu ileri geri gidip gelişin kendisinin bile bu tekil belirlenimlerden her birinin doyurucu olmaktan ne denli uzak olduklarını gösterdiğinin yalın bilincine varamaz; bunu başaramaz, çünkü iki düşünceyi — ve biçim açısından salt *iki* düşünce söz konusudur — biraraya getirme gibi yalın bir yetenekten yoksundur. Bir yandan anlağın yalnızca görüngüleri bildiğini kabul etmek, ve öte yandan bilgi daha öteye *gidemez*, bu insan bilgisinin *doğal*, saltık *sınırıdır* diyerek bu bilgiyi *saltık birşey* olarak ileri sürmek tutarsızlıkların en büyüğüdür. Doğal şeyler evrensel sınırları üzerine *hiçbirşey bilmedikleri* ölçüde,

* *Yargının Eleştirisi*'nde [1. Basım], s. 427 [§ 88], Kant'ın kendi sözleriyle: "Son-erek yalnızca kılgın usumuzun bir kavramıdır ve Doğanın kuramsal olarak yargılanması amacıyla *hiçbir deneyim verisinden* çıkarsanamaz, ne de Doğanın bilgisi ile ilişkilendirilebilir. Bu kavram için yalnızca ahlaksal yasalarla uyumlu olarak kılgın Us için olan dışında hiçbir kullanım olanaklı değildir; ve *yaratılışın son-ereği* öyle bir evren yapısıdır ki, yalnızca yasalara göre belirli olarak ortaya koyabileceğimiz şeyle, e.d. *arı kılgın usumuzun* son ereği ile, ve dahası kılgın olması ölçüsünde, bağdaşır."

belirlilikleri *onlar için* değil ama salt *bizim için* bir sınır olduğu ölçüde sınırlıdırlar ve salt bu yüzden doğal şeylerdir. Birşey ancak aynı zamanda ötesine geçilebiliyorsa bir *sınır* olarak, bir eksiklik olarak bilinebilir, ya da giderek duyumsanabilir. Dirimli şeyler dirimsiz olanlara karşı acı duyma ayrıcalığını gösterirler; dirimli şeyler için bile *tekil* bir belirlilik *olumsuz* birşeyin duyumuna dönüşür, çünkü onlar dirimli şeyler olarak dirimliliğin tekil olanın ötesinde olan *evrenselliğini* kendi içlerinde taşırlar, ve kendilerini kendi olumsuzlarında sürdürür ve bu *çelişkinin* kendilerinde varolduğunu duyumsarlar. Bu çelişki ancak onların yaşam duygularının evrenselliğinin ve buna karşı duran olumsuz tekilliğin ikisi de *bir* öznede olduğu sürece onlardadır; ve bilginin sınırı, eksikliği de benzer olarak ancak evrenselin, bütünlenmiş ve tamamlanmış birşeyin *varolan* İdeası ile *karşılaştırma* yoluyla bir sınır olarak, bir eksiklik olarak belirlenir. Bu yüzden, birşeyi sonlu ya da sınırlı olarak belirtmenin sonsuzun, sınırsızın *edimsel bulunuşunun* tanıtını içerdiğini, sınırı bilmenin ancak sınırsızın bilinçte *bu yanda* olmasıyla olanaklı olabileceğini görmemek olsa olsa bir bilinçsizliktir.

Kant'ın bilgi anlayışının bu sonucu üzerine daha öte bir gözlem olarak onun felsefesinin bilimlerin ele alınışı üzerine hiçbir etkide bulunmuş olmadığını da ekleyebiliriz. *Bu felsefe sıradan bilginin kategorilerini ve yöntemini hiç dokunmadan bırakmıştır.* O dönemin bilimsel çalışmalarında arada bir Kant Felsefesinin önermeleriyle başlandığını görüyor olsak da, incelemenin gidişinin gösterdiği olgu bu önermelerin salt yüzeysel birer süs oldukları ve o ilk birkaç sayfa atlandığı zaman aynı görgül içeriğin ortaya çıktığıdır.**

Kant Felsefesinin *metafiziksel görgücülük* ile yakından bir karşılaştırmasına gelince, bu *saf* görgücülük, duyusal algı üzerinde diretiyor olmasına karşın, tinsel bir edimselliğe, duyulurüstü bir evrene de izin verir — içeriği nasıl sağlanırsa sağlansın, ister düşünceden isterse düşlemden vb. türetilmiş olsun. *Biçim* açısından bu içerik inancasını tinsel ya da düşünsel yetkede bulur, tıpkı görgül bilgide kapsanan öteki içeriğin dışsal algının yetkesi üzerine dayanması gibi. Ama *derin düşünce* düzeyinde işleyen ve *tutarlılığı* kendine ilke yapan *görgücülük* en son, en yüksek içerikteki bu ikicilikle savaşır ve düşünen ilkenin ve kendini bu ilkede geliştiren tinsel bir dünyanın bağımsızlığını yadsır. *Özdekçilik, Doğalcılık* görgücülüğün *tutarlı* dizgesidir. — Kant Felsefesi düşünce ve özgürlük ilkesini saltık olarak bu görgücülüğün karşısına koyar ve kendini sözü edilen o ilk görgücülüğe bağlar, bunu onun genel ilkesinden en küçük bir yolda sapmaksızın yapar. Kant'ın ikiciliğinin bir yanında algının ve onun üzerine düşünen anlağın dünyası durur. Bu dünya hiç kuşkusuz bir *görüngüler* dünyası olarak bildirilir. Oysa bu salt bir başlık, salt biçimsel bir belirlenimdir, çünkü kaynak, içerik, ve irdeleme yolu bütünüyle görgücülükte olduğu gibi kalırlar. Buna karşı öte yanda kendini anlayan düşüncenin bağımsızlığı, özgürlük ilkesi durur ki Kant bunu önceki sıradan metafizikle paylaşır; ama tüm içeriği boşaltılmış ve onun tarafından yerine bir yenisi sağlanamamıştır. Eleştirel Felsefede *Us* adını alan bu düşünce tüm belirlenimlerinden koparılmış, tüm *yetke*den soyutlanmıştır. Kant Felsefesinin yapmış olduğu başlıca etki bu saltık içselliğin bilincini uyandırmış olmasıdır; bu içsellik hiç kuşkusuz soyutluğu nedeniyle kendini hiçbir şeye geliştirememiş ve ister bilgiler olsun isterse ahlak yasaları olsun hiçbir belirlenim üretememiş, ama gene de *dışsallık* karakterini taşıyan herhangi birşeyi kendi içine almayı ve geçerli saymayı kesinlikle yadsımıştır. *Usun bağlantısızlık* ilkesi, ya da kendi içinde saltık bağımsızlık ilkesi, bundan böyle hem felsefenin evrensel ilkesi hem de çağın bir önyargısı olarak görülecektir.

Ek 1. Eleştirel Felsefenin büyük olumsuz yararı anlak-belirlenimlerinin sonluluğa ait oldukları ve bunların içersinde devinen bilginin Gerçeğe ulaşamıyacağı kanısını geçerli kılmış olmasında yatar. Ama bu felsefe o denli de tek-yanlıdır, çünkü anlak-belirlenimlerinin sonluluklarını bunların yalnızca bizim öznel düşüncemize ait olmalarına bağlar ve bu düşünce için kendinde-şeyin saltık bir *öte-yan* kalması gerektiğini ileri sürer. Oysa gerçekte anlak-belirlenimlerinin sonlulukları onların öznelliklerinde yatmaz; tersine bunlar kendilerinde sonludurlar ve sonluluklarının kendilerinde gösterilmesi gerekir. Bununla birlikte, Kant'a göre düşündüklerimiz onları düşünen *biz* olduğumuz için yanlıştırlar. — Bu felsefenin daha öte

** Hermann'ın *Şiirsel Ölçü Elkitabı* bile [Gottfried Hermann, *Handbuch der Metrik*, Leipzig 1799] başlangıcını Kantçı felsefenin paragrafları ile yapar; § 8'de ileri sürüldüğüne göre Dizem Yasası 1) bir *nesnel*, 2) bir *biçimsel*, 3) bir *a priori belirli* yasa olmalıdır. Bu istemleri ve daha sonra bunları izleyen nedensellik ve etkileşim ilkelerini, bu biçimsel ilkelerin üzerinde en küçük bir etkide bile bulunmadıkları ölçü incelemesinin kendisi ile karşılaştırmak ilginç olacaktır.

bir eksikliği de düşüncenin salt anlatısal bir betimlemesini ve bilincin kıpılarının yalnızca bir sıralamasını veriyor olmasıdır. Bu sıralama hiç kuşkusuz ana noktalarda doğrudur, ama böyle görgül olarak biraraya getirilen şeylerin zorunluklarından hiç söz edilmez. Bilincin değişik evreleri üzerine yapılan düşünsel irdelemelerin sonucu olarak söylenen tek şey hakkında birşeyler bildiğimiz herşeyin içeriğinin yalnızca görüngü olduğudur. Bu sonuç sonlu düşüncenin yalnızca görüngülerle ilgili olması ölçüsünde onaylanabilir. Ama bu görüngü basamağı ile herşey bitmiş olmaz; tersine, bundan da yüksek bir alan daha vardır ki, Kant Felsefesi için ulaşılmaz bir öte-yan olarak kalır.

Ek 2. Kant Felsefesinde düşüncenin kendisini kendi içinden belirlemesi ilkesi ilkin yalnızca biçimsel olarak ortaya sürüldü ve düşüncenin bu öz-belirleniminin "*nasıl*"ı ve "*ne denli*"si tanıtlanmadan bırakıldı; buna karşı, bu eksikliği gören Fichte kategorilerin çıkarsanması yönünde bir istemden söz etti ve aynı zamanda böyle bir çıkarsamayı edimsel olarak sunma girişiminde bulundu. Fichte'nin felsefesi "Ben"i felsefi açınımın başlangıç noktası yaptığı için, kategorilerin kendilerini onun etkinliğinin sonucu olarak göstermeleri gerekir. Ama Fichte'de "Ben" gerçekten özgür, kendiliğinden etkinlik olarak görünmez, çünkü ilk olarak dışarıdan bir dürtü ile uyarıldığı düşünülür; bu dürtüye karşı "Ben"in tepki göstermesi, ve ilkin bu tepki yoluyla kendinin bilincine varması gerekir. — Engelin doğası burada bilinmeyen yabancı birşey olarak kalır ve "Ben" karşısında her zaman bir "Başkası"nı bulan koşullu birşeydir. Buna göre Fichte de Kant Felsefesinin sonucunda durup kalır: salt sonlu olan bilinebilirdir, oysa sonsuz olan düşüncenin ötesine geçer. Kant'ta "kendinde-şey" olana Fichte dışarıdan "dürtü" der — bir soyutlama ki, " Ben"in Başkası olarak, olumsuzluk ya da genelde "Ben-olmayan" belirleniminden başka hiçbir belirlenimi yoktur. Burada "Ben" ilk kez onun kendini belirleme etkinliğini uyandıran "Ben-olmayan" ile ilişkide duruyor olarak düşünülür, ve dahası öyle bir yolda ki, "Ben" sürekli olarak kendini dürtüden kurtarma etkinliğidir, ama gene de edimsel bir kurtuluşa erişmeksizin, çünkü dürtünün sona ermesiyle varlığı yalnızca etkinliği olan "Ben"in kendisi de sona ermiş olacaktır. Bundan başka, "Ben"in etkinliğinin ürettiği içerik deneyimin sıradan içeriğinden başkası değildir, salt şu ekleme ile ki, bu içerik yalnızca görüngüdür.

Tom Rockmore ile Söyleşi

Volkan Çelebi Çeviri: Sibel Kibar

Tinin Görüngübilimi 201 yıl önce basıldı. Sizin de Tinin Görüngübilimi üzerine bir kitabınız bulunuyor. Felsefe tarihinde Görüngübilim'in yeri sizce nedir? Hegel yorumcuları bu konuda genellikle bölünmüştür ve bu eseri Hegel'in sisteminin diğer eserleriyle ilişkilendirmekte zorlanırlar. Bu tartışmadaki konumuzu biraz anlatır mısınız?

Aslında iki soru sordunuz. Birincisi anlam sorunu ya da daha doğru bir ifadeyle, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin önemi üzerine. İkinci soru, Hegel'in bu eserinin diğer daha sistematik eserleyle arasındaki ilişkisine dair tartışmaları kapsıyor. Bu iki soru farklı yönleri işaret ettiği için ikisine de ayrı ayrı yaklaşmak gerekiyor.

Elbette felsefe geleneği Hegel'in önemini ve bu gelenek içerisinde *Görüngübilim*'in rolünü düşünmenin pek çok farklı yolu var. İngiltere'de ortaya çıkmış analitik felsefenin başlıca eylemlerinden bir tanesi İngiliz idealizmine karşı yürüttükleri başarılı isyandı. Bu isyan Moore ve Russell tarafından farklı şekillerde sürdürüldü. Her ikisi de gençlik yıllarında Kant eleştirmeniydiler ama daha sonra ikisi de idealizme sırt çevirdiler. İdealizme karşı isyana gelince Moore, Russell'dan daha önemli bir değişim geçirdi. Russell idealizmin bazı yönleri ile ilgili örneğin Kant'ın matematik kuramı ve erken dönem bir eserini adadığı Leibniz hakkında bilgi sahibiydi. Ama Moore bu alanda daha sözü geçen birisiydi. 1903'te Mind'ta yayımlanan "İdealizmi Yalanlama" adlı makalesi, tartışmayı bir yüzyıldan daha fazla süredir etkilemektedir. Moore, İngiliz idealizmini dış dünyanın varlığının reddine indirgeyerek, onun saçmalık olduğunu söylemiş ve İngiliz idealizminin çürümesini ve çöküşünü herkesten daha fazla planlayıp yönlendirmiştir.

Sözümona İngiliz dilinin efendisi Moore makalesini öyle dağınık ve serbest bir şekilde yazmıştır ki okuyan hiç kimse Moore için idealist olanın kim olduğunu anlayamaz. Aklında Platon mu, Leibniz mi, Kant mı, Hegel mi, Bosanquet mi, Bradley mi olduğu bir muammadır. Ayrıca idealist olarak ünlenmiş herhangi birisinin gerçekte, Moore'un inandığı tipik idealizmi benimseyip benimsemediği de açık değildir.

Ama burada Moore'a gevşek formulasyonu yardım eder. İddiasının bulanıklığı tek bir fırça ile idealist veya benzeri bir tutumla suçlanabilecek herkesi, hiç bir savunmaya meydan vermemek üzere katranla kaplamasını sağlar.

İdealizmin yalanlanması bu tartışmanın devam eden etkisini kullandı. İngiliz idealizmini yenmede önemli bir etmen oldu. Analitik saldırının öncesinde yok oldu, felsefe tarihinin dibinde kayboldu. İdealizm, analitik felsefe ortaya çıktığı zaman İngiltere'de egemen olsa da çabucak düşüşe geçti ve o zamanlar altın çağlarını yaşamış Green, Bradley, McTaggart gibi çok az filozofun eserlerinin bugün hala okunduğu söylenebilir.

İdealizm neredeyse ortadan kayboldu. Çok az çağdaş düşünür bu etiketin herhangi bir türünü kabul etmeye gönüllü oluyor. İdealizme karşı analitik lanet bugüne kadar sürdü. Her ne kadar bazı analitik filozoflar Kant ya da Hegel gibi idealist filozoflarla ilgilenseler de, her hangi birisinin "idealizm"in onlar ve diğer idealist düşünürler için ne anlama geldiğini anladığını sanmıyorum ve hiçbirisi de idealist başlığı altındaki herhangi bir doktrini savunmaya gönüllü olmaz. Analitik felsefecilerin Kant ve Hegel çizgisine geri gelmeleri, Kant ve Hegel'i yorumlarken kendi duruşlarındaki idealist doktrinlerinin açığa çıkmasında etkili ve faydalı olmuştur.

Sonraki felsefe idealizmden kaçmaya çalışırken, bence Hegel'in iletmeye çalıştığı mesajı kaçırdı. Kant'tan bu yana felsefe büyük ölçüde Kantçıdır. Kant'ın sorunlarını çalışarak ilerler, onun sözcükleri ve onun ayrımları kullanılır. Hegel de bir Kantçıdır, Kant'ın en parlak ama aynı zamanda da en muhalif öğrencisidir. Kant azılı bir tarihsel-olmayan düşünürdür. Felsefenin sorunlarının nihai yanıtlarının zaman ve mekandan bağımsız olarak verilebileceğine inanır. Hegel her ne kadar bir Kantçı olsa da, eleştirel felsefeyi tersyüz etmiştir. Kısa bir yanıt olarak, Hegel, bilginin tarihsel bir süreç olduğuna ve sonunun gelmeyeceğine inanmıştır. Kesinlikle tarihselci düşünürler arasında büyük olasılıkla ilk sırada gelen ve en önemli filozoftur Hegel. Bilginin ve dolayısıyla felsefenin tarihsel bir girişim olduğunu söyleyen ilk büyük filozoftur gerçekten. Hegel'e göre bilgi devam eden bir sürecin sonu gelmez sonucudur ve nihai yanıt, paradoksal olarak, nihai yanıtların

olmadığıdır. Her şey daima değiştirilmeye açıktır.

Bu anlamda, Marksist bakış açısı, yani felsefenin Hegel'de zirveye ulaştığı ve sonunun geldiği görüşü hem doğrudur hem de yanlış. Hegel'in bir şekilde bir sona doğru giden sürecin sonunun olmadığını düşündüğü doğrudur. Ancak felsefenin sorunlarının felsefenin dışında cevaplanabileceği düşüncesi yanlıştır. Daha da açık söylersek, Marx'ın her nasılsa başarılı bir şekilde felsefenin cevaplayamadığı soruları cevaplaması gereken felsefeden kaçtığı çünkü felsefenin sonunu Hegel'in getirdiği düşüncesi büyük bir yanlıştır. Felsefe, Hegel ile bitmez, ondan sonra, onun katkısı yok sayılarak, daha alt bir seviyeden devam eder.

Daha farklı bir yönü işaret eden ikinci soru Hegel'in erken dönem eseri *Görüngübilim* ile onun sonraki dönem eserleri, özellikle de büyük *Mantık* ile ilikişini soruyordu. Bu sorun Hegel'in temel eserleri ile ilgilidir. Hegel'in konumu önemli ölçüde değişti mi, gelişti mi? Bazı ön kabullere dayanan *Görüngübilim* aynı ön kabullere dayanmayan sonraki eserlerle nasıl bir ilişki içerisindedir?

Bu soruya verilecek her hangi bir cevap son derece tartışmalıdır. Farklı yanıtlar verilebilir. Onlardan bir tanesi daha küçük erken *Mantık*'ta (§ 25) Hegel tarafından verilmiştir. Hegel *Görüngübilim*'i, Felsefe Sistemi'nin ilk kısmı olarak tanımlar. Burada Hegel bir bütün olarak *Ansiklopedi*'nin tarihsel ve sonuç olarak çıkarılabilir olduğunu iddia eder, sonra, kavramların hareketini betimlediği Büyük *Mantık*'ta bununla çelişir.

Hegel *Görüngübilim*'den sonra düşüncelerini değiştirmediyse ve bazı gözlemcilerin düşündükleri gibi kitabı yazarken düşündükleriyle sonrasında yaptıkları aynıysa, başbaşa bırakıldığımız sonuç şaşırtıcıdır. Ancak benim görüşüme göre, bu çok aceleci bir sonuç çünkü ben *Görüngübilim* basıldıktan iki yüz yıl sonra bile Hegel'in ön çalışmasında ne yaptığının, sonraki eserleriyle nasıl ilişkili olduğundan daha az açık olduğu kanısındayım.

En azından, her yanıt *Görüngübilim* ile büyük*Mantık*'ın ilişkisini aydınlatmakla yükümlüdür. Ama her iki eserin de kabul edilebilir bir açıklamasına sahip olduğumuz önyargısına sahibiz. Ancak şimdiki durum böyle değildir. Detaylı bir şekilde tartışmış olduğum üzere, ben *Görüngübilim*'in Kant sonrası epistemolojik bir projeyi sonuçlandırma çabası olarak anlaşılabileceğine inanıyorum. Bu kadarı yaygın olarak kabul edilmiş değildir ama yavaş yavaş bir dinleyici kitlesi kazanmıştır. Bundan başka, Hegel'in empirik temelli, kuramlar ve deneyim anları arasındaki sürekli etkileşime bağlı bir kategorik bilgi kuramı hazırlığıyla meşgul olduğunu düşünüyorum. Bu görüş kesinlikle yaygın bir şekilde tutulmamıştır.

Görüngübilim ile Büyük *Mantık* ilişkisinin bir yorumundan bu nasıl çıkar? Bir ipucu Hegel'in, Fichte'nin kategorileri türeten ilk kişi olduğunu öne sürdüğü *Differenzschrift*'te yatar. Hegel, Fichte'ye karşı eleştireldir ama işaret ettiği şeye ilgi duyar, Kant'ın çözmeye çalıştığı ama başarısız olduğu sorunun ilk değerli çözümünü verdiğini ima eder. Bence eğer bu türden bir soruna tatmin edici bir cevap verilebiliyorsa, bu sıra takip edilmelidir.

Hegel, İdealizm ve Analitik Felsefe adlı kitabınızda "Hegel ve sonraki felsefe arasındaki en karmaşık etkileşim, Hegel'in kuramıyla en az doğrudan temasa sahip şimdiki eğilim, analitik felsefe arasındadır" diyorsunuz. Bu ne anlama geliyor? Hegel ve analitik felsefe arasındaki bu gizli ya da üzeri örtülü ilişki nedir?

Hegel ve analitik felsefe arasındaki ilişki sorunu özellikle Hegelci kavrayışları takdir etmeye dair McDowell, Brandom, Stekeler-Weithofer, Quante, K. Westphal ve diğerleri tarafından gösterilen analitik çaba, çağdaş Hegel tartışmasının kesinlikle en ilginç yönünü oluşturur.

Hegel felsefe tarihi üzerine, en zeki ve bilgili filozoflardan birisidir. Hem kendi zamanının tartışmalarını hem de önceki felsefi geleneği akıl almaz bir şekilde kavrar. Ancak bizim zamanımızdaki Hegel yorumcularının yaptığı gibi, Hegel asla önemsiz konulara sökün etmez. Hegel yorumcularını karakterize eden Hegel'in çeşitli basılmış veya basılmamış el yazmalarını, onun yazılarının eleştirel edisyonlar ve metinlerinin yorumlayıcı mikroskop altında incelenmesi, Hegel'in felsefe tarihine bakışına tamamen yabancıdır. Diğerlerinin yaptığı konuya veya soruna Hegelci bakmaktan çok uzaktır.

Çağdaş analitik çabaların Hegel ile sık sık kapışması bence, Hegel'i tarihsel merakın bir nesnesi olarak ele almalarından daha iyidir. Bu, onların Hegel'in görüşlerini süregiden sorunlarla ve şimdi tartışılmaya

başlanmış temalarla ilişkili gördüklerinin işaretidir. Böylece, en azından bu bağlamda, onların Hegel'e Hegelci bir şekilde, yani Hegel'in kendisinin diğer felsefi tutumlara ve kuramlara yaklaştığı biçimde, yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Böyle çabalar Hegel'i diğerlerini de yaptıkları gibi salt tarihsel merakın konusu haline getiren alışılageldik gri akademik yorumculuğun ötesine geçer. Ancak diğer türlü, tamamen Hegel karşıtıdırlar, Hegel'in kendi görüşlerini sürdürme yöntemine temelden karşı çıkarlar.

Buradaki açık olan nokta, Hegel'in analitik tartışmasının yapılmasının biçimi onun idealist konumunun hiç yokmuşçasına ve onun düşünceleriyle ilgisizmişcesine gözardı edilmesidir. Hegel'in aklında ne olabileceğini öğrenmeye dair hiçbir çaba göstermeksizin idealist konumu dışarıda tutulur. Sonuç, analitik bir kavramsal çerçeve içerisinde Hegel'in ayakta kalması ve işe yaraması yolunda Hegel ile ilgisi olmayan ve hatta onun tam karşıtı bir şekilde Hegel'in kullanılmasıdır.

Hegel'e analitik (geri) dönüş nedir? Bu geridönüşün çerçevesini açıklayabilir misiniz?

Hegel'e analitik geri dönüşün çeşitli boyutları var. Felsefi gelenekten bakıldığında, bu geridönüş, Kant'a analitik geridönüşün içerisinden doğar. Çoğunlukla "epistemoloji" sözcüğünü kullanmadan yapılan bilgi tartışmalarını devam ettirme çabasının bir parçası olarak Kant'a analitik geridönüş, daha erken bir döneme denk gelir. Kant'a analitik geridönüşün farklı aşamaları ve evreleri vardır. Erken bir evresi, Viyana Çevresi'nin altın çağında yaşanmıştır. Viyana Çevresi'nin pek çok mensubu, özellikle Schlick, Kant'a çok yakındı, ama bu Kant sentetik apriori yargıları olmayan bir Kant'tı. Daha sonraki bir evre Strawson'un önemli Kant çalışmasıdır. Hala etkili olan bu çalışma, Strawson'un da açık bir şekilde söylediği gibi, idealizmsiz bir Kant okumasıdır. Strawson'un betimlediği Kant, görünüşlerin ötesinde zihinden bağımsız dünyanın bilgisini veya dünyanın gerçekte nasıl olduğunun bilgisinin başka bir açık ifadesini işleyen, erken dönem bir analitik felsefe gibi gelir.

Felsefi sorunların sıralanışına baktımızda, en azından İngiltere'de analitik felsefenin yükselişini gönderge (*reference*) sorunu üzerinden güçlü bir şekilde etkilemiş olan Frege'den bu yana, Hegel'e analitik geridönüş, süregiden analitik ilginin içerisinden doğmuştur. Gönderge sorunu, kabaca dilin şeylere nasıl takıldığı sorunu, analitik felsefeyi bir yüzyıldan fazla bir süredir meşgul etmektedir. Bu şekilde anlaşıldığında, gönderge sorunu, bazen evrenin mobilyaları olarak adlandırılan sözcükleri modaya uygun bir şekilde özenle evrene yerleştirmemiz gerektiği epistemolojik sorun üzerine bir çeşitlemedir. Yıllar boyunca, zaman zaman anlam sorunuyla da ilişkilendirilen bu sorunun çözümünün bir çeşit teknik manevra ile halledilebileceğine inanıldı. Frege'nin, Russell'ın, sonrasında Strawson'un ve diğerlerinin çabalarıyla gönderge sorununun biçimsel bir çözümünün olanaklı olmadığı görüldü. Quine gibi diğerleri de gönderge sorununu, faydacılığın bazı biçimlerini gittikçe artarak kucaklayan, tamamen kavramsal bir körlük olarak süpürdüler. Bu düşünce analitik yeni-faydacılık olarak anılan akımla son buldu. Analitik yeni-faydacılık yirminci yüzyılın ikinci yarısında Qunie gibi güçlü analitik düşünürlerin yön verdiği bir akımdır. Putnam, Rorty ve Davidson gibi analitik felsefenin merkezindeki düşünürler faydacılığa kaydılar.

Hegel'e analitik geridönüş, idealizmsiz Hegel'in analitik okumasını ve faydacılığa geridönüşü aşan, idealizmsiz Kant'a analitik geridönüşün özelliklerini birleştirir. Faydacılık geleneğinin içerisinden yapılan örümcek kafalı bir okuma yoluyla Hegel idealist boyutu olmayan biri gibi görülür. Hegel'in bu yorumu, Alman idealizmiyle ilgilenen analitik olmayan düşünürler için Hegel'in neredeyse tanınmayacak hale gelmesidir.

Kitabınızda, "pek çok analitik düşünür, Kant öncesi geleneksel bir görüş olan zihinden bağımsız dünyanın, olduğu haliyle bilgisine felsefi bağlılıklarını korumuştur. Kopernikçi dönüm noktasının bir sonucu olarak, yalnızca kurduğumuz şeyi bilebiliriz anlayışı temelinde, Kant deneysel (ampirik) gerçekçilik lehine metafiziksel gerçekçilikten vazgeçer. Daha sonra Hegel, Kant'ın yapısalcı görüşünü, bilgi kuramına bağlamsalcılık, tarihselcilik ve tarihsel boyutlar ekleyerek geliştirir." diyorsunuz. Size göre metafiziksel gerçekçilik ve epistemolojik gerçekçilik nelerdir? Ayrıca kendinde-şeyi bilme yetimiz olduğunu söyleyen kişi Hegel değil miydi?

Metafiziksel gerçekçilik ve epistemolojik gerçekçilik arasındaki ayrım modern zamanlarda can alıcı bir şekilde önemli oldu. Hayli erken bir dönemden, en az Parmenides kadar eski dönemlerden beri, Batı felsefesi geleneği, bilgiyi düşünce ve varlık özdeşliğiyle bir tutar, ya da daha genel olarak gerçekliğin zihinsel

kavrayışıyla da diyebiliriz. Platon tarafından sağlamlaştırılan bu görüş, sonraki tartışmanın tamamını belirlemiştir. Erken dönem modern zamanlarda Descartes ve Locke gibi düşünürler, zihindeki düşüncelerin zihinden bağımsız dünya ile birebir eşleştiğine inanmışlardır. Bu görüşün arkasında üç yönlü bir iddia yatıyor. İlki, zihinden bağımsız bir dünyaya bir yol var. İkincisi, bilmek, zihinden bağımsız dünyayı bilmek anlamına geliyor. Üçüncüsü, en azından bazı zamanlarda zihinden bağımsız dünyayı bildiğimizi güvenilir bir şekilde iddia edebiliriz. Bu iddialar silsilesi genellikle metafiziksel gerçekçilik olarak bilinir çünkü dünyayı olduğu gibi bilme iddiasındadır.

Aslında pek çok gerçekçilik türü var: sanatsal, bilimsel, metafiziksel, deneysel vb. Metafiziksel gerçekçilik, bu gerçekçilik türlerinden yalnızca birisidir. Bilgi kuramının tüm biçimleri, gerçeği bilmeye kilitlenmiştir; ama gerçeğin ne olduğundan kasıt, kurama göre farklılık gösterir. Bazı epistemolojik biçimler, zihinden bağımsız dış dünyayı olduğu gibi bilmeyi yani metafizik gerçekliği bilmeyi bilmek olarak adleden görüşü benimserler. Kant, bazen metafiziksel bazen de epistemolojik gerçekçi olmakla itham edilmiştir. Bunlardan ikincisi, yani deneyimde verilenden daha fazlasını bilemeyeceğimiz düşüncesi, daha zayıf bir iddiadır. Daha sonra, Fichte'yi ve Hegel'i de içeren Kant sonrası Alman idealistleri, metafiziksel gerçekçiliği terk ederek, deneysel gerçekçiliği benimsemişlerdir.

Bunların ardından, Hegel'in bildiğimiz şey, zihinsel nesnenin kendisidir demesi doğrudur. Ancak Hegel'in "zihinsel nesne" ile kasttettiği şey Kant'ın kendinde-şeyi, yani zihinden bağımsız gerçeklik, ile aynı anlama gelmez. Hegel nesnenin zihne sunulduğu durumdan bahsediyor. Böylece, kendinde nesne ve bizim için nesne arasındaki ayrımı kaldırıyor. Bu ayrım zihnin dışında değil, ona içkin bir ayrımdır. Dolayısıyla, bütün gerçekliği bildiğini iddia etmiyor Hegel, böyle anlaşılmamalı. Hegel'in iddiası, *Görüngübilim*'in başlığında öne sürüldüğü üzere, bilinçli deneyime sunulanın bilgisini ile sınırlı.

Hegel'in felsefesinin epistemolojik bağlamsalcılığa temel katkısı nedir?

Eski Yunan felsefesinden bu yana, pek çok Batı düşünürü, bilginin herhangi bir şekilde bağlamla ilgili olmadığına inanır. Bu görüş modern zamanlarda öznenin daima, belki de tahmini olarak, çevresindeki bağlamdan etkilendiğinin kavranmasıyla tersine döndü. Epistemolojik bağlamsalcılık daha geniş bir iddianın bir türü olarak anlaşılabilir. Bu daha geniş iddia, bağlam üzerine pek çok farkedilebilir yolun her hangi birini bilme iddiasındadır. Epistemolojik bağlamsalcılığa Hegel'in katkısı, bilginin özünde tarihsel olduğu iddiasına inanmasında yatar. Bu noktayı açmanın en kısa yolu, bilginin ortaya çıktığı tarihsel andan ayrılamaz ve ona bağımlı olduğunu, söylemektir. Kant'ın temel iddiası ise onun kuramının yola gelmez olduğudur çünkü kuramdaki herhangi bir şeyi değiştirmek, insan aklını yok edecektir. Ancak sonraki hiçbir filozof, içlerindeki en Kantçılar bile, örneğin Fichte, Kant'ın sonuçlarının hepsini kabul etmedi. Şu anda sahip olduğumuz herhangi bir görüşün ileride de hala kabul edilebilir olduğunu, sonsuza dek ayakta kalacağını bilebilmemizin hiçbir yolu yok. Görüşler ve içerisine doğdukları dönem arasındaki ilişkiye işaret eden Hegel, bence çok doğru bir biçimde, ne felsefede ne doğa bilimlerinde ne de herhangi bir bilişsel disiplinde zamandan ve değişimden muaf bir tutuma, bir görüşe işaret etmez.

Bugünün felsefi, politik ve kültürel anlatımları açısından Hegel'in yaşayan ve ölü taraflarını değerlendirir misiniz? Sizin görüşlerinizden herhangi birisi anlatımlar üzerine bu yorumlardan ayrılıyor mu?

Ünlü Hegel yorumcularından Pippin "Hegel'in İdealismi" adlı kitabında sıklıkla Hegel'den bir kategori kuramcısı ya da toplumsal değişimin bir filozofu olarak değil de bir "idealist" olarak bahsediyor. Siz Hegel'i nasıl adlandırıyorsunuz? (Hegel bunlardan hangisi: romantik, devrimci, toplumsal değişim filozofu veya karanlık bir metafizikçi, idealist, tekçi (monist) veya dünya tini teoloğu?)

Kant ve Hegel arasındaki anahtar ilişki nedir? Hegel'in spekülatif felsefe ile Kant'ın ötesine geçtiği düşüncesine ne kadar katılıyorsunuz? Hegel Kant'ın eleştirel felsefesini eleştirmekte ne dereceye kadar haklı (örneğin, kendinde-şey, akıl yetisinin sınırları, etik boyutlar ve tasarım (representionalism) sorunu vb.)?

Kant ve Hegel arasındaki ilişki çok karmaşıktır. Bence Alman idealizmi felsefe tarihindeki en zengin ve en ilginç iki uğraktan birisidir. Hegel'in Kant ile ilişkisini, felsefe tarihindeki diğer önemli dönüm noktası olan

Aristoteles'in Platon ile ilişkisine benzetiyorum. Hegel'in tüm eserleri boyunca aklındaki şey Kant'tı. Hegel, Fichte tarafından donatılmış bir okuma ile sürekli olarak eleştirel felsefeye karmaşık bir yanıt üretmek için çalışıyordu. Hegel *Differenzschrift*'te bu okumayı kendisine mal eder ve daha sonra da temelde hiç bir şeyi değiştirmez.

Hegel ve Kant arasındaki ilişkinin doğru anlaşılamaması çok şaşırtıcı değildir çünkü ne Hegel'in ne de Kant'ın konumları yeterince iyi anlaşılmıştır. Burada bir parantez açarak Kantçı epistemoloji ve Hegelci görüngübilim arasındaki ilişkiye yakından bakmak istiyorum. Kantçı epistemoloji bir tür tasarımcılık (*representionalism*) ile yani zihinden bağımsız dış dünyanın tasrımı ile özdeşleştirildiği için pek iyi anlaşılamamıştır. İnşacı (*constructivist*) tarafı her zamanki gibi dikkate alınmamıştır. Öte yandan, Hegel'in görüngübilimi her zaman yanlış anlaşılmıştır. Örneğin, Hegel'in *Görüngübilim*'inde görüngübilimsel olanın ne olduğuna dair detaylı bir çalışmaya rastlamadım.

Benim kendi görüşüm, kısaca, şu şekildedir. Bence Kant'ın aynı anda iki farklı kuramı var; daha önce bahsettiğim gibi tasarımcılık ve inşacılık. İlki, meşhur 1772'deki Herz mektubunda görülebilir. Bu mektupta Kant, sonradan Saf Aklın Eleştirisi'nde sonuçlandıracağı projesini tanımlar. İkincisi, B girişinde Kant'ın Kopernik'e gönderme yaptığı yerde görülebilir. Burada, yalnızca zihinsel nesneyi inşa ettiğimizi bildiğimizi bilebiliriz, der Kant. O ünlü Kopernikçi dönüm noktasının asıl kavrayışı burada yatar.

Bence Kant'ın epistemolojisi bir yanıyla inşacıdır, ve Hegelci görüngübilim, epistemolojinin daha ileri bir inşacı biçimidir. Eğer Hegel bir görüngübilimciyse ve Kant bir bilgi kuramcısıysa, ikisinin birbirileriyle bir alakaları olmadığını söylemek kolay olacaktır. Ancak eğer Hegel'i, Kant'ın inşacı kavrayışını sürdüren, geliştiren birisi olarak görürsek, Kant'ı reddetmekten ziyade Hegel'in, Kant'ın inşacı kavrayışını temellendirdiği ve de Kant'ın deneyim-öncesi (a priori) dediği şeyi deneyim-sonrasına (a posteriori) dönüştürdüğü anlaşılabilir. Sonuş olarak, Hegel epistemolojiyi söylenenin aksine tamamen deneysel hale getirir. Marksizm, Hegel'in deneysel olanı görmezden geldiğini iddia eder. Aksine, Hegel'in metinlerine üstünkörü bir bakış bile, her ne kadar Kantçı deneycileri ve İngiliz deneycilerini eleştirse de, Hegel'in bir tür deneyci olduğunu gösterecektir. Hegel çok açık bir şekilde bilmenin deneyime bağımlı olduğuna dikkat çeker.

Kant felsefeye Fichteci yaklaşımı reddeder. Her ne kadar Opus Postumum'da felsefenin düzeltilmesinden bahsetse de, eleştirel tutumunu korur. (özellikle aklın antinomileri için, antinomileri çözülmemiş çatışmalar olarak görür). Belki de, Kant Hegelci projeyi Kantçılık öncesi felsefelerde değişik biçimlerde görebilirdi. Kant'ın bakış açısından Hegel nasıl görünürdü?

Dünya tarihinde Hegel'in en büyük etkisi muhtemelen Marx idi. Hegel ve Marx ilişkisine dair ne söylemek istersiniz? Eğer gerçek bir Hegel varsa, o dünya tinini etkilemiş olan tarihsel olan mıdır? Tarihsel ve gerçek arasındaki bu boşluğun nedeni nedir? Hegel'in önemli cümlesi: "ussal olan edimseldir, edimsel olan ussaldır" size göre gerçekten ne anlama gelmektedir?

Hegel ve Marx arasındaki ilişki Marx'ı ve paradoksal olarak Hegel'i de anlamak için bir anahtardır. Hem Hegel hem de Marx genellikle Marksist bir gözle okunurlar. Felsefi bir tahsili olmayan Engels, Marksizmi yaratmıştır. Engels'in felsefi gelenek ve Marx'ın bu gelenekle ilişkisi üzerine görüşleri, pek çok Hegel yorumcusu ve Marksistlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Engels'e göre, felsefe, Hegel ile beraber doruk noktasına ve sona ulaşmıştır. Felsefenin gerçek sorunları, felsefe içerisinde çözülemez, ama felsefenin dışındaki Marx ve Marksizm bilimi alanı içerisinde çözülebilir.

Engels'in Hegel'e bakışı yanlışlar içerir. Engels'in Hegel üzerine düşüncesi, Hegel'i dini bir düşünür olarak ele alan sağ kanat okumalarına dayanır, ancak sonrasında bu görüş Hegel'in öğrencilerinin doğru yaklaşımı sayesinde Marksistler tarafından reddedilmiştir. Benim soruna kendi yaklaşımım, Hegel'in Hegelci sağ kanat yorumu ile yorumlanmaması gerektiğidir. İlk elden, Hegel bir Hegelci değildir. Bu yeterince açıktır. Her ne kadar dini bir eğitim almış, ilahiyat fakültesinde çalışmış ve dini ciddiye almış olsa da, bilişsel bir bakış açısından dini felsefenin altında bir yerde düşünür. Hegel'in temel düşüncesi tasarımsal bir yaklaşımla sınırlandırılmış olduğundan, dinin bilinemeyen üzerine konuştuğu ama o bilinmeyenin kavramsal bir yaklaşımla felsefe içerisinde bilinir hale geldiğidir. Hegel'in amacı bilgiyi kadere veya felsefeyi

dine bağlı kılmak olamaz; bunun yerine amacı, felsefeyi kavramsal bir bakış açısından dinin hakikati olarak betimlemektir.

Felsefenin Hegel ile doruk noktasına ulaştığı ve sonlandığı, ayrıca Marx'ın felsefeden kaçtığı Marksist görüşü kabul görmesine rağınen yanlıştır. Hegel felsefi geleneğe kendi persepektifinden bakar. Ancak asla hiçbir metninde felsefenin kendisiyle beraber son bulacağı gibi bir iddia ortaya koymamıştır. Aslında tam tersini söyler. Hegel'e böyle bir suçlama yapmanın hiç bir elle tutulur yanı yoktur. Aslına bakarsanız, eleştirel felsefeye dair bu iddiaya sahip kişi Kant'tır. Kant ilk ve son filozof olduğunu iddia eder; ilk eleştirel düşünürdür, tüm temel sorulara cevap verdiği için de son filozoftur.

Marx'ın felsefenin ötesine yani bilime geçtiği yolundaki Marksist iddia da sorunludur. Marx eğitimli bir filozoftur, felsefede bir doktora derecesi almıştır. Marx'ın tutumu kendi zamanının felsefesinde, özellikle Hegel ile ilişkisinde ve Fichte'ye olan tepkisinde köklerini bulmuştur. Marx'ın Feuerbach yoluyla felsefenin ötesine geçtiğine dayanan Marksist görüşü Feuerbach'ın metinlerini hatalı okumasına dayanır. Feuerbach, bir Hegel eleştirmeniydi, din ile de ilgilenmişti. Feuerbach'ın din eleştirisi büyük ölçüde Hegel tarafından *Görüngübilim*'de öngörülmüştür. Marx üzerindeki etkisi normalde anlaşılandan daha azdır. Feuerbach'ı takiben Marx'ın felsefenin ötesine geçtiği tezi kanıtlamaz bir iddiadır. Belki Engels'in asla pek iyi anlamadığı felsefenin ötesine geçtiği doğru olabilir. Ancak Engels'in metinlerinin özelliğine dair iddia Marx'la ilgili iddialar ile aynı olamaz.

Marx'ın Hegel ile ilişkisi karmaşıktır. Burada, Marx'ın duruşunun kökenlerinin Hegel'in mülkiyet görüşünün eleştirisinde yattığına inandığımı belirtmekle yetineceğim. Hegel'in modern yaşamın temeli olarak görüdüğü mülkiyete yaklaşımı, temel olarak hukukidir, ama Marx'ın yaklaşımı temelde iktisadidir, hukuki olanı da iktisadi temellerinde ele alır. Bu bakış açısından, Marx, Hegel'in modern endüstriyel topluma getirdiği eleştiriyi, onu kapitalizm kuramına oturtarak sürdürür.

Kitabınızın sonunda şöyle yazmışşınız: "Hegel, Kant'ı Kopernikçi noktanın ilerisine taşıyarak olağanüstü olanı terk etmemiz konusunda bize yardım etmiştir ama aşkın felsefenin olağanüstülüğü nasıl sıradan insanların kendi yaşamlarını dışarıya taşıdığının bir tasvirine elini uzatmıştır." Bu ne anlama geliyor?

Heidegger üzerine çalışmalarınız da var. Heidegger ve Hegel arasındaki ilişkinin esası nedir sizce?

Heidegger, eğer felsefe yoluna devam edilecekse, Hegel ile diyaloğumuzu sürdürmek zorundayız, der. Ancak Heidegger her ne kadar Hegel ile ilgili çeşitli metinler yazdıysa da, asla çok ileriye gitmez. Örneğin, *Görüngübilim*'in dördüncü bölümünden daha ilerisini okuduğuna dair bir kanıt yoktur. Ayrıca, Hegel'in düşüncelerini temel bir düzeyde bile kavramamış görünüyor. 1920'li yıllarda Heidegger'den Jaspers'a yazılmış bir mektup var; büyük *Mantık*'ın giriş pasajlarını anlamaya çalıştığı halde varlıktan yokluğa geçişi anlayamamış. Hegel, eleştirel felsefede kalıcı değeri olduğuna inandığı şeye tepki gösteren ve onu ileriye çeken Kantçılık sonrası bir düşünürüdür. Oysa Heidegger, Kant üzerine kitabında, Kant'ın tek gerçek ardılı olma iddiasındadır. Heidegger eleştirel felsefenin mimarını bir noktaya gelmiş ve sonrasında durmuş birisi olarak betimler. Ayrıca kendi görüngübilimsel ontolojisinde Kant'ın konumunu benimsediğini ve Kant'ın ötesine geçtiğini söyler.

Tam tersi aslında gerçeğe daha yakın. En azından eleştirel bir filozof olma iddiasında olan Kant bu sonucu, kendi pozisyonunun kategorilerini çıkarmak ve kanıtlamak için mücadele etti. Heidegger pek çok şekilde eleştirellik öncesi bir düşünürdür. Bir dizi kategori ortaya koyar ancak kanıtlamak için hiç bir girişimde bulunmaz. Aslında okuyucunun onun savlarının temellerini anlamasına izin vermeden bilme iddiasında olan, gelecekten haber veren bir kimse veya peygamber rolünü oynar. Kant'tan Hegel'e hareketin, insan aklının pratik bir kavrayışını düzenleyen bir girişim süreci olduğuna inanıyorum. Bu hareket savlarını kanıtlayabilir ama Kant'tan Heidegger'e gidiş akıldan kör kadere doğru geri çekilmedir.

R.B. Pippin ile Söyleşi

Volkan Çelebi Çeviri: Eren Rızvanoğlu

Tinin Görüngübilimi 201 yıl önce yayınlandı. Bu kitabın felsefe tarihindeki yeri ve anlamı sizce nedir? Hegel yorumcuları genellikle Görüngübilim'le daha dizgesel olan diğer kitapları (Büyük Mantık gibi) arasındaki bağlantı konusunda ayrılmışlar ve belirli sorunlar edinmişlerdir. Sizin bu tartışma içindeki yeriniz nedir?

- Görüngübilim'in en önemli izleği, bu kitabın, Hegel'in kavramların ve kuralların "etkinliği" dediği şeye dikkat çekmesidir. Giriş bölümünde Hegel aşağıdakileri yazar:

Antik zamanlardaki çalışma biçimi çağcıl zamanlardakinden farklılık gösterir. Öyle ki önceki, doğal bilinç için daha uygun ve bütüncül biçimdir. Kendisini varoluşunun her noktasına koyarak sınar, karşılaştığı her şeyi felsefileştirir ve kendisini baştan aşağı etkin olduğu bir evrenselliğe dönüştürür. Ancak çağcıl zamanlarda birey soyut biçimi hazır bulur; bunu kavrama ve kendinin kılma çabası tümelin ucu sivriltilmiş üretimi ve doğrudan doğruya bunun öne sunulmasından çok, sonrakinin varolanlar arasındaki somut çeşitlik içinde ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden şu günlerde yapılması gereken, anlamanın duyusal, dolaysız bireyinin tasfiye edilmesi ve onun, düşünce ile şeylerin nesnesi olan bir hakikate dönüştürülmesi değil, ama daha çok, tam tersine düşüncelere tümel bir etkinlik vermek için sabitliklerinde belirlenmiş düşünceleri özgürleştirmek ve tinsel yaşama aktarmaktır (§33, 19-20).

Bu, örneğin Hukuk Felsefesi'ne girişte bir cümlede olduğu gibi Hegel'in felsefesinin en süreklilik gösteren izleklerinden biri olmuştur.

Hukuk felsefesinin temel sorunu hukuk ideasıdır- hukuk kavramı ve onun etkinleşmesidir (25).

"Tümele edimselik veren" bu kavramlar, "tinsel yaşamı tümele aktarır" ve Hegel'in felsefesindeki bütün temel konuların anlaşılmasında kavramsal içerik, kendi edimseliğinin dışında düşünülemez. Fakat en azından bu kavramlar, Hegel'in kavramsal içerikle ilgili temel iddialarının amacının ve özgünlüğün sınırlarını çizmiştir ki özellikle adalet, özgürlük, bağlılık, güzellik ve hatta ahlaksızlık gibi sözde yoğun kavramlara karşı böylesi bir felsefi ilgi, belirli bir zamandaki toplumlarda söz konusu olan kuralların kullanımı ve aynı kavramların tikelleri, özellikle de böylesi bir kavramayı nasıl ve neden yitirdikleri üzerine kavrama türlerinin açıklaması olmaksızın ilerleyemez. Hegel'in felsefi ilgi hakkındaki iddiası, bunun felsefe tarafından tek başına onun ilgili olduğu rasyonellik ve hakikat, bilginin sosyolojisi, tarihsel antropoloji ve yorumbilgisinin sorularını bulanıklaştırmadan yapılabileceğidir.

Sizin kitabınız, "Hegelci İdealizm", "Hegelci yan etkiler" başlığı ile başlıyor. Lütfen bu başlığın içeriğini biraz açabilir misiniz?

- Hegelci yan etkiler veya Hegel'in etkileri, Kant'ın metafiziğin olanaksız olduğuna ilişkin tanıtlamasına – tözün veya evrenin temel yapıtaşının önsel bilgisine- çok şey borçludur. Çok ama çok fazla Hegel yorumuna karşıt olarak ben, Kant'ın, metafiziğin olanaksız olduğu iddiasının nedenini bizim bilme yetimizdeki bazı önemli "sınırlılık"lara dayandırmasını onaylamamasına rağmen Hegel'in genel olarak Kant'ın bu vurgulamasını (metafiziğin olanaksızlığı) onaylamış olduğuna inanıyorum. Hegel açısından geleneksel metafizikle ilgili soru, kötü ve yanıltıcı bir biçimde konumlanmıştı ve bunu ancak sonunda anladık. Fakat Hegel, Nietzsche'nin geçtiği ileri bir basamağa geçmemiştir: felsefenin kendisiyle anlatılmak istenen her şey olanaksız gibi görünmektedir. Bunun yerine o, felsefesini, tartışmalı bir düşüncenin, yani gerçeğin ussallığı düşüncesinin üstüne temellendirecekti.

Bugün kültürel, politik ve felsefi anlatılarda Hegel'in yaşamaya devam eden ve ölmüş olan yanları nelerdir? Ve bu anlatı yorumlarından ayrılan herhangi bir görüşünüz var mı?

- En iyisi sıralayayım, (i) Hegel'in politik liberalizmin çekirdek, bireyci versiyonunu eleştirisi ve sivil toplum devlet ayrımı; (ii) onun tarihsel insan kuralları kavrayışı, temel kuralların radikal değişimini

göstermesi ve bunun basit bir tarihselcilik ve göreceliği imlememesi: (iii) onun toplumsal ve dışavurumcu temsil kavramı ve en son olarak da (iv) onun güzel sanatları, insanın kendini anlamasının bir tarzı olarak görmesi. Bu yaklaşımıyla Hegel, sanat tarihinde radikal bir biçimde yeni bir evre olan çağcıl sanatı hazırlamıştır ve estetikten sonra sanat kavramı artık inanılır değildir.

Kitabınız, "Hegelci İdealizm"de, Hegel'i toplumsal değişimin filozofu veya kuramcı kategorisinden çok bir "idealist" olarak çözümlemeyi öneriyorsunuz. Lütfen bu görüşünüzü, kitabınızı hiç okumamış birine, neden tercih ettiğinizi açıklayabilir misiniz?

- Ben idealizmi ne nesnelerin zihne bağımlı kendilikler olduğunu görüşüyle ne de evrenin ideal veya maddi olmayan gerçek bir yapı olduğu görüşüyle ilişkilendiriyorum, ama idealizmi şu iddialarla bağlantılı görüyorum, (i) bilincin edilgin bir kap olmadığı ama bir etkinlik olduğu, bir "*Bwegung*", bir devinim olduğu, öyle ki bunda öznenin etkinliği, nesneyle yönelimsel bir bağlantı olasılığı için vazgeçilmezdir: (ii) bilgiyle ilgili bu iddialar asla, kendisi verilmiş olan bir mit olan, kabul edilen bir verilmiş olana dayanmaz, çıkarımsal olmayan temellendirmiş hiçbir bilgi parçası yoktur (iii) geleneksel gerçekçilik ve öznel idealizm "özne nesne" ilişkisinin, özelliklede bu anlamda özne ve nesnenin birliğinin doğasını yanlış anlamıştır.

Yaşayan bir Fransız filozofu, Alain Badiou, çağdaş felsefede hakikat kategorisinin canlandırılması gerektiğini belirtmiştir. O, felsefenin, Platoncu bir yolla düşünme olduğunu ilan etmiştir (matematiği de içerecek biçimde). Bu canlanmada Hegelci düşünmenin rolü ne olmalıdır ve Hegelci idealizmin Platon'un idealizmiyle bağı nedir?

- Eğer Platonculukla güçlü bir felsefi gerçekçiliği; idealar, kümeler, sayılar ve beden ruh ikiciliği gibi maddi olmayan, soyut kendiliklerin varoluşlarını anlıyorsak, Hegel böylesi Platonculuğun güçlü bir eleştirmeni sayılmalıdır. Hegel, Kantçı eleştiriye karşı koyabilecek veya böylesi kendiliklerin bilgisinin olanağını açıklayabilecek bir epistemolojinin veya zihin felsefesinin olmadığını öne sürer. Platon'a dönebileceğimiz düşünmek saf ve önemsiz bir düştür.

Kitabınız Alman İdealizminin dönüşümüne odaklanmış. Özelliklede Kant ve Hegel'in felsefeleri arasındaki izleri ve bağlantıları sorguluyor. Hegel'in, Kant'ı birçok biçimde reddetmesine rağmen siz, Hegel'i Kantçı tasarımın bir izleyicisi olarak görüyorsunuz. Sizce Hegel ile Kant arasındaki anahtar bağlantı nedir? Hegel'in kurgul felsefede Kant'ın ötesine geçtiğine ne kadar katılıyorsunuz? Sizce Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesini eleştirmekte ne denli haklıydı (usun yetilerini ve insanın kendi bilgisini sınırlaması ve kendinde şey gibi konularda v.b.)?

Sanırım sorularınızdan bazılarını zaten yanıtlamıştım. Belki de Hegel'in Kant'a en önemli itirazı, Hegel'in Saltık olarak kabul ettiği -özgürlüğün- Kant'ta yalnızca inancın bir parçası olmasıdır. İnsanların kendilerini üzerinden kurduğu, sonsuz saygı borçlu olduğu ve paha biçilmez değeri olan bireysel kapasitelerinin "bilinemez" olduğu iddiası Hegel tarafından kabul edilemezdi. Bu, felsefenin yalnızca bir iman ve inanç meselesi durumuna gelmesi demekti. Diğer yandan Hegel'de, Kant'ın ortadan kaldırdığı aşırı ussalcı olan gelenek içinde değerli olanı yakalama çabaları ve kimi ince ayrımlar olsa da, ben Hegel'in, Kant'ın dogmatizm eleştirisini derinden onayladığını düşünüyorum.

Hegel'in konumu açısından siz, Kantçı "algının aşkınsal (deneyaşırı, transcendental) birliği" izleğinin öneminde ısrar ettiniz. Size göre, bu doğrudan dönüşüm, Hegel için, özne nesne ikiliğinin ve gerçeklik ile kavram arasındaki tamamlanmış bir bağın üstesinden gelmemizi sağlar mı? Bu Kantçı izleğin, Hegel ve diğer Alman İdealistleri için yaşamsal rolü sizce nedir?

- İnsan bilinci doğrudan ve aracısız olarak asla kendi nesnesinin ayrımında olmadığından, her bilincin etkin bir kurucu/anlamlandırıcı ile yargı verici olmasından ve aynı zamanda her etkin bilincin, kendi nesnesinin ayrımındaymış gibi, belirli bir yolla dünyayı ele aldığının da ayrımında olduğundan (farklı bir anlamda), söz konusu kavrayıcı öznenin etkin rolü iyice pekişmiştir. Bilincinde/ayrımında olma asla belirli bir ruh halinde olmayı imlemez ama daha çok varolan dünyayı elinde tutmayı ve dolayısıyla bu yolla var

olmama olasılığını askıda tutmayı imler. Hegel'i en çok etkileyen kişi olan Kant-sonrası bir düşünür olan Fichte, bilincin nihayetinde kendini belirleme, kendini onaylama ve bir "ortaya koyma" veya konumlama olduğunda ısrar etmiştir.

Kant felsefeye Fichteci yaklaşımı henüz vefat etmeden birkaç yıl önce reddetmişti. Kant Opus Postumum'da[1] kimi düzeltmeler yapmış olsa bile, hala eleştirel bir konumdaydı (özellikle usun antinomilerinde, o antinomileri çözümlenemez çelişkiler olarak görmüştür). Muhtemelen, bu görüşünden dolayı Kant'ın, Hegelci tasarıyı birçok biçimde Kant-öncesine ait bulabileceği sonucunu çıkarabiliriz. Sizce Kant'ın bakış açısından Hegel nasıl anlaşılır?

- Kant, Hegel'in, sezgi kavramını veya duyarlılık-anlama ayrımını ortadan kaldırmakta başarılı olduğunu iddia edebilir ve geriye özne üzerinde uygun bir sınırlamayı uygulayan bir dünya için herhangi bir yol bırakmadığını belirtebilirdi. Yine de Kant'ın, diyalektik bir biçimde formüle edilse bile, özne nesne özdeşliğine ilişkin herhangi bir iddiaya karşı çok kuşkulu yaklaşacağını da söyleyebiliriz. Aynı zamanda Kant, Hegel'in ahlaki ödevin kesinliğini nitelendirmesine itiraz edecek ve onun bununla, saf pratik aklın iddialarını sulandırdığını düşünecektir. Sonuçta Kant doğal güzelliği tüm sanatların üstünde yüceltmiştir ve Hegel doğal güzelliğe tamamen ilgisiz kalmış, güzellikle ilgili iddialarında oldukça tarihsel bir bakış açısı sunmuşken; Kant bütünüyle tarihsel olmayan bir güzellik kavramı üzerinde durmuştur.

Büyük olasılıkla dünya tarihindeki en önemli düşünsel etkilerden biri, Hegel'in Marx üzerindeki etkisidir. Siz, Hegel ile Marx arasındaki ilişki hakkında ne söylemek istersiniz? Büyük olasılıkla, eğer gerçek bir Hegel varsa o kesinlikle dünya tini tarafından etkilenen Hegel değildir. Sizce tarihsel Hegel ile gerçek Hegel arasındaki bu farklılığın nedeni nedir? Bu soru bizi Hegel'in önemli bir tümcesine yönlendirir: "ussal olan edimseldir, edimsel olan ussaldır". Sizin bakış açınızdan, bu tümcenin gerçek anlamı sizce nedir?

Aslında Hegel'in bu ifadeyle anlatmak istediği, bir kültürün ve uygarlığın yapısının anlaşılabilir olduğudur, yani bütün bu uygarlığı ve kültürü inşa etme sürecinin, sanki bu süreci yapan kendini bilmeye/tanımaya çabalayan ve bu çabayı felsefe, sanat, din ve politika olarak dışavuran ve cisimleştiren tek bir ortak özneymiş gibi anlaşılabileceğidir. Hem Hegel hem de Marx doğanın bir serbestleştirilmesi ve bir çeşit kendini kurma veya kendini biçimlendirme olan temel ve ayırt edici insan tasarımını derinden onaylıyorlardı. Fakat Hegel için nihai amaç kendiliğin hakiki bilgisiydi, Marx ise bu iddiaya, pratik ve materyalist bir tersine çevirmeyle çok fazla karşı çıkmamıştır. Marx için esasen insanlar olabildiğince kolay ve verimli bir biçimde kendi maddi varoluşları için yaşanılabilir konumlar üretmek arzusuyla güdülenirler ve Hegel ise bunu tek taraflı ve dar bir kavram olarak ele alırdı. Hegel, bilgisi, Marx tarafından ortaya atılmış olan aracı değerden daha temel ve daha ihtiraslı olan özgürlük kavramı için umut vaat etmiştir.

Sonuç olarak Hegel için Saltık Bilginin gizi nedir? Saltık Bilgi gerçekten Hıristiyan teolojisinin bir mirası mıdır veya Hegel'in dairesel epistemoloji/ontolojisinin bir sonucu mudur? Hegel'in kendisi önsözde şunları yazmıştır (syf 18): "Saltık Bilgi kendi kendisinin oluşum sürecidir, o kendi sonuna ve aynı zamanda başlangıcına sahip olarak, kendi sonunu ve amacını önceden gerektiren bir döngüdür; ve yalnızca kendi sonunu gerçekleştiren varlığıyla etkin olur".

- Bu kısaca yanıtlanması çok zor bir soru. Öncelikle göstermek istediğim, adına layık bir biçimde her filozofun saltık bilgi üzerinden bir konuma sahip olduğudur. Kant Saltık Bilgiye ulaştığını ve felsefedeki tüm sorunları çözdüğünü düşünüyordu. Aynı biçimde Leibniz ve Wittgenstein da. Ve hatta Heidegger bile kendinden bu anlamda emindi. Bana göreyse Hegel Saltık Bilgiden söz ettiğinde bilmenin ne olduğunun bilgisi üzerine konuşuyordu ve o, saltık özgürlüğe ulaşılmasıyla böylesi bir bilginin başarılacağını hesaplıyordu, çünkü böylesi bilgi hem dünya zihin ilişkisinin hem de insanın dünyadaki yerinin bilgisini içermelidir.

Dipnotlar

1 Çev: Opus Postumum, Kant'ın en son yazılarının toplandığı kitabının adıdır

Kenneth R. Westphal ile Söyleşi

Volkan Çelebi   Çeviri: Damla Şikel

1. Tinin Görüngübilimi 200 yıl önce yayınlanmıştı (201). Sizin de Tinin Görüngübilimi hakkında bir kitabınız var. Bu kitabın felsefe tarihindeki anlamı nedir? Genellikle Hegel uzmanları bu kitabın (sistematik) Hegel'in sonraki kitaplarıyla ilişkisini kurmak konusunda bölünmüşlerdir ve çeşitli sorunlar yaşamaktadırlar. Sizin bu tartışmadaki tutumunuz nedir?

İzninizle Hegel'in *Görüngübilim'i* üzerine zaten iki kitap yayınlamış olduğumu ve üçüncü kitabımı da neredeyse tamamlanmış olduğunu belirteyim.[1] Bu ara *Görüngübilim*'in bütünlüğü üzerine bir yorum derlemesi (*The Blackwell Guide To Hegel's Phenomenology*, 2008) hazırlıyorum. Hegel'in *Görüngübilim* için yaptığı eleştirel hazırlıklara odaklanan Jena yazıları üzerine bir çalışmayı ve ayrıca *Görüngübilim'in* Bilinç bölümünün kapsamlı bir eleştirel değerlendirmesini tamamlamak üzereyim.

Hegel'in *Görüngübilimi'nin* felsefe tarihindeki daha doğrusu felsefedeki ve felsefe açısından anlamını çok kısaca özetlemek gerekirse, felsefi görüş veya tutum türleriyle ilgili bizim alışılagelmiş felsefi sınıflandırmalarımız çoğunlukla ham ve yersizdir, ve 'zorunlu seçenekler" doğururlar, bununla birlikte herhangi bir temel sorun hakkında daha dikkatli bir sorgulama, felsefe yapma tarzları ne türden olursa olsun, filozoflar tarafından genellikle kullanılan alışılagelmiş sınıflandırmalar tarafından belirlenenlerden daha pratik (ve çoğunlukla daha zor fark edilen) seçeneklerin elde olduğunu gösteriyor. Başka bir deyişle, Hegel'in savunduğu her şey yanlış anlaşılmış olsa bile, onun yazıları üzerinde Nietzsche'ninkilerle birlikte - dikkatle çalışmamız gerekir, çünkü bunlar en korkunç felsefi hastalık olan kategori sertleşmesine karşı en iyi ilaçlardır.

Bundan sonra önemli olan şey, Hegel'in, felsefi sorunların parça parça (yalıtılmış, birbirinden bağımsız olarak) ele alınmasını engelleyecek şekilde birbirleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili oldukları, dolayısıyla etkili, parlak ve ikna edici felsefenin sistematik olması gerektiği yönündeki vurgusudur. Carnap 'Empiricism, Semantics and Ontology' (1950)[2] adlı çalışmasında kendi semantik holizmini geliştirdiğinde bu strateji yıkıldı. Carnap'ın parça parça çözümlemeye dair semantiğinin içeriği 1951'de Warner Wick[3] tarafından açık ve net bir biçimde vurgulandı, buna rağmen en önemli vurgusu bugün bile analitik felsefecilerin çoğu tarafından büyük ölçüde göz ardı ediliyor. Karşıt bir hata ise pek sık biçimde, Fransız Yapısalcılığının çok keskin holist görüşlerini bir hareket noktası olarak alan ve, her şeye rağmen bütün ile parçalarının varoluşları ve nitelikleri açısından karşılıklı olarak birbirlerinden bağımsız olduklarına dair Hegel'in görüşünü, ki bu ikisinden hiç biri Hegel'in görüşünde diğerine göre ontolojik bir önceliğe sahip değildir, ihmal edip Hegel'in felsefesini bir tür aşırı 'bütünselleştirici' çaba olarak içselleştiren post-modernler arasında görülüyor.

Hegel'in *Görüngübilimi*'nin sonraki yazılarıyla bağlantılı 'sorunları', bence, büyük ölçüde uzmanların yarattığı sorunlardır. Daha 1801'de Hegel a priori ve a posteriori arasındaki ayrıma itiraz ediyor ve bu ikiliğin yerine iki kutup arasında bir sürekliliği getiriyordu. Bu önemli - ve Quine'in analitik-sentetik ayrımına itirazından çok farklı olan gelişmeyle birlikte Hegel *Görüngübilim*'de, *scientia* ve *historia* arasındaki yani tümdengelimle doğrulama ve 'tümevarım' dahil, deneysel verilerle doğrulama arasındaki geleneksel ayrımın kusurlu olduğunu, çünkü ne dışlayıcı ne de kapsayıcı olduğunu tartıştığı ilgili görüşü geliştirmeye girişir. Maalesef Hegel'in *Mantık*'ı neredeyse evrensel olarak doğrulama üzerine tümdengelimsel varsayımlara dayanılarak yorumlanmıştır. Her nasılsa Hegel'in *Mantık*'taki görüşlerinin kendi kendini üretir, kendini doğrular ve kendine yeterli olduğu ve böylece, Hegel'in 'mantıksal' kategorilerini örneklemek ve tamamlamak amacıyla örneğin doğa bilimi, ekonomi veya kültürel tarihten deneysel verilere başvurduğu 'uygulamalı' alanlara gelinceye kadar felsefi sisteminin bütün tamamlayıcı parçalarını tek yönlü olarak (adeta yukarıdan aşağı) doğrulayabileceği varsayılmıştır. Örneğin, bazı uzmanlar kemizmin Hegel'in *Mantık*'ına tam anlamıyla uymadığı üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu yalnızca Hegel'in Mantık'ı şöyle ya da böyle *scientia* içinde bir çalışma

olsaydı doğru olurdu. Aslında 'kemizm' ve 'hayat' analizleri bu tarz yorumlamalardan yapılmış bir *indirgemedir*. Bu bakımdan ben, Hegel'in *Mantık*'ının özünde *semantik* bir araştırma ve aslında bu türden pek incelikli bir çalışma olduğunu ifade eden güvenilir bir azınlık yorumuna bağlıyım.[4] Elbette onun semantik analizinin metafizik ve epistemoloji açısından esaslı sonuçları vardır, çünkü anlaşılır bir şekilde varolduğu söylenebilecek ve bilinebilecek her şeyle ilgilidir. Hem siyaset felsefesi hem de doğa felsefesinde Hegel'in yöntemi felsefi ve deneysel analizi birini ötekine indirgemeden, dahası *scientia* ve *historia*'nın herhangi bir kombinasyonuyla elde edilemeyecek yollarla bunlardan birini ötekini zenginleştirmek için kullanarak bir araya getirir. Açıkçası bu noktalar hakkında daha çok şey söylemek gerekir, fakat bu durumda kısa bir özet aşılır. Bu konuları biraz ayrıntılı olarak işleyen, yakında çıkacak bir yazımı (Philozophizing about Nature: Hegel's Philosophical Project) işaret etmenin bir sakıncası olmadığını umuyorum.[5]

Hegel'in *Görüngübilimi'nin* sonraki çalışmalarına göre sorunları büyük ölçüde yorumcuların Görüngübilim'in amacı ve birliği hakkındaki sorunlarından doğmuştur. Maalesef, uzmanların çoğu Hegel'in muhteşem Önsöz'ünün (*Vorrede*), *Görüngübilim'in*, bu ilk kitabının içeriğini belirttiği kısa Giriş'e (*Einleitung*) ters düştüğünü vurgulamışlardır. Bu yüzden Giriş'in ortalarında Hegel'in Pyrrhoncu Ölçüt İkilemini ortaya attığını, buna yönelen yöntemini tarif ettiğini ve sonra, kitabın geri kalanını *inter alia* (*diğer şeylerin arasında*) Pyrrhoncu şüpheciliği ve öteki şüphecilik biçimlerini çürütmeye ve incelikli bir pozitif epistemoloji geliştirmeye ayırdığını ihmal etmişlerdir. Ölçüt İkileminin ussal doğrulama modelleri olarak *scientia* ve *historia*'nın savunulabilirliğini çürütmesi konusunda Hegel'in farkındalığı son derece kesindir. Bunlar Yunanlılardan günümüze kadar, Hegel ve sonra Pierce, Dewey ve Heidegger dışında, kabul görmüş iki modeldir. Maalesef *scientia* ve *historia* modelleri Hegel araştırmalarında değişmeyen varsayımlar olarak kalmışlardır.

'Bilinç' bölümünün daha belirgin 'epistemolojik' sorunları doğrudan sonrasıyla, daha belirgin biçimde *Görüngübilim*'in geri kalanının toplumsal ve tarihsel sorunlarıyla ilişkilidir, çünkü Hegel bilgi kuramında gerçekçiliğin toplumsal ve tarihsel bir bilimsel doğrulama görüşüyle yalnızca tutarlı olmakla kalmayıp nihayetinde bunu da gerektirdiğini ileri sürer. (Hegel buna paralel olarak ayrıca pratik felsefede nesnelliğin toplumsal ve tarihsel bir ussal doğrulama görüşünü de gerektirdiğini belirtir.) Hegel'in büyük bir incelik ve anlayışla belirttiği gibi bu, Pyrrhoncu şüpheciliğe ve başka şüphecilik biçimlerine karşılık vermek için gereklidir. Kuşkuculuğa verdiği karşılığı aynı zamanda onun pek incelikli semantik kuramını da üretir. Bu da *Görüngübilimi*'ni daha sonraki bütün yazılarına doğrudan bağlar.

2. Günümüzün felsefi, politik ve kültürel anlatılarında Hegel'in canlı ve ölü parçaları nelerdir? Ve görüşlerinizden herhangi biri bu yorumlardan veya anlatılardan ayrılıyor mu?

Aklınızda hangi anlatıların olduğundan emin değilim, fakat sorunuzla kastettiğiniz şeyin Hegel'in çeşitli alanlardaki güncel felsefi tartışmalarla olan ilişkisi olduğunu varsayacağım. Ben bir epistemolojistim ve bunu Hegel'in epistemolojisini, geniş bir tarihsel veya güncel epistemolojik görüşler yelpazesiyle yakın ilişki içinde çözümlemek açısından oldukça anlamlı buluyorum. Hegel'in *Görüngübilimi*'nin, örneğin Sextus Empiricus'un görüşleri, Descartes'ın temelciliği, Hume'un soyut idealar kuramı, Kant'ın aşkınsal (transendental) idealizmi, Russell'ın 'tanıdıklık yoluyla bilgi'si, 'Empiricism, Semantics and Ontology'de Carnap'ın gerçekçiliğe itirazı, Quine'in semantiği, Alston'un geçici olarak pragmatizme yönelmesi, Putnam'ın başlangıçtaki içsel gerçekçiliği, Dretske'nin epistemolojide bireyciliği, van Fraasen'in 'yapıcı deneyciliği' ve McDowell'ın *Mind and World* adlı çalışması gibi görüşlere yönelik çarpıcı eleştiriler ve makul alternatifleri içerdiğini bulmak hayret vericidir. Epistemolojinin alanının tamamı birçok güncel felsefi anlatıdan veya üst-anlatıdan, örneğin Richard Rorty ve post-modernistlerin çoğu tarafından kopartılmıştır. Şimdi şunu söylemek beni pek popüler yapmaz ama bu taraflardan gelen epistemoloji eleştirilerinin hiçbiri hakikatin, bilginin veya epistemolojinin reddedilmesinde ikna edici düşünceler sunmazlar, bununla birlikte ben de birçok hakikat kuramı ve bilgi kuramlarının çoğundan vazgeçmekten mutluyum.

Bu yüzden, bana felsefedeki konuları ve seçenekleri fazla basitleştirir görünen çoğu güncel felsefi anlatıları kabul etmediğimi söylemenin tehlikesiz olacağını sanıyorum. Kuşkusuz benim Hegel felsefesi yorumum son derece aykırıdır. Bu benim basitçe birlikte yaşamam gereken bir gerçek. Sistematik felsefi ve tarihsel bağlamları içinde Hegel'in metninin titizlik gerektiren metinsel analiziyle etraflı bir yorumlamasını bir araya getirmede başarılı oldum. Bu yüzden temel noktalarda ses hermenötiğinin yöntemi üzerinde duruyorum, ve sonuçların olması gerektiği gibi olmalarına izin vermem gerekiyor. Felsefi açıdan bu son derece tatmin edici bir girişimdi, buna rağmen mesleki açısından pek iyi düşünülmüş değildi.

Maalesef bugün felsefe ciddi bir izleyici sorunu ortaya çıktı. Daha kötüsü, bu büyük ölçüde bizim eserimiz, çünkü felsefecilerin çoğu aynı zamanda öğretmenler. Karmaşık sorunlar dikkatli ve titiz analizler gerektirirler; felsefeye rağbeti sağlayacak 'baştan savma' yanıtları kabul etmezler. Rorty'nin Felsefe ve Doğanın Aynası adlı kitabı ancak elbette çoğu Amerikalı okurun da olduğu gibi felsefe tarihine son derece ilgisiz okurlar arasında ilgi çekebilirdi, çünkü Quine felsefe tarihini katıksız uzmanlığın felsefi olmayan alanına sürmüştü. İronik biçimde Quine'in felsefe tarihine karşı ilgisizliği onu rahatsız edecek şekilde geri tepmişti: Özünde Quine'in semantiği tutarsızdır, doğrusunu söylemek gerekirse bu, Hume'un 'Duyular açısından Kuşkuculuk'taki analizinin titiz bir yorumu tarafından açığa çıkarılabilir.[6]

Maalesef çok fazla sayıda felsefeci, istemeden de olsa, Schelling'in dikkatle geliştirilmemiş ve uygun destekten yoksun, fakat canlı iddialar öne sürme modelini izleyerek popüler beğeniye doğru kendi yollarını bulmuşlardır. Bu stratejinin örnekleri bugün felsefenin birçok tarzı ve dalında mevcuttur. Bu yazılar hem öğrencilerin dikkatini daha özlü çalışmalardan başka yerlere çeker, hem de daha özlü çalışmaları felsefi ilginin dışına atar. Günümüzde felsefe gittikçe sözde-felsefeye gömülüyor. Elbette bu kasvetli eğilimin birçok önemli istisnası var, fakat bunlar da ilgi alanının dışına doğru itilmişlerdir.

Ben aynı zamanda terimin 19. yüzyılın sonlarına kadar kabul görmüş ve Avrupa'da önemini korumuş geniş anlamıyla, yani ahlak felsefesinin etiği, toplum ve siyaset felsefesini ve hukuk felsefesini kapsaması anlamında bir ahlak felsefecisiyim. Günümüz ahlak felsefesinin büyük kısmı modern doğal hukuk geleneğinin sözleşmeci olmayan dalının bakışını ve özellikle bu düşünce çizgisinde Hume, Rousseau, Kant ve Hegel tarafından yapılan güçlü katkıları yitirmiştir. Günümüz ahlak kuramlarının birçoğu faydacı, sözleşmeci veya konstrüktivizmin gerçekçilik karşıtı versiyonlarıdır. Çok kabaca temel model, bireysel çıkarların tetkik edilmesiyle başlamamız, bu çıkarlar arasında bir örtüşmeyi teşhis etmemiz ve sonra da bu uzlaşmaya dayanarak yeterli pratik normları belirlemeye ve doğrulamaya çabalamamız gerektiğidir. Komünitaryanizmin çoğu versiyonunda da bu modele rastlanabilir. Bu yaklaşımkaçınılmazolarakdargörüşlüadaletkuramlarınaveyailkelerinegötürüryadarölativistkuramları davet eder. (İyi ki MacIntyre farklı moral toplulukların birbirlerinden birşeyler öğrenebileceklerini ve çoğunlukla öğrenmeleri gerektiğini ve öğrendiklerini kabul ediyor.)

Modern doğal hukuk geleneği toplumsal çatışma sorunuyla başladı. Bu sorun yalnızca savaşın somut formu içerisinde değil, ayrıca mezhepler arasında ahlaki ve siyasi normların haklı çıkarılmalarına ilişkin ciddi sorunlar üreten dinsel mezhepçiliğin kuramsal formu içinde de ele alındı. Aslında karşılaştıkları sorunlar bugün bizim çok-kültürlülük ve temel normların kültürler-arası veya kültürler-ötesi haklılaştırılmaları karşısında karşılaştıklarımızla yapısal olarak aynıdır. Tek fark bizim bu politik sorunları fanatizm ve hoşgörüyle ilgili olanlardan ayırt etmekte daha dikkatli olmamız gerektiğidir. Her türden fanatik için kendini kültürel veya ulusal bayrakların ardına gizlemek bu iki tür konuyu olabildiğince çok birbirlerine karıştırmak için iyidir.

Sözleşmeci olmayan doğal hukuk kuramının temel sorunu, toplumsal koordinasyon eksikliği yüzünden doğan bir kaçınılmaz ve yok edici karşılıklı çatışma durumunun yerine yeterli toplumsal koordinasyonun sağlayacağı barış, adalet ve üretici karşılıklı işbirliğini geçirmek için gereken asgari yeterlilikteki ilkelerin tespit edilmesi ve temellendirilmesidir. Bu modelde, sözleşmeci uzlaşma temel toplumsal normların belirlenmesinde hiçbir rol oynamaz. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde bile sözleşmeci pazarlık veya görüşme yer almaz: Ya ülkeden çıkılır ya da yapıcı toplumsal işbirliğini hesaba

katan ve ahlaki özgürlüğü koruyan yollarla, örneğin yalnızca adalet koşullarında erişilebilecek otonomi aracılığıyla, potansiyel olarak ölümcül olan karşılıklı çatışmayı çözmek için asgari gerekli ilkelerin ve kurumların belirlediği toplumsal düzen kabul edilir. Bununla birlikte ülkeyi terketmek bu kadar kolay olsaydı muhtemelen karşılıklı çatışmanın toplumsal koordinasyon gerektirecek kriz derecesine ulaşmasından önce bunu gerçekleştirirdi. Bu nedenle yüksek nüfus yoğunluğu koşullarında meşru bir toplumsal düzen üyeliği bağlayıcıdır ve devredilemez.

Hegel'in pratik felsefedeki en önemli kavrayışlarından biri de, yazılı yasaların basitçe bireysel eylemlerin kısıtlayıcıları olmadıkları, daha çok aksi takdirde olanaklı olmayacak bütün eylem sınıfları için *olanak sağlayıcı koşullar* (*enabling conditions*) olduklarını söylemesidir, *örneğin* sözleşme yasası gibi; bununla birlikte görüşü bu örneğin öne sürdüğünden daha geniş bir kapsamdadır, çünkü bütün ekonomiyi ve yasal olarak tanımlanmış veya en azından yasal olarak onaylanan ve korunan toplumsal ve politik kurumların tümünü kapsar. Bu nokta avukatlar ve hukukçuların olağan bir düşüncesidir, bununla birlikte siyaset felsefecileri nedense bunu inkar etme eğilimindedirler. Hegel'in, Hume'un 'adaletin kuralları yapay olmakla birlikte keyfi değillerdir. Bunları Doğa Yasaları olarak anmak da uygunsuz bir ifade değildir ...' (*İnceleme*, 3.2.1.19) diyen temel kavrayışıyla anlaşması da ayrıca önemlidir.

Özetle, Hegel'in epistemolojisinin ve ahlak kuramının büyük kısmının felsefi açıdan makul kaldığını, ve aslında günümüzde felsefe adına savunulan görüşlerin birçoğuna üstün olduğunu düşünüyorum. Bunların, Hegel'in görüşlerine ilişkin sizin sorunuzda kastettiğiniz anlatısal yönler olmadığından eminim. Bu yüzden, Hegel'in Güzel Sanat Üzerine Dersler'inin kendisinden çok şey öğrenebileceğimiz bir başyapıt olduğunu eklememe izin verin. Hegel'in doğa felsefesi hakkındaki araştırmamı sürdürürken orada, hatta günümüz bilim felsefesinin bağlamına bile giren birçok önemli ve makul noktaya rastlıyorum. Hegel'in felsefe tarihine gelince de, Hegel'in hakiki felsefe tarihinin bu konu üzerindeki daha sonraki çalışmalarında değil, *Görüngübilim*'de sunulduklarını söyleyen Henry Harris'le anlaşıyorum.[7] Bunu keşfetmeye yeni başlıyorum, fakat Hegel'in *Görüngübilim*'deki felsefe tarihinin onun sosyo-tarihsel temelli epistemolojik gerçekçiliğini nasıl desteklediğinin farkına varmaya başladığıma inanıyorum ve bence Hegel'in bu analizi felsefi olarak savunulabilir. Açıkçası, sonuç olarak bu varsayımı uygun bir biçimde araştırabilmeyi umuyorum, fakat ince sorunuza karşılık olarak bunu belirtmekten çekinmem.

3. Ünlü Hegel uzmanlarından Pippin Hegel's Idealism adlı kitabında Hegel'i bir kategori kuramcısı veya toplumsal değişim filozofu olarak değil de, bir "İdealist" (ve Kant'ın bir izleyicisi) olarak analiz ediyor. Sizin Hegel hakkındaki görüşünüz nedir? (O bir romantik, devrimci ve toplumsal değişim filozofu mu yoksa karanlık bir metafizikçi, idealist, monist ve dünya ruhu teologu mu?)

Evet, şimdi ilk iki cevabımdan yola çıkarak 'yukarıdakilerden hiçbiri!' dememi bekleyeceksiniz. Cesur olacağım ve doğrudan cevap vereceğim: Wilfrid Sellars'a bütün saygımı ifade ediyorum ve Hegel'in, yalnızca Pyrrhoncu şüpheciliğe karşı en ileri, doğrusu istenirse tek uygun yanıtı geliştirmiş olduğu için değil, epistemolojide gerçekçiliğin bilişsel doğrulamanın toplumsal ve tarihsel bir kuramıyla (aşağıya bakınız) birlikte tutarlı olacağını kavramış olduğu ve transendental idealizme başvurması gerekmeyen ve fallibilist, sosyo-tarihsel epistemolojisiyle tutarlı olan özlü transendental kanıtlamalar kullanarak gerçekliğin nasıl doğrulanacağını kavramış olduğu için gelmiş geçmiş en ince ve çok yönlü epistemolojist olduğuna inanıyorum. Hegel pratik felsefede modern doğal hukuk geleneğinin sözleşmeci olmayan dalına en kapsamlı ve uygun katkıyı yapmıştır. Siyasi açıdan Hegel ateşli bir reformcu liberaldi. Eğer bugün biz modern ekonomilerin Hegel'in politik sentezini çürüttüğünü ve çok sayıda modern politik kurumun Weber'in altını çizdiği boğucu kusurların sıkıntısını çektiğini düşünüyorsak, en modern politik ve ekonomik kurumların Hegel'in savunuculuğunu yaptığı korporatist bütünleşme, düzenleme ve karşılıklı şeffaflık *olmaksızın* gelişmeleri dolayısıyla bu talihsiz gelişmelerin vuku bulduğu gerçeğini de ciddi biçimde ele almamız gerekir. Diğer taraftan Hegel'in politik reçetelerine yaklaşmış günümüz toplumlarını bulmak isteseydik, İskandinavya'ya ve Kuzey ülkelerine, özellikle İsveç'e bakmamız gerekirdi. (Bu noktaların bir kısmına sonra değineceğim.)

Belki Hegel'in günümüzle büyük ilişkisi olan epistemolojisi hakkında şunları söyleyerek onun görüşlerinin standart sınıflandırmalara nasıl meydan okuduğunu belirtmem gerekir.[8] Hegel toplumsal ve tarihsel temelli bir epistemolojinin gerçekçilikle tutarlı olduğunu kavrayan ilk epistemolojistti. Onun epistemolojisi temelcilik karşıtıdır; kavramsal olmayan bilgiye ve kesinlik idealine, özellikle sözümona 'temel' inançlar ve deneyimlere itiraz eder. Hakikat için bir uygunluk analizi yürütür, bununla birlikte hakikat için bir uygunluk ölçütü belirlemez, ayrıca doğrulamaya ilişkin fallibilist bir görüşü savunur.

Hegel'in doğrulama kuramı hem dışsalcı hem de uyumlulukçu öğeler içerir. Bir tür *ilk bakışta* (*prima facie*) doğrulamanın bizim çevremizle girdiğimiz etkileşim tarafından güvenilir biçimde üretilen algılayışlar ve inançlar tarafından sağlandığını kabul eder. Hegel, tam doğrulamanın buna ek olarak kişinin inançlarını ve deneyimlerini, onlara dair hem uyumlu hem de kendisiyle tutarlı bir görüş sağlayarak sistematik kavramsal bir şemada (*Mantık*'ta özetlenmiştir) bütünleştiren öz-bilinçli, düşünen bir kavrayışı gerektirdiğini fark etmiştir.

Hegel'in epistemolojisinde rasyonalist öğeler, tikellerin bilgisinin kendilerine kavramsallaştırmaların uygulanması gerektiği, deneysel bilgi için gözlem terimlerinin ve biçimsel mantığın yetersiz olduğu ve doğa yasalarının ifadelerinin doğanın mevcut yapılarını anlatan kavramsal yapılar olduklarını belirten tezlerinde ortaya çıkar. Ayrıca bilmeye değer her şeyin ussal olarak anlaşılır olduğuna dair keskin rasyonalist ideali de savunur.

Hegel'in epistemolojisinde natüralist öğeler, biyolojik ihtiyaçların (bilincin bir kökü) nesnelerin temel sınıflandırmasını gerektirdiğini, bilinç içeriklerinin genel bir dünyadan türetildiklerini, ve sınıflandırmacı düşüncelerin dünyadaki doğal yapılara dayandıklarını belirten tezlerinde görülür. Hegel, felsefenin önemli ölçüde deneysel bilimlere dayandığını vurgular: 'Felsefe yalnızca doğanın sağladığı deneyimle uyum içinde olmak zorunda değildir; *oluşumu* ve *gelişimi* içinde felsefi bilim deneysel fiziğe dayanır ve onun tarafından koşullanır' (*Enz.* §246 *Anm.*). Toplumsal felsefenin hem kendi döneminde yeni gelişen kültür bilimlerinde hem de politik ekonomide kurmak üzerine benzer görüşlere sahiptir.

Hegel, kavramsal kategorilerin onarılabilirliğinin toplumsal bir fenomen olduğunu ileri sürer. Dünya hakkındaki kısmi bilgisizliğimiz açığa çıkarılabilir ve düzeltilebilir, çünkü bir veya aynı ilke farklı insanlar tarafından aynı bağlamda ya da aynı insan tarafından farklı bağlamlarda uygulanabilir, ileri sürülebilir ve değerlendirilebilir. Hegel'in doğrulama kuramı, bir görüşün kendi alanına uygun olduğunun ve alternatiflerine üstün olduğunun gösterilmesini gerektirir. Bu bakımdan, doğrulamayı daha az uygun alternatif görüşlerin arkaplanına karşın gerçekleştiği için geçici ve kaçınılmaz şekilde tarihsel olarak gören Hegel bir fallibilisttir.

4. Hegel felsefesinin temel kaynakları nelerdir? (Antik Yunan Felsefesi, Alman Romantizmi, Kant-Fichte-Schelling, vb..) Hegel'in düşüncelerini şekillendiren bunlardan hangileridir?

Hegel'in felsefesi için açıkçası Antik Yunan, özellikle de Aristoteles ve Sextus Empricus temel önemdedir. (Hegel'in Aristoteles'i, 'kaba' bir deneyci olduğu saldırılarına karşı nasıl ısrarla savunduğunu ve onu özgün spekülatif kavrayışından dolayı övdüğünü hatırlayın.)[9] Dinler tarihi, Montesquieu, Hume, Kant, İskoç ekonomi politiği ve Newton da eşit derecede önemlidir. Elbette Fichte, Schelling ve romantikler de, en azından bunlardan beslendiği kadar bunlara eleştirel itirazlarda bulunmasıyla dolayısıyla Hegel'in felsefesi için önemlidirler. Fichte ve Schelling ile ilgili olarak, Hegel, Kant'a dönüş, en azından Kant'ın Eleştirel Felsefesinin (aşağıda belirtilen) bazı önemli yanlarına dönüş üzerinde ısrar edenlerin ilkiydi. Newton'u da saymış olmam şaşırtıcı görünebilir, ama Newton'un *Principia*'sı ve Newton'un yerçekimi kuramı hakkında Hegel'in düşünceleri, küçümsenen bilimsel incelemesi *De Orbitis Planetarum*'dan (1801) başlayarak çoğunlukla son derece incelikli ve kavrayışlı olmuştur. Bunu ortaya koyan, araştırmasını pek istekle öneremeyeceğim meslektaşım Cinzia Ferrini (Trieste) tarafından ortaya koyulmuştu (Ayrıca Cauchy'nin analizin 'birinci reformu'na dair Hegel'in eleştirisinin Michael Wolff tarafından analizi çok önemlidir).

5. Kant ve Hegel arasındaki temel ilişki nedir? Spekülatif felsefede Hegel'in Kant'ın ötesine geçtiği düşüncesiyle ne kadar hemfikirsiniz? Kant'ın kuramsal felsefesini (kendinde-şey, aklın sınırları, üstesinden gelinen özne-nesne ikiliği, tasarımcılık sorunu vs..) eleştirmekte Hegel ne dereceye kadar haklıdır?

Bazı çok önemli noktalarda Hegel Kant'ı kendine rehber edinmiş ve bazı çok önemli noktalarda da Kant'ın eleştirel felsefesinin esaslı taraflarına eleştiri yöneltmiş ve karşı çıkmıştır. 'Aşma' (*Aufhebung*) her üç anlamını da bu kadar keskin vurgulamış olan bir filozoftan başka ne bekleyebilirdik ki? Kant, Platon'un kendisini anlamış olduğundan daha fazla onu anladığını düşünürken (*KdrV* B370), Hegel Kant'ın görüşlerini, onun kendisini anlamış olduğundan daha iyi anlamıştı. Bununla birlikte dikkatli bir araştırma gösteriyor ki, Hegel'in Kant'ın felsefesinden anladığı veya ona itiraz ettiği şeyler yaygın olarak onun Kant felsefesinden anladığı veya ona itiraz ettiği varsayılan şeylerden büyük ölçüde farklıdır. Lütfen bazı anahtar noktaları belirtmeme izin verin.

Kendi metodolojisinin ışığında Hegel bize, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin titiz ve ayrıntılı bir iç eleştirisini borçludur. Maalesef Hegel böyle bir şey yayınlamamıştır, üstelik bilindiği kadarıyla ondan kalan yazılar arasında günümüze kadar gelmiş böyle bir şey yoktur. Bununla birlikte Hegel ilk Jena yazılarında etkili biçimde tartıştığı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bazı temel içsel zayıflıkları görmüştü, yine de bunlarda Kant'a yapılan göndermeler çoğunlukla belirsizdir. Hegel'in içeleştiri vurgularının sağlam, merkezi ve oldukça anlamlı olduğunu saptadım. Hegel'den bahsetmeksizin, Hegel'in, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin keskin iç eleştirisini Kant's *Transcendental Proof of Realism* (Cambridge 2004) adlı son kitabımda *en detail* ele aldım. Orada *inter alia* şunları ileri sürüyorum: (1) Kant'ın duyular dünyasının çoklu düzeninin transendental eğilimini analizi, 'gözardı edilen alternatif' itirazın, Kant'ın kendi analizi tarafından transendental olarak ortaya konmuş olan bir seçeneğin tutarlı, inandırıcı bir versiyonunu sunarak Kant'ın Transendental İdealizmini çürütür. (2) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ifade edilen veya savunulan nedensellik yargısı hakkındaki tek ilke 'deneyimleyebileceğimiz her olayın bir nedeni vardır' şeklindeki genel nedensel ilkedir. Ancak Kant'ın Deneyim Analojileri'nde gerekli olan ilke, Kant'ın *Metaphysical Foundations of Natural Science* başlıklı çalışmasında formülleştirdiği ve savunduğu 'deneyimleyebileceğimiz her fiziksel olayın dışsal, fiziksel bir nedeni vardır' şeklindeki özel nedensel tezdir. Bununla birlikte, nedensel tezlerin hiçbiri Kant'ın Transendental/Aşkınsal İdealizmiyle doğrulanamaz. (3) Kant'ın Aşkınsal İdealizmi insanın özgür eyleminin olanağını savunmak için gerekli değildir. (4) Kant'ın Aşkınsal İdealizmi insanın deneysel bilgisinin tümdengelimci *scientia*nın kısıtlamaları içinde analiz edilmesine yönelik gelmiş geçmiş en çarpıcı girişimdir. Aşkınsal İdealizmin kendi amaçlarını gerçekleştirmekteki başarısızlığı, Kant'ın epistemolojisindeki fallibilist öğelerin önemini vurgulayarak deneysel bilginin kavranmasında *scientia*nın yetersizliğini gösteren önemli bir derstir.

İyi ki bu eleştirel noktalar Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin öteki yönlerinin önemli olumlu sonuçlarını açığa çıkartmaya yardım ediyorlar. Özellikle Leibniz eleştirisi boyunca Kant çok çarpıcı bir bilişsel referans semantiği geliştirmiştir; yalnızca yargılarımızdaki bu kavramları buna göre kendilerinden söz ettiğimiz belirli zaman-uzamsal tikel nesnelere göndererek - a priori kategorilerimiz dâhil - kavramlarımızı meşru bilişsel yargılar içerisinde kullanabiliriz. Bu bir doğrulamacılık (verificationism) türü değildir, çünkü Kant haklı olarak kavramlarımızdan bazılarının, özellikle de Kategorilerin *a priori* olduklarını ve bu yüzden temel duyusal içeriklere indirgenemez ve de bu içeriklerin terimleriyle etraflıca tanımlanamaz olan kavramsal bir değere sahip olduklarını kabul eder. Şaşırtıcı biçimde Kant'ın bilişsel referans semantiği Gareth Evans'ın 'Identity and Predication' adlı çalışmasındaki önemli analizine uygundur, hatta onu aşar.[10] Aslında, Kant'ın bilişsel referans semantiği ve Deneyim Analojileri, tanımlayabileceğimiz her nedensel olayın zaman-uzamsal olması ve dışsal, zaman-uzamsal bir nedeninin olması gerektiğini ifade eden özel nedensel tezi eşsiz bir biçimde doğrulamaya yeterler. Dahası, zaman-*uzamsal* nesneler ve olaylar hakkında yalnız meşru nedensel yargılarda bulunabileceğimiz için, psikolojik determinizm ilkede kanıtlanamaz ve bilinemezdir. Nihayet, sahip olduğu Laplace retoriğine rağmen Kant, uzamın ve zamanın fenomenal alanı içindeki bütün olayların nedensel olarak belirlendiği iddiasını asla

kanıtlamamıştır, hatta bunu savunmamıştır bile. Katıksız sonuç - bu, tartışmanın birkaç önemli adımını atlamak olacaktır - Kant'ın bilişsel referans semantiğinin doğanın alanı içinde insanın özgür ussal eyleminin olanaklı olduğunu savunmak için yeterli olduğudur. Sonuçta Kant'ın akılcı otonomi görüşü Transendental İdealizmine gerek duymaz.

Hegel her ihtimale karşı bütün bu noktaları kavramış ve felsefesine dahil etmiştir. Kant'ın Transendental İdealizmini ve bununla Kant'ın ünlü 'kendinde şey'ini yüksek sesle eleştirir ve ona itiraz eder. Hegel, Görüngübilim'in 'Duyusal Pekinlik' başlıklı ilk bölümünden başlayarak Kant'ın bilişsel referans semantiğini benimser, savunur ve daha ileriye götürür. Ve Hegel bütün felsefesi boyunca bu bilişsel referans semantiğinin çıkarımlarından hem kuramsal hem de pratik açıdan faydalanır.

6. Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesi üzerine Hegel'in eleştirisinin ana özellikleri nelerdir?

'Eleştiri'nin 'eleştirel değerlendirme' anlamına geldiğini ve bazen, en azından, bir şeyin eleştirel incelemeye karşı koyduğunu hep hatırlamak zorundayız. Hegel'in '*aşma*' (Aufhebung) kavramını kullanımı bu özelliği vurgulayacak şekilde tasarlanmıştır, çünkü Hegel'in başka görüşleri eleştirisi her zaman tartışılan görüşün kavranışlarını olduğu kadar yanlışlarını sorunları, kusurları veya sınırları - da saptamayı amaçlar. Yalnızca bu yolla Hegel herhangi bir görüşün kavranışlarını korurken yanlışlarını, sırası gelince kendisi de eleştirel olarak değerlendirilecek olan bir artçı görüşle düzelterek bu görüşün 'belirli olumsuzlama'sına ulaşabilirdi.

Kant'ın, ahlak görüşleriyle, özellikle de anglofon olanları üzerine Hegel'in 'eleştiri'si hakkındaki tartışmanın büyük kısmı Kant'ın kapsamlı pratik felsefesinin oldukça seçmeli bir okumasına dayanmıştır. Kant'ın pratik felsefesi çoğunlukla onun en savunulabilir yönleri örtük biçimde seçilerek, gerisi göz ardı edilerek ve Hegel'i ilgisiz taraflar üzerinde ısrar etmekle suçlayarak 'savunulmaya' çalışılmıştır. Ancak Hegel'in Kant'ın pratik felsefesiyle bir bütün olarak uğraşması gerekiyordu ve o da böyle yapmıştı. Kant'ın pratik felsefesinde makul, hatta can alıcı bir öz, özellikle Kant'ın otonomi görüşü, olduğuna dair kendisine muhtemel eleştirilerin çoğunu *kabul eder*. Fakat Hegel Kant'ı otonomi hakkındaki kavrayışlarını savunulamayacak bir ahlaki dünya görüşüne, Kant'ı savunulamaz bir eylem kuramına, özellikle de savunulamaz bir ahlaki motivasyon kuramına iten bir görüşe oturtması dolayısıyla eleştirir.

Özgün bir biçimde Hegel Kant'a karşı Kant'ın mutluluğu erdeme göre (mutlu olmaya değer diye) ayarlama sorunu yapmacık olduğunu ileri sürer. Kant doğru davranmak ve mutlu olmak arasında herhangi bir içsel bağlantı olduğunu yadsır, fakat bu yadsıması onun mutluluğu çeşitli sonlara ulaşılması koşullarında değil, eğilimlerin bir bütün olarak karşılanması koşullarında tanımlamasına dayanır. İkincisi, Kant'ın ahlaki motivasyon görüşü yapmacıktır; en sonunda eğilimler hesaba katılmaksızın eylemeye karar veremeyeceğimiz üzerinde durur, yani Kant'a göre maksimimizin içeriğinden ayrı eylemeye karar veremeyiz. Bundan dolayı Kant'ın kendisi yalnızca ahlak yasasına uygun güdüye göre eylemeyi gerektiren kendi ahlaki motivasyon görüşüyle çelişir. Üçüncüsü, Kant'ın erdemimizi sonsuz *post-mortem* bir gelişim içinde mükemmelleştirme düşüncesi anlamsızdır. Kant erdemi ve erdemin kanıtını_eğilimlerin üstesinden gelinmesi ile tanımlar. Eğilimler ise bedenle birlikte ölür. Bu yüzden ölümden sonra ne erdem ne de erdemin kanıtı olabilir. Dördüncüsü, Kant'ın ahlaki aracının otonomisi görüşü ahlak yasasının, Eleştirel yazıları boyunca sık sık yaptığı gibi, ilahi bir emir şeklinde görülmesiyle tutarsızdır. Beşincisi, Kant'ın ahlaki ilkeleri somut koşullarda pratiğe dökülemezler, çünkü belirli eylemler için uygun olmayan bir kılavuz sunar.[11] Bununla birlikte Hegel bu noktalardan hiçbirinin insan aklının otonomisi hakkındaki temel kavrayışlarının da pratik alandakilerin de değerini düşürmez. *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel hukukun özgür ussal istence dayandığını (*Rph* §4), bir aracının bu durumda bu güdüye dayanarak eylemenin uygun olduğu yargısına dahil edilmedikçe ve edilene kadar hiçbir sebep, amaç veya eğilimin fiil halinde, etkin bir güdü olamayacağını (*Rph* §5-7), ve kesin ahlaki yükümlülüklerin kategorik imperatifler olduklarını ileri sürer. Bütün bu temel ilkeler Hegel'in vurguladığı gibi, Kant tarafından istencin otonomisi hakkındaki görüşünde geliştirilmiştir (*Rph* §135*Anm.*). Kantçı 'Ahlaksallık' (*Moralität*) Hegelci 'Etik Yaşam' (*Sittlichkeit*) tarafından

tamamlanmadıkça Kant'ın ilkelerinin yalnızca 'boş bir formalizm' sunduklarına dair Hegel'in itirazı, Kant'ın kendi pratik felsefesini sınırlamasından faydalanır. Pratik yazıları boyunca Kant ahlakın *a priori* 'metafizik' ilkelerini saptamayı ve gerekçelendirmeyi hedefler. Bu aynı yazılar boyunca Kant bu 'metafizik' ahlak ilkelerinin insanlara 'uygulanması' için 'pratik antropolojiyi' gerektirdikleri üzerinde ısrarla durur. Maalesef Kant 'pratik antropolojisini' pratik felsefesi için yazılmamış bir 'Ek'e havale eder. 'Etik Yaşam' analizinde Hegel, Kant'ın pratik felsefesinin bu sonuncu, can alıcı göreve, ve böylece Kant'ın parlak pratik ilkeler sistemini boş formalizm olmaktan *kurtarmaya* girişir. Her tür niyete ve amaca karşı Hegel bunu Rph §135 için yazdığı Açıklama'da (*Anmerkung*) söyler. Maalesef bu temel nokta geniş çapta gözardı edilmiştir. Kant'ın ahlaki ilkelerini kendi etik yaşam açıklamasıyla değerlendiren Hegel, Kant'ın pratik felsefesi içerisinde çoğunlukla gözardı edilmiş olan büyük bir sorunun çaresini bulur. Hegel modern doğal hukuk kuramının sözleşmeci olmayan dalını, Hume, Rousseau ve özellikle Kant tarafından girişilmiş analiz çizgisine derinlemesine katkı yaparak kendi adına geliştirir.

7. "Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde Karşılıklı Tanıma ve Ussal Doğrulama" (Mutual Recognition and Rational Justification in Hegel's Phenomenology of Spirit) adlı makalenizde, doğrulama için gereken tarzda bireysel ussal yargının, kavrayışta veya ahlakta olsun, temelde toplumsal ve tarihsel olarak koşullandığı tezini savunuyorsunuz. Bu ifade ne anlama geliyor ve Tarihsel Bağlamcıların iddialarına benzer mi?

Tarihsel Bağlamcılar kendi konumlarını Richard Rorty'nin yaptığı gibi -, epistemolojide Gerçekçiliğin veya herhangi bir araştırma dalının (araştırma nesnelerinin varoldukları ve onlar hakkında söylediklerimizden, düşündüklerimizden veya inandıklarımızdan bağımsız olarak kendi kendilerine bazı özelliklere sahip oldukları, ve bun nesneler hakkında bizim en azından pozitif bir şeyler bilebileceğimiz görüşü) tamamen bireyci bir bilgi görüşünü gerektirirken, insan bilgisinin herhangi bir toplumsal veya tarihsel açıklamasının insan bilgisinin nesneleri hakkındaki gerçekçiliği devre dışı bırakması gerektiğine dair bir Aydınlanma dikotomisinin terimleriyle tanımlamaya eğilim gösterirler. Bu ikiliğin doğrudan çıkarımı, gerçekçilik hakikiyse, insan bilgisinin özünde bir bireysel fenomen olduğunu, eğer insan bilgisi özünde toplumsal veya tarihsel bir fenomense de gerçekçiliğin yanlış olduğunu ifade eden ikinci bir Aydınlanma dikotomisidir. Hegel bu dikotominin terimleriyle (açıkça veya örtük olarak) tanımlanmış herhangi bir görüşe karşı çıkar, çünkü dikotominin kendisi temelsiz ve kusurludur. Hegel'in 'tarihsiciliğin' yoz bir versiyonunu savunduğuna dair bütün eski itirazlar (*örneğin* Popper'ınkiler) bu iki Aydınlanma dikotomisini varsayarlar; bu iki dikotominin Hegel tarafından kusurlu oldukları saptandığında bu tarz bütün itirazlar çöker. Bu yüzden Hegel'in konumunun Tarihsel Bağlamcıların iddialarına benzer olup olmadığını soruyorsanız, tek dürüst ve uygun yanıt 'evet *ve* hayır'dır. Evet, Hegel bilişsel doğrulamanın içinde herhangi bir bilişsel doğrulama yapılacak tarihsel bağlama bağlanmış olduğunu düşünür. Ve tabii ki hayır, Hegel hem hakikatin hem doğrulamanın içinde hakikat veya doğrulama iddialarının dile getirildiği özgül tarihsel bağlamla sınırlanmış olduğunu reddeder. (*Örneğin*, yukarıda ikinci soruya verdiğim yanıtta sözü geçen günümüz epistemolojisi için Hegel'in epistemolojisinin önemli çıkarımları.) Hegel ussal doğrulama hakkında *fallibilizm*in ilk ve hâlâ en çarpıcı taraftarlarından biridir. Ussal doğrulamanın uygulanabilir fallibilist kuramlarının başarı şansı ussal doğrulama hakkında tümdengelimci varsayımlar tarafından azaltılıyor; bu yine *scientia* modelidir. Varsayım, hakikat için yeterli doğrulamanın, doğrulamanın araştırılan iddianın veya inancın hakikati zorunlu kılmasını gerektirmesi, böylece bütün hata olasılıklarının elenmesidir. Bu öncül elbette şüpheciler için - her yerden Pyrrhon'a geri dönüyoruz - vazgeçilmezdir. Newton Felsefenin Dördüncü Kuralı'nda, ve aslında Kartezyenlere doğrudan verdiği yanıtta bu varsayılmış gereksinime karşı çıkar.[12] Hegel tümdengelimciliğe itiraz eden ve doğrulama hakkında fallibilizmin insan bilgisinin nesneleri hakkındaki gerçekçilikle tutarlı olduğunu kavrayarak ussal doğrulama hakkında fallibilizmi geliştiren ilk epistemolojistti. Aslında Hegel bilişsel doğrulama hakkındaki fallibilizmin bilgi nesneleri hakkındaki gerçekçiliği gerektirdiğini kavramıştı. (Burada tanımladığım anlamda 'gerçekçiliğin' çoğunlukla 'hiçbir yerden bakmayı' benimseyerek bağlam dışına çıkmış bir kuramcıyı varsaydığı sanılır; Hegel'in analizi gerçekçiliğin uygun biçimde bağlama girmiş bir araştırıcı tarafından nasıl onaylanabileceğini gösteriyor,

fakat burada bu noktaya yalnızca değinebilirim.)

Ussal doğrulama yanılabilir olduğu için ussal olarak yargılamanın şöyle sorunları yargılamak olduğunu vurgular: 'Mevcut yeteneklerimin en iyilerine, anlama ve bilgiye göre bu vargı izleyen sebeplerden dolayı ve izleyen kabullere göre doğrulanır - sen ne düşünüyorsun?' Ussal doğrulama yanılabilir olduğu için ve, ilkeler ve karşılıklı ilişkiler arasından, ilgili ifadenin kişiye özgü (adeta) 'perspektifli' değerlendirmesiyle ilgili olduğu için, ussal yargılama ayrıca özünde toplumsaldır. Yapıcı karşılıklı eleştiri yapıcı öz-eleştiriyi kolaylaştırır ve, bilgimiz ve bilgimizin nesneleri hakkındaki kavramsallaştırmalarımız arasındaki ve bildiğimiz nesne(ler) hakkındaki deneyimimiz ve kendi bilişsel bileşimimize dair deneyimimiz arasındaki uyuşmazlıkların saptanmasını kolaylaştırarak - daha doğrusu çoğunlukla bunu sağlayarak - onu toplumsal bir fenomen hâline getirir. Bu son nokta doğrudan doğruya açık değildir; *örneğin* bazen bir şeyi özgün biçimde, fakat tercih ettiğimiz bilgi yöntemi veya kuramı tarafından sebeplerini açıklayamayacağımız bir şekilde bildiğimizi ele alalım. Buna karşıt bir biçimde, bazen tercih ettiğimiz bilgi yöntemi veya kuramının sağlam özellikleri tarafından belki de farkında olmadan reddedilen bir şeyi bildiğimize inanırız. Özellikle bunun gibi hallerde ötekilerin eleştirel değerlendirilmeleri kişinin iddiasının doğrulayıcı durumu için çok önemlidir - bu tür hallerden kötü etkilenmediğimiz takdirde bunları saptamak için de. Açıkçası bu konular hakkında daha pek çok şeyin söylenmesi gerekir, fakat bunu nasıl kısa bir biçimde yapacağımı bilmiyorum. Bu yüzden araştırdığınız konu hakkında, yeterli kavrayışı sağlayacağını umduğum makaleyi yazdım.

8. Bize spekülatif önermenin anlamını açıklayabilir misiniz? Bu tarz Hegelci bir ilişkide özne ve yüklem nedir?

İşte bu önemli olduğu kadar da eğlencelik bir soru. Şaşırtıcı olan şey, Hegel'in 'spekülatif önermeler' tartışmasının, herhangi bir spekülatif önermenin konusu hakkında ve ayrıca bu özne-konusu hakkında bulunduğumuz ve onayladığımız yargılamalar hakkında çok önemli bir noktayı dile getirmesidir. Her iki açıdan Hegel atomizme veya dışsal ilişkilerin saf kuramlarına karşı çıkar; olumlu biçimde Hegel önemli bir semantik noktaya değinir. Spekülatif önermeler hakkındaki açıklamaları boyunca ilerleyen semantik çizgi,[13] özne ve yüklem arasındaki ve aynı biçimde konusunun kendisi ve özellikleri, yönleri veya karakteristikleri arasındaki uygun ilişkinin ne mantıksal özdeşlik ('=') ne de mantıksal toplamadır (gösterime bağlı olarak '·' veya 'Λ'); tümüyle dışsalcı mantığın ifade edemeyeceği, yalnızca karşılıklı koşul ('Ξ') ile kendisine yaklaşılabilinecek bir ilişkidir. Ontolojik olarak, bu kural özgün alternatif hipotezlerin söz konusu hipotezle yarışması için yeterli pozitif deneysel desteği gerektirir. Bu yüzden salt mantıksal olası alternatiflere karşı durur. Dolayısıyla gerçekten anlamlı alternatifler olmaları için salt mantıksal olası alternatifleri gerektiren, deneysel doğrulamanın tümdengelimsel kavramlarını kesin biçimde dışarıda bırakır. Önermenin konusu yönleri, karakteristikleri ve 'özelliklerine' bağlı bulunur, fakat bunlardan hiçbirine veya bunların hiçbir kümesine indirgenemez. (Bu sonuncusu, spekülatif bir önermenin konusunun karakteristiklerini çözümleme araçları olan '∈', 'n' ve 'U' üzerine bir yorumlamadır.) Semantik açıdan, özne-terimi yalnızca ele alınan konuyu gösterir; özne-teriminin içeriği yalnızca onunla ilişkili (ilgili konunun karakteristiklerini gösteren) 'yüklemler' tarafından sağlanır, fakat bu yüklemlerden herhangi birine ya da herhangi bir kümesine indirgenemez.

Hegel'in olumlu bir yanını en iyi biçimde Hegel'in spekülatif önermeler açıklamasıyla ilgili olduğu farkedilmeyen belirli bir örneği göstererek gösterebilirim, bu, Görüngübilim'in ikinci bölümü olan 'Algı'daki (*Wahrnehmung*) algılanabilir bir şey ve onun özellikleri arasındaki ilişki üzerine açıklamasıdır. Hegel'in 'Algı'da ulaştığı ana sonuç bir karşılıklı koşul ifadesi şeklinde formülleştirilebilir: 'Bir şey ancak ve ancak algılanabilir karakteristiklerin bir çokluğunu birleştiriyorsa algılanabilir bir şeydir'; veya tam tersi: 'Bir şey ancak ve ancak algılanabilir bir şeyse algılanabilir karakteristiklerin bir çokluğunu birleştirebilir'. Bu ifadeler algılanabilir bir şeyin ve karakteristiklerinin ('özellikler') çokluğunun birliğinin karşılıklı bağımsızlığının yaklaşık bir ifadesidir. Bununla birlikte, bu karşılıklı koşul ifadeleri ancak üç noktayı açıkça aklımızda tuttuğumuzda kullanışlı olurlar: (1) Bu iki ifade yalnızca algılanabilir şeyler hakkında olabilirler. (2) Şeyler ve özellikleri ne bir birimin çok sayıda birime olduğu gibi niceliksel bakımdan ne de parçaların bütüne olduğu gibi yapısal bakımdan birbirleriyle ilişkilidirler. (3) Algılanabilir

şeylerin özdeşliğiyle ilgili birlik, salt niceliksel olarak veya (küme kuramı dahil) saf uzamsalcı mantık tarafından anlaşılamaz ve analiz edilemez. Bu nitelikler, yalnızca onlar sayesinde Hegel'in 'spekülatif önermelerinin' anlaşılabileceği ve uygun biçimde kullanılabileceği tamamıyla mantıksal düşünmenin bağlam-bağımlılığının anımsatıcılarıdır.

Daha genel olarak Hegel'in belirttiği şey, özgün kavramların 'tasarımlara' (*allgemeinen Vorstellungen*) karşıt olarak *Begriffe* - birbirine karşıt tikel kavramları veya 'momentleri' bütünleştirdiği, ve spekülatif önermelerin buna göre anlaşılmasının gerektiğidir. 'Algılanabilir şey' kavramının durumunda bunun bir örneği, niceliksel olarak karşıt tikel kavramların, 'birlik' ve 'çokluğun' bütünleştirilmesidir. Spekülatif önermeleri yazmanın özel bir yolu yoktur; bunlar sadece doğal dilde kendi özne-yüklem yapılarıyla ifade edilebilirler. Hegel'in ifade ettiği şey, katıksız yazının, dil felsefecileri tarafından sık sık söylendiği gibi katıksız 'işaret tasarımının' kendi yorumlamasını belirlemediği veya belirtmediğidir. Bunun yerine, biz kendi yazımızı, işaret-tasarımlarımızı veya (genel olarak) cümlelerimizi kendimiz yorumlamalıyız. Spekülatif önermelerin doğru anlaşılması için Hegel'in olağanüstü kavramlar (*Begriffe*) analizine kulak vermemiz gerekir. Spekülatif önermelerini basitçe özne-yüklem cümleleri olarak almak onları tamamen yanlış anlamak demektir.

9. 'Küçük' Mantık Ansiklopedisi'nde, Hegel işe önceki felsefelerle başlar ve (kendi) felsefesinin bütün öncekilerin bir sentezi olduğunu iddia eder. Hegel'in felsefesinde 'Aufhebung' ('aşma') kavramının önemi nedir?

Bildiğiniz gibi, etimolojik olarak Almanca "*Aufhebung*" terimi üç ayrı yan anlam taşır: İptal etmek veya geçersiz kılmak, korumak ve yükseltmek veya yukarı kaldırmak. (Artık kullanılmayan İngilizce 'sublate' terimi ise günümüzde yalnızca Hegel'in '*Aufhebung*' ile kastettiği şeye karşılık kullanılıyor.) Hegel'in Aufhebung teriminin belirli bir cümlede kullanmasının yorumlanması için bu yan anlamlardan hangisiyle ilgili olduğunun ve her birindeki göreli vurgunun ne olduğunun, bu yan anlamlardan ikisiyle veya daha fazlasıyla ilgili olup olmadığının ayırt edilmesi gerekir. Genellikle 'aşma'nın her üç anlamını da kullanmıştır, bununla birlikte bunların göreli vurguları bağlamına göre değişir. Özel olarak, Hegel 'aşma' terimini hem *Tinin Görüngübilimi*'nde hem de *Mantık Bilimi*'nde akla uygun, fakat yetersiz bir görüşün, kavranışları ve yanlışları onun ardından gelecek daha üstün bir görüş için hesaba katılan yapıcı içsel bir eleştirisinin sonucunu işaret etmek amacıyla kullanmıştır. En önemlisi, *petitio principii*'den (*döngüsel akıl yürütme*) kaçınmak amacıyla Hegel bütün pozitif görüşlerini yalnızca bütün ilgili görüşlerin kapsamlı içsel eleştirisi ile doğrulamaya çabalamıştır. Bu, devasa ve yoğun ilgi gerektiren bir girişimdir, ve bunu öteki görüşlerin 'belirli olumsuzlaması' veya 'aşılması' olarak adlandırır. Hegel'in kendi görüşlerini bu çok katı yöntemi kullanarak geliştirmek ve doğrulamakta bu kadar başarılı olmuş olması hayret vericidir.

10. Yaşayan Fransız filozof Alain Badiou hakikat kategorisinin modern felsefede yeniden doğmasını istiyor. Felsefenin Platonik bir (matematik dahil) düşünme biçimi olduğunu ilan ediyor. Bu yeniden doğuş açısından Hegelci düşünmenin rolü ne olabilir ve Hegelci İdealizmin Platon'unkiyle ilişkisi nedir.

Platon'un ve Hegel'in felsefeleri arasında aydınlatıcı bağlantılar bulacaksak bence son Platonik diyaloglara bakmamız gerekir. Bunu yapmaya girişmeksizin, Robert Turnbull'un yaptığı Platon'un *Parmenides*'i hakkındaki çarpıcı analiz, *Parmenides*'in Antik diyalektiğin en parlak çalışması olduğuna dair Hegel'in iddiasını doğrular ve Hegel'in onda büyük ilgi duyduğu şeyin ne olabileceğini büyük ölçüde açığa çıkarır.[14] Daha ileride, Platon'un Timaios'una bakmalıyız, burada Platon, içinde teklerin çeşitli formlar, veya formların kopyaları tarafından belirlendikleri, doğan her şeyi 'içine alan bir şey' (*hupodochê*, 49a5-6), bir uzam (*chôra*, 52a8-d3) veya yer (*hedra* 52b1) içindeki formların örneklemelerini açıklaması gerektiğini nihayet farketmiştir; ayrıca *Yasalar*'a da bakmalıyız, burada da pratik normlar ve pratik bilgelikle ilgili bazı derin ve kalıcı anlayışlar bulunur. Yine de Hegel metafiziğinin başlıca kuralını hep hatırlamalıyız: Aşkın varlıklar öne sürmeyiniz. (Platonik formların 'aşkın' olup olmadıklarını ve hangi durum(lar)da öyle olduklarını uzmanların tartışmasına bırakıyorum.) Hegel'e göre tümeller ve

örnekleri varoluşları açısından birbirlerinden bağımsızdır.

Bir an için Platon'la ilgili konuları bir yana bırakırsak, felsefenin, haklarında söyleyebileceğimiz, düşünebileceğimiz veya inanabileceğimiz şeylerden bağımsız olarak kendi oldukları şeyler olan çeşitli nesneler ve fenomenler hakkında kapsayıcı bir hakikati (veya hakikatleri) hedeflemesi konusunda Alain Badiou ile kesinlikle hemfikirim. (İnsan eserleri hakkındaki bilgimizle ilgili olarak bu ifadenin tekrar elden geçirilmesi gerekir, ancak gerekli nitelemeler yapılabilir.) Bu hem onun hem de benim felsefede gerçekçiliği savunduğumuz, ikimizin de bu anlamda gerçekçiliğin, eleştirilerinde saptanandan çok daha ince ve esnek bir görüş olduğunu ileri sürdüğümüz, ve ikimizin de gerçekçiliğin ve hakikatin geniş çapta göz ardı edildiği üzerinde anlaştığımız anlamına gelir.

Fakat bu benim Hegel hakkındaki eserimde açık olmayabilir, 'perspektifçiliğin' bazı önemli biçimlerinin araştırma nesneleri hakkındaki gerçekçilikle, farklı araştırma yöntemleri veya çizgileri arasında genel bir araştırma nesnesini kesin olarak saptamamızın olanaklı olmadığı durumlarda bile tutarlı olduğunu kabul ediyoruz. Buradaki temel nokta, Jaspers'in *Allgemeine Psychopathologie* ('General Psychopathology', gözden geçirilmiş 2. baskı, Berlin: Springer 1920) eserinde belirttiği, belirli herhangi bir yöntemi kullanarak erişebileceğimiz, veya erişemeyeceğimiz sonuçlar hakkında dikkatli ve kendimize karşı dürüst olmamız gerekmesidir. Araştırdığımız herhangi bir nesne(ler) ya da fenomene göre çeşitli yöntemleri kullanabilmemiz ve kullanmaya razı olmamız temeldir. Doktora tezimde ileri sürdüğüm gibi, Nietzsche'nin perspektifçiliği de işte bu noktadaydı, ve temel bir pragmatizm sorunudur. ('Pragmatizm'den günümüzün çeşitli yazarlarının ortaya attıkları zayıf taklitleri değil, Peirce, James, Dewey ve ayrıca Frederick L. Will'in görüşlerini kastediyorum.)

Platon'un ve Hegel'in idealizmleriyle ilgili olarak beş nokta çok önemlidir. (1) Platon ve Hegel öznel olmayan idealizm biçimlerini ileri sürmüşlerdir; ikisi de ne dünyanın olduğu şeyin ne de (alternatif olarak) dünyanın asıl yapısının ne insanların zihinlerindeki varoluşlarına veya karakterlerine ne de olağanüstü bir zihne bağlı olduklarını iddia etmişlerdir. (2) Kendi farklı yollarında Hegel ve Platon dünyanın temel yapısının kavramsal olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte (3) Hegel kavramların (*Begriffe*) yalnızca dünyada gerçekleştikleri sürece varolduklarını ve terimin teknik anlamına göre, bir 'İdea'nın upuygun örneklenmiş bir kavram olması dolayısıyla İdeaların (*Ideen*) da böyle olduklarını savunur. Ayrıca (4) Hegel bu 'İdealar' veya upuygun örneklenmiş kavramlar arasına, doğal ve toplumsal bilimler tarafından saptandıkları ve doğrulandıkları ölçüde doğa yasalarını ve ayrıca sosyolojik yasaları da dahil eder. (Sonuncusu üzerine ekonomi politik Hegel'in başlıca örneğidir.) Bilimsel yasaların Platon'un formlar ontolojisine (artı içine alan şeye) dahil olup olmadığını veya nasıl dahil olduğunu Platon uzmanlarına bırakmam gerekir. Nihayet (6) Hegel'in idealizmi bir tür ontolojik holizmdir 'blok evren' olmaksızın; analitik veya postmodern olsun, hakkındaki birçok eleştirinin aksine Hegel 'bütünün' 'parçaları' veya bileşenlerine karşı bir önceliği olduğunu savunmaz. Aslında yazıları boyunca varoluşları ve karakteristikleri açısından 'bütünün' ve bileşenlerinin karşılıklı olarak birbirlerinden bağımsız olduklarını iddia eder. Hegel'in 'dünya-bütünü'nün bileşenleri ideal sayılır, çünkü bunlar kendi varoluşlarının temeline sahip değillerdir; Aristoteles gibi söylersek, bir tekin biçimsel, maddi, etker ve - eğer varsa - ereksel nedenleri bu tekte içerilmemişlerdir. Aslında, teklerin doğuşu, varlığını sürdürmesi ve bozulması kendi yapıları *ve* içinde bunların varoldukları veya varlıklarını sürdürdükleri (tarihleri) ilgili nedenler veya etkiler bağlamı dolayısıyladır.

11. Kant felsefeye Fichteci yaklaşıma ölmeden yalnızca birkaç yıl önce karşı çıkmıştı. Opus Postumum'da kendi felsefesinde değişiklikler yapmış olmakla birlikte hâlâ Fichte konusunda eleştireldi - özellikle Kant'ın çözümlenmemiş çelişkiler olarak gördüğü aklın antinomileri dolayısıyla. Belki onun da Hegelci girişimi birçok yönden Kant öncesi bir girişim olarak görebileceğini çıkarabiliriz. Kant'ın bakış açısından Hegel nasıl görünüyor?

Onlardan haberdar olsaydı, (1800'lerdeki) yaşlı Kant şüphesiz Fichte'nin görüşlerine ve Schelling'inkilere de - karşı çıktığı gibi Hegel'in görüşlerine de derhal itiraz ederdi. (Kant'ın Opus

Postumum'da 'Schelling'i destekliyor gibi görünen ünlü cümle [Ak. 21:87.29.-31] Ernst-Otto Onnasch tarafından yakında yayınlanacak bir araştırmada dikkatle yeniden incelendi, buna göre *inter alia* bu satır Kant'ın elinden çıkmamıştır ve kötü bir düzeltme kalıntısıdır.) Kant'ın bakış açısından Hegel'in felsefesinin nasıl göründüğü sorusunu yanıtlamak için önce Kant'ın bakış açısını saptamamız gerekir. Kant kendi temel felsefi öğretisinin - aşkınsal idealizmin - *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bir içeleştirisinde çürütmelere maruz bırakıldığını Hegel'den öğrenmekten hiç mutlu olmazdı. Filozof Kant'ın bu tarz bir eleştiriye nasıl tepki göstereceğini güçlükle tahmin edebilirim, fakat bunu kabul etmesi için oldukça uzun bir zaman gerekeceğini tahmin ederdim. Yine de Kant Hegel'den kendisinin (Kant'ın) hem bilişsel semantik hem de ussal yargılama ve doğrulama kuramında önemli ilerlemeler kaydettiğini, ve Hegel'in, Kant'ın pratik felsefesinin en önemli ilkeleri ve yönlerinin bazılarını benimsediği, savunduğu ve daha sonra geliştirdiğini öğrense memnun olurdu. Bu soruya daha uygun ve doğrudan bir yanıt verebilmeyi isterdim, ancak 5. ve 6. sorulara verdiğim yanıtlar zaten Kant'ın ve Hegel'in felsefeleri arasındaki diyalektik durumun basit bir yanıta meydan vermeyecek derecede karmaşık olduğunu gösteriyorlar.

12. Hegel'in dünya tarihinde etkilediği en önemli kişi herhalde Marx'tır. Hegel-Marx ilişkisi hakkında neler söylemek istersiniz? Muhtemelen, ortada gerçek olan (gerçek Hegel) bir şey varsa bu, dünya tinini etkileyen tarihsel bir şey değildir. Gerçek olan ve tarihsel olan arasındaki bu boşluğun sebebi nedir? Bu bizi ayrıca Hegel'în nazik bir cümlesine götürüyor: "Ussal olan edimseldir, edimsel olan ussal'. Sizin görüşünüze göre bu cümlenin Hegel felsefesindeki gerçek anlamı nedir?

Evet, Hegel'in ve Marx'ın görüşleri arasındaki ilişki önemli, büyüleyici ve eşit ölçülerde sıkıntı vericidir. Bildiğiniz gibi, Prusya'da 1831'de Hegel'in ölümünden kısa süre önce başlayan ve 1840'ta IV. Friedrich Wilhelm'in taç giymesinden sonra zirveye çıkan politik gelişmelerden bağımsız olarak onları kavramak mümkün değildir. Prusya'da von Stein ve Altenstein toplumsal ve ekonomik reformları yürüttükleri sürece, Hegel'in ekonominin büyük ölçüde onun *Hukuk Felsefesi*'nde ('*Rph*') ortaya koyduğu korporatist kapitalizm yönünde gelişmesini beklemesinin haklı bir sebebi vardı. Hegel'in son derece kendine özgü bir 'korporasyon' fikri olduğunu anımsayalım (elbette birçok Batılı ülkede varolan şirket kapitalizmi biçiminin savunuculuğunu yapmıyordu). Yine de ölümünden bir süre önce Hegel Prusya'da tepkinin yükselişini görmüştü. Bu, *örneğin* Ansiklopedi'nin üç baskısına yazdığı birbirini izleyen Önsözlerdeki dinsel göndermelerinin artan sıklığında ve ısrarında yansır. Bu pasajlar Hegel'in kendisinin daha tutucu bir hâle geldiğini değil, yükselen dinsel-tutucu sağı Kutsal Kitap'tan yaptığı alıntılarla sıkıştırmaya çabaladığını gösterir. Hegel ölmeden önce, giriştiği felsefe, siyaset, ekonomi ve politik özgürlük sentezinin çözüldüğünü düşünüyordu.

Hegel'in sentezi henüz çözülmemiş de olsa, başka birçok şeyin yanında von Stein ve Altenstein'ı aşırı tutucularla değiştiren, 'Hegelciliğin kökünü kurutmak için' Schopenhauer ve Schelling'i Berlin'e çağıran ve Marx'ın *Rheinische Zeitung* gazetesini kapatan IV. Firedrich Wilhelm tarafından paramparça edildi. Marx'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni Berlin'deki çalışmaları sırasında okumuş olması gerekmekle birlikte, *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* hakkında taslaklar çıkartana kadar bunun üzerinde ciddi biçimde çalıştığından şüpheliyim.[15] Marx'ın *Eleştiri*'sinin görünen hedefi Hegel'in *Hukuk Felsefesi* olsa da, asıl amacı mevcut politik kurumları eleştirmektir. Ancak bu zamana kadar Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde savunduğu kurumlar ve Prusya'daki edimsel (actual) kurumlar arasında büyüyen bir uçurum vardı. ['Edimsel' ('actual') terimini burada olağan, Hegelci olmayan anlamında kullanıyorum; Hegel'in terimleriyle Prusya'nın kurumları yalnızca 'gerçek'tir ('real')]. Dolayısıyla Marx esas hedefine ancak temel kaynağını yanlış okuyarak ulaşabilirdi.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne dair Marx'ın yorumunun dört önemli kusuru vardır. Birincisi, Marx Hegel'in farklı 'devlet' anlamlarını yanlış veya birlikte kullanır. Hegel'in medeni ve politik olarak örgütlenmiş bütün ulusu kastettiği yerde 'devlet'i 'hükümet' olarak okumaya meyillidir. Sonunda bu karışıklık daha ileri gidemez ve Marx özel olarak 'politik devlet' der, fakat bu onu Hegel'in kuramıyla ilgili büyük hatalardan kurtarmak için geç kalmış bir çabadır.

İkincisi, Marx Hegel'in meşru hukukun temeli hakkındaki açıklamasını gözden kaçırır. *Rph* §3 (krş. §212) için yayınlanmış açıklamada Hegel açıkça şunu ifade eder: "Pozitif hukukun tarihsel öğretisine (ilk olarak yukarıda §3'te ifade edildi) göre, Montesqueiu hakiki tarihsel görüşü, özgün felsefi bakış açısını [*sic*], meşrulaştırmanın genel olarak ve kendi özel belirlenimlerinde yalıtılmış ve soyut bir biçimde ele alınmaması gerektiğini, bunun yerine *bir* bütünlük içinde bağımlı bir an olarak, bir ulusun veya çağın karakterini kuran bütün öteki belirlenimler bağlamında ele alınması gerektiğini ifade etmiştir; bu bağlam içinde bunlar hakiki önemlerini, ve dolayısıyla kendi doğrulamalarını (*Rechtfertigung*) da elde ederler' (*Rph* §3*Anm*). Marx'ın bu pasajı ihmal etmesi çok daha şaşırtıcıdır, çünkü Marx'ın kendisi Hegel'in görüşünü 1842'de tam olarak benimsemişti: 'Meşrulaştıran ... kendini bir natüralist olarak görmelidir. O yasalar *yapmaz*; onları icat etmez; yalnızca formüle eder. Bilinçli pozitif yasalardaki tinsel ilişkilerin iç ilkelerini vurgular'[16] Marx bu görüşü *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde tekrarlar. (MEW 1:260, 325/O'Malley, 58, 120).

Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin analizine Hegel'in kendi sivil toplum analizinden hükümetin gereğini ve meşruluğunu nasıl türettiğini sorgulamak yerine 'devlet' tartışmasıyla (*Rph* §257) başlaması dolayısıyla bu ilk hatası kaçınılmaz olmuştur. Marx'ın hareket noktasıyla ilgili daha büyük olan sorun, bununla birlikte, (üçüncüsü) bunun Hegel'i hukuk felsefesini kendi mantıksal ve metafiziksel kategorilerine zorlar gibi okumasını sağlamasıdır. Eğer okumaya Marx'ın başladığı yerden başlanırsa, Hegel'in izleyen tartışması yalnızca 'kutsal İdeanın gizemli bir ortaya çıkarılışı' olarak görünebilir. Bununla birlikte, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ayrıntılı olarak açıklanan 'kavram', özgürlük kavramını içeren ve hak kavramına temel olan istenç kavramıdır (Rph §§4-7); Hegel daha sonra bunları 'İdea'nın terimleriyle tartışabilir, çünkü 'İdea' basitçe bir kavramın edimsel (actual), upuygun varoluşudur; Hegel bir bütün olarak devlette, meşru insani özgürlüğün varoluşunda önemli bir kolaylaştırıcı rol oynayan hükümet sıfatıyla devlet ile birlikte, 'istenç' ve 'özgürlük' kavramlarının varolduklarını savunur. Nihayet dördüncüsü, Marx Hegel'in monarkın yalnızca yasanın olması gerektiğini belirlediğini, yoksa onun *ne* olması gerektiğini belirleyemeyeceği üzerindeki ısrarını gözden kaçırır (Rph §§279Z, 280Z, 283; *krş. MEW* 1:221, 226, 227/O'Malley, 21, 25, 26). Bununla birlikte Marx'ın hatalı okumasında tersten bir mantık vardır. Tam olarak bu dört yanlışın yapılmasıyla, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* Hegel'in 1820'lerin Prusya'sında gerçekleştiğini düşündüğü şeyin açıklaması olmaktan çıkıp, daha çok Prusya'nın 1840'larda gerçekten olduğu şeyin bir açıklaması hâline dönüyor. Bu yanlış okumanın yapılmasıyla Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni (yanlış) okuyarak mevcut politik kurumları kavramak ve eleştirmek olanaklı hâle geliyor. Marx'ın kendisinin de belirttiği gibi, 'Hegel modern devletin doğasını olduğu gibi betimlemekle değil, daha çok devletin özündeki şeyi göstermekle suçlanabilir. Ussal olanın edimsel olduğu iddiası, her yerde bunun öne sürdüğü şeyin aksinin olduğunu ve bunun olanın aksini öne sürdüğünü gösteren usdışı bir gerçeklik ile çelişir' (*MEW* 1:226, *krş.* 276-277/O'Malley, 64; *krş.* 73-74). Marx tarafından bu ifadede yapılması gereken tek düzeltme, Hegel'in Prusya'yı, tam da Marx'ın asıl metnin harikulade yanlış okumasında saptanan dört hata ile görüldüğü gibi, ne Hegel'in zamanında ne de Marx'ın zamanında olduğu gibi betimlemediğidir.

Hegel'in 'edimsel olan ussal, ussal olan edimseldir' ifadesine gelirsek, bu kadar fazla Hegel okurunun Hegel'in gerçek ve kesinlikle cumhuriyetçi düşüncelerini yayımlarken ustaca yanılttığı Prusyalı sansürcüler kadar yaratıcılıktan yoksun olmaları hayret vericidir. Evet, cumhuriyetçi, fakat bu, bugün ABD iktidarındaki kesinlikle cumhuriyetçi olmayan 'Cumhuriyetçiler'le karıştırılmamalıdır. Hegel soya dayalı monarşiyi 'doğrulamasına' rağmen, o açıkça, II. Friedrich Wilhelm tarafından ve daha şiddetle de IV. Friedrich Wilhelm tarafından kesin olarak lanetlenmiş olan *anayasal* monarşi taraftarıdır. Dahası, Hegel'in, monarkın devletin bütün uluslararası işlerini kararlaştırmak ve yürütmek amacıyla kabinedeki bakanları toplaması gibi monarka yüklediği görevler yüzünden, önerdiği soya dayalı monarşinin 'doğrulaması'nın savunulması açıkça imkansızdır. Berlin otoriteleri Hegel'e Gans'ın bütün öğrencileri cumhuriyetçilere çevirmesini şikayet ettiklerinde Hegel'in verdiği yanıt basitçe hukuk felsefesi dersleri verme sorumluluğunu sürdüreceği olmuştu; onun Gans'a kendi görüşlerinin cumhuriyetçi çarpıtmalarını düzeltmek amaçlı bir görüşme yaptığına dair bir kanıt yoktur - cumhuriyetçi görüşlere sahip olmadığı için değil, herhangi bir çarpıtma söz konusu olmadığı için. (Farklı yöntemlerle ve

kaynaklarla çalışmama karşın ben Hegel'in politik görüşlerinin karakteri ve özü hakkında Jacques D'Hondt ile kesinlikle anlaşıyorum.)

Hegel'in *Enz.* §6'ya Açıklama'sında vurguladığı gibi, kendi meşhur ifadesinde yalnızca 'gerçek' (*real*) olan şeyle çelişen 'edimsel' (*'actual', wirklich*) terimini kasıtlı olarak kullanmıştır. Hegel'in terimi kullandığı gibi, 'edimsel' ('actual') olan onun ussal özüne karşılık gelir; yalnızca 'gerçek' ('real') olan ise gelmez, veya en azından henüz gelmez ya da o kadar iyi gelmez. Bu yüzden meşhur ifade Hegel'in sisteminde herhangi bir şeyin olabileceği kadar analitik bir hakikate yakındır: Bir şey ancak ve ancak (1) tamamen ussal olarak doğrulanabilir ve (2) ussal özüne upuygun karşılık geliyorsa 'edimseldir' ('actual'). Hegel'in meşhur ifadesi hakkındaki anlaşmazlık, bir kez daha, ideolojik kızıştırmanın ve yetersiz uzmanlığın bir ürünüdür, yoksa Hegel'in felsefesinin doğasındaki bir güçlükten dolayı değildir.

13. Son olarak, Hegel'de Mutlak Bilginin sırrı nedir? Gerçekten Hıristiyan teolojisinin bir mirası mıdır, yoksa Hegelci epistemolojinin/ontolojinin gerçek bir sonucu mudur? Hegel'in kendisi Önsöz'de (¶18) "Bu onun kendi oluş sürecidir, sonucuna ayrıca başlangıcı olarak sahip olarak, sonucunu hedefi olarak varsayan bir döngüdür; ve yalnız sonucuna ulaşmakla gerçek olur" diyor.

Hegel'in felsefesinde Mutlak Bilginin gerçek 'sırrının', onun bütün görüşünü bir şekilde 'çözecek' bir ipucu veya 'sır' aramayı durdurmak, ve bunun yerine Hegel'in metinlerini herhangi bir metnin okunması gerektiği gibi okumaya zaman ve dikkat ayırmak olduğunu düşünüyorum: Kendi tarihsel *ve* sistematik felsefi bağlamı içinde yapısı ve cümleleriyle, deyimleri ve terimleriyle bütün metni okuyarak. Bunu söylemenin gereği olmamalı, fakat Hegel uzmanlarının birkaçı makul bir yorum için bu vazgeçilmez koşulları (*sine qua non*) yerine getirmeye girişiyor. Evet, Hegel'in felsefesinde önemli dinsel ve özellikle Hıristiyan öğeler mevcuttur; ben Stephen Houlgate'in Hegel'in katıldığı sapkın Hıristiyan düşüncesinin saptanması alanında gerçek bir hizmet sunduğunu düşünüyorum.[17]

Tinin Görüngübilimi' in (1806) Giriş'inde Hegel 'Mutlak'ı basitçe 'hakikatte olan her türlü şey' diye tanımlar. Bu, salt görünüşlere, benzerliklere veya yarım-hakikatlere karşıttır. Hegel'in 'Mutlak'ı bu yüzden gerçekçiliğin, birşeyin varolduğu ve bizim onun hakkında dediğimizden, düşündüğümüzden ve inandığımızdan bağımsız olduğu şey olduğu görüşünün bir ifadesidir. Bu gerçekçilik Hegel'in 'idealizmiyle' de tutarlıdır, çünkü Hegel'in idealizmi ontolojik holizmin ılımlı bir biçimidir: Şeylerin özdeşlik koşulları onların belirgin karakteristikleri arasından nedensel karakteristikleri ve kurucu karşıtlıkları ile verilir. Bu yüzden şeylerin özdeşlik koşulları karşılıklı olarak birbirlerinden bağımsızdır. Hegel'e göre, ontolojik olarak kendine yeterli tek varlık, yalnızca çeşitli görünüşlerin veya bileşenlerin, yani tikel nesnelerin, olayların veya öteki özgül fenomenlerin içinde ve onlar sayesinde varolan dünya-bütünüdür. Hegel bir bütün olarak dünyanın, insan aklının, bilgisinin ve özgürlüğünün aşamalı gelişiminden ve başarısından meydana gelen ayırt edilebilir belirli bir yapısı ve tarihsel *telos*'u olduğunu savunur. Ait olduğumuz dünya-bütünün kolektif, tarihsel ve toplumsal temelli bilgisi aracılığıyla dünya-bütünü kendini bilir olur. Dünya-bütünü böylece hem töz - bu tam olarak varolan, varolmuş olan ve varolacak olan herşeydir - hem de öznedir: İnsanlık aracılığıyla dünya-bütünü kendini bilmeye erişir ve ussal özgürlüğü yalnızca kolaylaştırmaz, ona insan topluluklarında sicimleşmiş biçimiyle nihayetinde erişir.

Görüngübilim'de, *Hukuk Felsefesi*'nde ve mutlak tin üzerine derslerinde Hegel modern dünyanın insanca kavranabilir ve içinde yaşanabilir olduğunu, bireysel ve kolektif özgürlüğümüzü yeterli olarak kolaylaştırdığını ve bu yüzden onaylamamızı ve süregiden politik ve toplumsal reforma katılımımızı hakkettiğini savunur. Diğer taraftan, Hegel ayrıca yabancılaşmanın çeşitli biçimlerinin esasında içinde yaşadığımız modern dünyayı ve onun içindeki yerlerimizi anlamakta başarısız oluşumuzun sonucu olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Mutlak Bilmenin 'sırrı' büyük ölçüde, Hegel'in görüşüne göre, sahip olduğumuz ve elde etmeyi sürdüreceğimiz bilginin kavranışına engel olan aldatıcı imgelerin, bilgi modellerinin ve kuramlarının ağlarını temizlemektir. Benzer noktalar pratik felsefede de geçerlidir.

Dipnotlar

1 *Hegel's Epistemological Realism* (Dordrecht: Kluwer, 1989) ve *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Cambridge, Mass.: Hackett Publishers, 2003).

2 *Revue International de Philosophie* 4 (1950); gözden geçirilmiş baskı, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), 205–221.

3 'The "Political" Philosophy of Logical Empiricism', *Philosophical Studies* 2.4 (1951):49–57.

4 *Krş.* Pirmin Stekeler Weithofer, *Hegel's Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung (Paderborn: Schöningh, 1992),* ve John Burbidge, 'Hegel's Logic', *Handbook of the History of Logic.* D. M. Gabbay ve J. Woods (ed.), (Amsterdam: Elsevier, 2004), 3:131–75.

5 *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth Century Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), bölüm 11, F. C. Beiser (ed.)

6 Bu noktayı incelediğim yer; 'Science and the Philosophers', H. Koskinen, S. Pihlström, & R. Vilkko, (ed.) (Frankfurt/Main: Lang, 2006), 125–52, §4, *Science: A Challenge to Philosophy?*

7 H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, 2 cilt (Cambridge, 7 Mass.: Hackett Publishing Co., 1997), 2:*.

8 *A Companion* 8 *to Epistemology*, E. Sosa ve J. Dancy (ed.), (Londra: Blackwell, 2002): 176–170. Bu özet burada benim yazdığım 'Hegel' maddesine yakındır.

9 *Hegel und die Naturwissenschaften*, R.-P. Horstmann ve M. J. Petry, (ed.), (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), 197–263. 'Hegel und Cauchy. Eine Untersuchung zur Philosophie und Geschichte der Mathematik'.

10 *Journal of Philosophy* 72.13 (1975):343–63; ve yine, *Collected Papers* (Oxford: The Clarendon Press, 1985), 25–48.

11 Bu itirazları incelediğim yer: 'Hegel's Critique of Kant's Moral World View', *Philosophical Topics* 19 (1991):133–76.

12 Bkz. William Harper, *Isaac Newton's Scientific Method: Turning Data into Evidence for Universal Gravity* (New York: Oxford University Press, yayına hazırlanıyor), bölüm 1, kısım II, §D5. Newton'un 4. Kuralı: 'Deneysel felsefede olgulardan tümevarım yoluyla elde edilen önermeler ya tam anlamıyla ya da neredeyse hakiki olarak karşıt bir hipoteze rağmen ele alınmalıdır, ta ki başka bir fenomen daha doğru veya istisnalara dayanıklı biçimde bu tarz önermeler ortaya koyana dek'; Sir Isaac Newton, *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, I. B. Cohen ve A. Whitman, J. Budenz ile (Berkeley, University of California Press, 1999), 796.

13 *PhdG*, Vorrede; *GW* 9:43,30–46,14/MM 3:59–62; *WdL*, *GW* 21:77,11–78,14/13 MM 5:93–4, *Enz.* §82. Aktarılan baskılar: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, H. Buchner ve O. Pöggeler (ed.) (Rheinisch-Westfälischen Akadamie der Wissenschaften and the Deutsche Forschungsgemeinschaft; Hamburg: Meiner, 1968–), '*GW*' olarak aktarıldı; ve *idem.*, *Werke in Zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer ve K. M. Michel, (ed.) (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970), 'MM' olarak aktarıldı.

14 Özellikle Hegel ile ilgilenenler için Turnbull'un eserini şiddetle tavsiye ederim: *The Parmenides and Plato's Late Philosophy* (Toronto: University of Toronto Press, 1998); Google Books'ta kapsamlı bir çevrimiçi 'önizlemesi' artık mevcuttur.

15 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts', in: *Marx Engels Werke* (Berlin: Dietz, 1976; cited as '*MEW*'), 1:203–333; Engl. tr.: *Critique of Hegel's Philosophy of Right* (J. O'Malley, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1970; cited as 'O'Malley').

16 Der Ehescheidungsgesetzentwurf', *Rheinische Zeitung*, No. 353 (19. Dez. 1842; rpt. in: *MEW* 1:148–151), 149; 'On a Proposed Divorce Law', in: D. Easton & K. Guddat, eds. & trs., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (New York: Double Day, 1967; corrected rpt: Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1997; 136–142), 140.

17 Bkz. *An Introduction to Hegel: Reason, Truth* 17 *and History* (London: Blackwell, 2005),242–275.

Wolfgang Welsch ile Şöyleşi

Volkan Çelebi

Die Phänomenologie des Geistes erschien vor 200 Jahren. Sie haben aus diesem Anlaß einen internationalen Kongreß in Jena veranstaltet und werden in diesem Jahr ein Buch zur Phänomenologie des Geistes publizieren. Das Verhältnis der Phänomenologie des Geistes zu den späteren, systematischen Schriften Hegels ist in der Forschung umstritten. Was ist Ihre Sicht dieses Verhältnisses?

Wolfgang Welsch: Michelet hat die *Phänomenologie des Geistes* als „Entdeckungsreise ins Wissen“ bezeichnet. Das ist gut verständlich: der Weg führt von einer anfänglichen und scheinhaften Wissensform über diverse weitere Wissensgestalten zum wahren und absoluten Wissen. Aufgrund dessen ist die *Phänomenologie des Geistes* übrigens ein ziemlich einzigartiges Buch. Wer es liest, macht nicht bloß, wie sonst üblich, eine äußere Reise durch verschiedene Wissensgebiete, sondern vollzieht eine Reise in seinem Inneren, bewegt sich durch verschiedene epistemische Einstellungen und Formen der eigenen Reflexion und Weltbetrachtung.

Die *Phänomenologie des Geistes* war aber auch für Hegel selber eine Entdeckungsreise. Bekanntlich hat er die Konzeption dieses Werkes während des Schreibens verändert. Hegels eigentlicher Gedanke ist ihm erst unterwegs wirklich klar geworden. Die Titeländerung von „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zu „Phänomenologie des Geistes“ ist ein Indiz dafür. Erst mit dem Geist-Kapitel und dem Schlußkapitel zum absoluten Wissen erreicht Hegel seine eigentliche Einsicht. Gestartet war er als durch Kant und Fichte inspirierter Philosoph des Selbstbewußtseins, der glaubte, daß mit der Einsicht, daß alles Gegenstandsbewußtsein eine Form von Selbstbewußtsein ist, der höchste Punkt erreicht sein werde - der dann aber bemerken mußte, daß damit doch nur erst die höchste *subjektive* Form erreicht ist, während die ganze Objektivität noch jenseits liegt und insofern das Absolute noch lange nicht erreicht ist. Es galt erst noch den entscheidenden Schritt zu tun, nämlich die Struktur der Subjektivität als innere Struktur der Objektivität zu begreifen bzw. die Struktur der Objektivität als eine zu fassen, die mit der der Subjektivität von gleichem Fleisch und Blut ist.

Den zur Erreichung dieser Aufgabe ausschlaggebenden Punkt spricht Hegel in der Vorrede (also dem zuletzt geschriebenen, erst im Januar 1807 abgeschlossenen Stück) der *Phänomenologie des Geistes* aus, indem er sagt, es sei die „Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein“ (*Phänomenologie des Geistes*, 54 f.). Diese intrinsische Begriffsbestimmtheit des Seienden ist Hegels elementarste These. Aus ihr ergibt sich alles. Die intrinsische Begriffsbestimmtheit des Seienden ist nämlich erstens grundlegend dafür, daß tatsächlich ein Begreifen des Seienden möglich ist, wo weder dem Seienden etwas von außen auferlegt wird (vielmehr tritt darin die innerste Struktur des Seienden selbst zutage) noch das Begreifen aus sich heraus in eine fremde Sphäre übergehen muß (sondern ganz sein eigenes Wesen realisiert). Zweitens macht genau diese Kongruenz den Begriff des absoluten Wissens aus. Und drittens erlaubt sie es endlich, die seit langem drängende Aufgabe zu lösen, das Absolute so zu denken, daß es nicht doch wieder bloß ein Subjektives ist.

Insofern gelangte Hegel im Verlauf der Niederschrift der *Phänomenologie des Geistes* zu dem, was man als seine spätere systematische Position kennt. Er ist durch die *Phänomenologie des Geistes* zu sich selbst gekommen. Zwischen der *End*gestalt der *Phänomenologie des Geistes* und den nachfolgenden systematischen Schriften besteht Kontinuität, kein Bruch.

Hegel scheint in Ihren Augen ein Idealist zu sein und gleichwohl das Projekt des absoluten Idealismus ungenügend realisiert zu haben. Können Sie beides erläutern?

Natürlich ist Hegel ein Idealist. Freilich ein Idealist bestimmter Art. Er ist beispielsweise nicht ein subjektiver Idealist wie Berkeley. Für Hegel hängt alles daran, daß, wie ich eben zitierte, die „Natur dessen, was ist“, darin besteht, „in seinem Sein sein Begriff zu sein“. Das ist der tiefste Grundsatz des Hegelschen Idealismus. Es handelt sich um einen im Kern ontologischen Idealismus. Hegel meint also nicht, wie die

subjektiven Idealisten, daß unsere Begriffe einfach unsere Begriffe sind und mit dem eigentlich Seienden nichts zu tun haben, sondern nur auf die Erscheinungen passen, weil diese nach der Form unserer Begriffe gemodelt sind. Hegels Behauptung ist auch nicht einfach die, daß unsere Begriffe eben doch objektive Relevanz haben, daß sie tatsächlich dem wirklich Seienden adäquat sind. Sondern Hegel behauptet viel mehr. Er behauptet, daß das Seiende selber begriffsförmig, daß es so etwas wie ein wandelnder Begriff ist; und daß es dies nicht etwa beiläufig und zusätzlich, sondern grundständig ist: daß sein ganzes Sein darauf beruht, daß es seinen Begriff realisiert. Das Sein ist für Hegel zuinnerst begrifflich. Begriffe sind ontologische Realien. Das ist der Grundgedanke von Hegels Idealismus.

Nun kann man freilich fragen: Warum eigentlich soll ein solch ontologischer Konzeptualismus mit `Idealismus' gleichbedeutend sein, also mit einer Position, die annimmt, daß alles Seiende Gestalt einer Idee ist? Zunächst einmal handelt es sich doch nur um einen Konzeptualismus. Welche Brücke führt von Konzeptualismus zu Idealismus? Und ist diese Brücke wirklich tragfähig? - Damit komme ich zum meiner kritischen Betrachtung der Weise, wie Hegel seinen Grundgedanken durchgeführt hat.

Begriffe sind dem üblichen Verständnis nach etwas, worüber intelligente Wesen verfügen. Ob es sich dabei um menschliche oder nicht-menschliche Intelligenzen handelt, spielt zunächst keine Rolle. Begriffe sind Werkzeuge, mittels deren intelligente Wesen das Begreifen der Welt und ihrer selbst bewerkstelligen. Begriffe sind Besitztümer von Geistwesen.

Diese übliche und traditionelle Auffassung wirkt auch bei Hegel nach. Sie führt ihn dazu, die Begriffe als Explikationsformen des Geistes anzusehen, als „Gedanken“ aufzufassen. In diesem Sinn kann Hegel dann beispielsweise die Logik als „die Darstellung Gottes“ bezeichnen, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“ (*Logik I*, 44 [Einleitung]) oder die logische Bewegung insgesamt als die Bewegung eines reinen Denkens auffassen, die erst einmal für sich zum Abschluß kommt, um dann anschließend noch eine gleichsam zweite Durchführung im Realbereich von Natur und Geist zu erfahren. Die logische Bewegung ist für Hegel zunächst einmal die interne Gedankenbewegung eines Geistes. Nun ist es genau diese Auslegung der Begriffsdynamik als Denkdynamik eines Geistes, die aus dem ontologischen Konzeptualismus („das Seiende ist seiner Natur nach begrifflich“) einen noetischen Idealismus macht („Sein ist Denken“). Es ist eines zu sagen, daß alles Seiende in seinem Sein sein Begriff ist; es ist etwas anderes zu sagen, daß diese Begriffe Gedanken eines Geistes sind. Erst das letztere macht aus dem ontologischen Konzeptualismus einen Idealismus, macht das Seiende durchgängig zu einem Denkvollzug, zu etwas „Ideellem“.

Nun meine ich allerdings, daß genau diese von Hegel vorgenommene traditionell-idealistische Auslegung bzw. Erklärung der begrifflichen Natur des Seienden fehlgeht. Die begriffliche Natur der Dinge der Welt gründet nicht im denkenden Vollzug irgendeines Geistes. Sie ist auf ganz andere Weise zustandegekommen.

Machen wir uns zunächst klar, daß der intrinsische Begriffscharakter des Seienden nicht bedeuten kann, daß Begriffe gleichsam im Seienden stecken würden. Gemeint ist vielmehr, daß das jeweilige Sein der Dinge durch Regularitäten bestimmt ist, die man als begriffliche fassen kann. So ist etwa Anorganisches durch Repulsion und Attraktion, Organisches durch Selbstbeziehung, Kulturelles durch Tradierungsverhältnisse bestimmt. Auf diese Bestimmungen, die jeweils für einen Seinstyp charakteristisch sind, bezieht sich die Rede von Begriffen, die dem Seienden immanent sind. Gewiß liegen sie im Seienden zunächst noch nicht in begrifflicher Form, sondern rein als ontologische Bestimmungen vor, aber wenn sie später einmal (sobald welterkennende Intelligenzen auftreten) erfaßt werden, dann werden sie in der Form von Begriffen erfaßt, und diese Begriffe sind dann - darauf kommt es an - nicht einfach subjektive Konstruktionen, sondern Artikulationsformen der tatsächlichen, objektiven Bestimmungen des Seienden.

Und wie ist es zu diesen objektiven Bestimmungen gekommen? Sie sind im Verlauf der Evolution des Universums erwachsen. Denn in diesem Prozeß sind alle Seinstypen entstanden, die wir kennen, und dabei haben sich jeweils ineins die materielle und die bestimmungs-logische Struktur des betreffenden Seinstyps herausgebildet (beispielsweise die von Festkörpern einerseits und Gravitationsgesetzlichkeit andererseits). Von dieser evolutiven Genese also rührt es her, daß die begrifflichen Strukturen intrinsische Bestimmungen der Seinstypen sind - daß es die Natur des Seienden ist, „in seinem Sein sein Begriff zu

sein“.

Die begriffliche Natur des Seienden verdankt sich also keineswegs einer rein logischen Bewegung, dem Prozeß eines reinen Denkens bzw. Geistes. wie Hegel uns glauben machen wollte. Sie entstammt schlicht dem evolutiven Realprozeß der Welt. Diese evolutionistische Auffassung ist gegenüber der Hegelschen Annahme einer primär idealistischen Genese der begrifflichen Strukturen nicht nur weitaus nüchterner und wahrscheinlicher, sondern hat dieser gegenüber auch den offensichtlichen Vorteil, daß sie vom Problem einer Anwendung bzw. Verwirklichung vermeintlich apriorischer logischer Strukturen frei ist. Es gibt hier keine Zweigleisigkeit von logischer Entwicklung einerseits und realer Entwicklung andererseits. Noch dieser Dualismus - den Hegel, der doch über alle Dualismen hinauskommen wollte, unfreiwillig aufrichtete (womit er seine ganze Konzeption ruinierte) - ist hier bereinigt.

Der Dualismus von logischerund Realentwicklung ergab sich bei Hegel aus der idealistischen Auslegung der begrifflichen Natur des Seienden - aus deren Ableitung aus der vorgängigen logischen Bewegung eines reinen Denkens. Just dieser Dualismus verhinderte aber die Einlösung des Projekt eines absoluten Idealismus. Denn für dieses Projekt war es entscheidend, die *Absolutheit* des Wirklichen zu denken, und dies verlangte eine strikte Selbsthervorbringung zu konzipieren, die weder auf irgendwelchen externen Vorgaben beruhen darf noch zureichend gedacht sein kann, wenn dabei erneut essentielle Dualismen ins Spiel kommen. Hegel glaubte sein Projekt auf idealistischem Wege einlösen zu können. Aber die idealistische Durchführung - die Verlegung der Begriffsgenese in die logische Bewegung eines reinen Denkens - richtete gerade einen Gegensatz zur Realbewegung auf und ließ Hegel dadurch sein Ziel verfehlen.

Warum meinen Sie, daß das von Ihnen favorisierte Konzept der „Evolution“ besser als das Hegelsche der „Entwicklung“ geeignet ist, das Absolute zu denken?

Lassen Sie mich zunächst festhalten, daß Hegel überzeugt war, daß das Absolute nur dann zureichend gedacht werden kann, wenn es als Prozeß reiner Selbsthervorbringung begriffen wird. Das war Spinozas Erbe, und Hegel hat immer wieder betont, daß die Bewegung des Absoluten ein „sich selbst erzeugender“ Gang, eine „in sich selbst gegründete Bewegung“ sein muß.

Nun ist aber das Konzept der Entwicklung für einen derartig selbstgenerativen Prozeß prinzipiell inadäquat. Denn `Entwicklung‘ bedeutet: die ganze Bewegung ist nur die Entfaltung (`Entwicklung‘, `Auswickelung‘) von etwas, was am Anfang in nuce schon vorhanden ist. Es wird also nur ein schon vorgegebenes Programm abgespult. Im Unterschied dazu muß ein wirklich selbstgenerativer Prozeß völlig vorgabenlos starten, und alles, was in seinem Verlauf auftritt, muß aus diesem Prozeß selbst hervorgehen. Einen Prozeßtyp dieser Art faßt das heutige Konzept der Evolution ins Auge. Die Evolution (wobei nicht bloß an die biotische, sondern zuerst an die kosmische Evolution zu denken ist, vom Urknall an) generiert materiell wie strukturell alles, was in ihrem Verlauf auftritt. Insofern ist einfach begrifflich klar, daß `Entwicklung‘ kein, `Evolution‘ hingegen ein sehr gut geeigneter Kandidat ist, um einen selbstgenerativen Prozeß - und also `das Absolute‘ - zu denken. Das Hegelsche Pensum, das Ganze in seiner Absolutheit zu denken, läßt sich, so meine ich, eher auf evolutionistischem als auf idealistischem Weg einlösen.

Es ist freilich auch klar, daß das heutige Evolutionskonzept zu einer beträchtlich anderen Sicht des Ganzen führt als der Hegelsche Idealismus. Beispielsweise kommt der Kontingenz eine ungleich größere Rolle zu als bei Hegel, und natürlich liegt der kosmischen Entwicklung nach evolutiver Auffassung nicht das logische Soliloquium eines Geistes voraus oder zugrunde. All diese metaphysischen Rückversicherungen fallen weg.

Wie sehen Sie Hegels Verhältnis zu Kant? Stimmen Sie Hegels Kant-Kritik zu? Und wie würde sich umgekehrt Hegels Philosophie aus dem Blickwinkel Kants ausnehmen? Hat Hegel nicht merkwürdig vorkantische Züge?

Die Insuffizienzen in Kants Philosophie sind unübersehbar. Hegel hat diese (wie zuvor schon Fichte und Jacobi) klar erkannt und zu überwinden versucht. Bei all seiner Kritik an Kant sollte man aber nicht verkennen, daß Kant für Hegel der maßgebliche Philosoph seiner Zeit blieb. Hingegen hat er sich scharf gegen diejenigen gewandt, welche die Kantische Philosophie als fertige Wahrheit nahmen und

dogmatisch zur Grundlage alles künftigen Denkens machen wollten. In diesen Fällen - damals wie heute - dient die Kantische Philosophie, wie Hegel sich ausdrückte, „als ein Polster für die Trägheit des Denkens", und das hat weder Kant verdient noch bekommt es dem Denken.

Hegel rügt an der Kantischen Position vor allem, daß Kant sich auf die Endlichkeit kapriziert, daß er die menschliche Seinsweise zum Grund von allem macht, daß er den anthropischen Standpunkt für den letztmöglichen erklärt. Im Blick auf das Grundproblem der Begriffsbestimmtheit der Dinge ergibt sich daraus dann eben, daß unsere Begriffe bloß unsere Begriffe sollen, die mit den Dingen selber nichts zu tun haben. Es ist dieses allseitige Verhaftetsein in der Subjektivität, was Hegel an Kant am nachhaltigsten moniert. Dagegen sucht er mit aller Kraft klarzumachen, daß unsere Begriffe nicht einfach subjektive, sondern von Grund auf objektive Begriffe sind (und daß im übrigen die ganze Auslegung des Menschen als eines bloß anthropisch-begrenzten Wesens fehlgeht).

Nun ist klar, daß die Hegelsche Option, wenn man die Kantische Position zugrundelegt (und polsterselig nicht mehr zu befragen bereit ist), als vorkantisch erscheinen muß. Hegel, wird man dann sagen, erhebt zu große Ansprüche: er will das Ganze begreifen (das doch allenfalls eine Idee sein kann), er will die Dinge selber erkennen (was doch ganz ausgeschlossen ist), er möchte den Menschen vom Prozeß des Absoluten her verstehen (während doch umgekehrt der Mensch, wie er ist, daß Maß von allem, auch der Vorstellung eines Absoluten, darstellt). So sieht es das moderne Denken (das aufs tiefste durch Kantische Prämissen bestimmt ist) bis auf den heutigen Tag.

Freilich ist Hegel daran, daß seine Konzeption als antiquiert erscheint, selber nicht ganz unschuldig. Indem er den Begriffscharakter des Seienden letztlich nur (wie zuvor herausgestellt) auf traditionell-idealistische Art sicherte, hat er der Ablehnung seines Vorhabens, das auf diese Weise als alt-metaphysisch erscheinen mußte, selber Vorschub geleistet. Dagegen könnte ein evolutionistisch ansetzender Versuch, das Ganze und die Stellung des Menschen darin zu begreifen, heute weitaus bessere Chancen haben, überzeugend zu sein. Der anthropischen Position der Moderne aber würde dieser sich ebenso entgegenstellen wie Hegel das tat.

Wie stehen Sie zu Hegels Konzeption eines „absoluten Wissens"? Ist das mehr als ein christliches Erbe? Kann eine solch Konzeption unter heutigen Prämissen noch Sinn machen?

Absolutes Wissen ist ein Wissen, das drei Bedingungen erfüllt. Erstens soll es sich um ein Wissen handeln, das Einsicht nicht bloß in dieses oder jenes, sondern ins Ganze besitzt (Totalitätsbedingung). Zweitens muß es sich um eine Einsicht vollkommener Art handeln (Perfektionsbedingung). Drittens kann dies beides nur erfüllt sein, wenn das betreffende Wissen ein Sichselbstwissen des Ganzen ist - das Absolute muß Gegenstand wie Vollzieher dieses Wissens sein.

Wie können diese drei Bedingungen erfüllt werden? Die idealistische Antwort lautet seit der Antike: Wenn allem Sein Geist zugrundeliegt, dann wird der Geist, auf das Ganze des Seins sich richtend, damit sich selbst erfassen. Schon in der Spätantike wurde diese Figur dann dahingehend akzentuiert, daß der Geist, um sich ganz zu erfassen, nicht einfach bei sich bleiben kann (wie es etwa Aristoteles in seinem Konzept der *noesis noeseos* vertreten hatte), sondern den Weg über die Welt nehmen muß und erst zu sich *zurückkommend* das volle Wissen seiner selbst gewinnen kann. Es ist offenkundig diese Version der idealistischen Figur, welche die christliche Theologie inspiriert hat und die sich erneut bei Hegel findet.

Aber daraus ist nicht abzuleiten, daß Hegels Philosophie bloß Christentum in philosophischem Gewande sei. Denn erstens hat in Sachen Idealismus eher das Christentum die Philosophie beerbt als umgekehrt; zweitens hat Hegel die christlichen Topoi (noch die höchsten wie etwa die Dreieinigkeit) nicht einfach übernommen, sondern in seine eigene philosophische Begrifflichkeit übersetzt und erst in dieser Form als voll gerechtfertigt angesehen; und drittens war Hegel gerade dort, wo es um seinen Grundgedanken - um einen schlechthin selbstgenerativen Prozeß - ging, nicht mehr bereit, mit Theologoumena zu paktieren: den christlichen Gedanken einer einmal durch Gott vollzogenen Schöpfung hat er abgelehnt.

Aber vielleicht scheitert Hegels Konzeption des Absoluten an einem inneren Problem? Die idealistische Durchführung krankt, wie ich darzulegen suchte, daran, daß sie Geist zugrundelegt und somit eine

Voraussetzung macht, die alles Nachfolgende dazu verurteilt, nur noch den Status einer Entwicklung (der Entfaltung dessen, was in diesem Geistursprung schon angelegt ist) haben zu können - was dem Gedanken eines wirklich selbstgenerativen Prozesses zuwiderläuft. Hegel war nun freilich in der offensichtlichsten Weise bemüht, diese crux seines idealistischen Ansatzes zu überwinden bzw. als überwunden erscheinen zu lassen. Dem dienten seine immer wiederkehrenden Versicherungen, daß das Vorwärtsgehen zugleich ein Rückwärtsgehen sei, daß die Unvermitteltheit des Anfangs dadurch überwunden werde, daß der Prozeß insgesamt nicht lineare, sondern Kreisform habe, so daß jeder Punkt gleichberechtigt und die statische Vorstellung eines Anfangs und Endes ganz verfehlt sei. Aber das blieben kosmetische Korrekturen. Sie waren einerseits im Sinn des Grundgedankens eines selbstgenerativen Prozesses höchst notwendig. Andererseits aber vermochten sie das Problem der idealistischen Durchführung dieses Gedankens nicht aufzuheben: Wenn man Geist dem Weltprozeß supponiert, dann kann man sich dieser Voraussetzung nicht durch Berufung auf irgendeine ihrer Konsequenzen entziehen. Idealistisch kann der Gedanke der Selbstgenerativität nicht eingelöst, sondern nur verfehlt werden.

Wie lautet der evolutionistische Gegenvorschlag? Der kosmischen Evolution liegt nichts - kein Geist, keine Materie, kein Gott - zugrunde. Das gehört zum Begriff der kosmischen Singularität (die man üblicherweise als „Urknall" bezeichnet). Die ontischen und logischen Strukturen der Welt haben sich dann sukzessiv herausgebildet - in Prozessen, die man im weitesten Sinn als solche der Selbstorganisation bezeichnen kann und die schon auf elementaren Niveaus durch Responsivität gekennzeichnet sind. Im Verlauf dieser Prozesse ist es dann (mit dem Lebendigen) auch zu Auto-Responsivität und schließlich in einem weiteren Schritt zu Reflexivität gekommen. Beim Erkennen richtet sich somit ein im Verlauf der Evolution erwachsenes Medium auf andere Produkte der Evolution und schließlich auf den Gesamtgang der Evolution selbst. Reflexivität und Selbstreflexivität lagen also der Evolution nicht voraus und zugrunde, sondern sind in deren Verlauf erwachsen. Just als solche aber haben sie dann (gemäß der alten Erkenntnisformel „Gleiches durch Gleiches") auch die Möglichkeit, diesen Prozeß, dem sie entstammen, zu erkennen.

Letztlich dürfte jedermann klar sein, daß intelligente Formen irgendwann (relativ spät) im Verlauf der Entwicklung des Lebendigen aufgetreten sind. Evolutiv ist das ohnehin evident. Aber auch Hegel konnte das (bei aller Ablehnung des Evolutionsgedankens) nicht anders sehen: die Philosophie des Geistes kommt auch bei ihm erst nach der Philosophie der Natur, weil Geist ein vergleichsweise spätes Phänomen ist. Aber dann meinte Hegel doch, im Unterschied zu dem endlichen Geist, der das Thema dieser Philosophie des Geistes ist, noch einen unendlichen Geist konzipieren und zum Grund des ganzen Prozesses erklären zu sollen: der Geist ist „das absolut Erste" (*Enzyklopädie III*, 24 [, 381]). Hegel mochte sich nicht damit begnügen, einen evolutiv entstandenen endlichen Geist als den Vollzieher der Einsicht in den Gesamtprozeß anzuerkennen, sondern glaubte auf einen allem zugrundeliegenden Geist setzen zu müssen. Es ist dieses hysteron-proteron, was Hegels Philosophie so hyperbolisch und für heutzutage Denkende so unglaubhaft und inakzeptabel macht.

Ich hoffe gezeigt oder zumindest angedeutet zu haben, wie es insgesamt der idealistische Zug ist, der Hegel am Erreichen seines Zieles - und vor allem seines Hauptzieles: das Absolute als rein selbstgenerativ zu denken - gehindert hat. Aber wie andererseits der Anspruch eines wirklichen Begreifens des Ganzen mit bescheideneren Mitteln erreicht werden kann. Just ein evolutiv verstandenes Erkennen ist dessen fähig, was Hegel nur qua Geisthyperbolie für möglich hielt: die eigentliche Verfassung der Welt einschließlich der Möglichkeit dieser ihrer Erfassung zu erklären.

Letztlich ist es die (für den Idealismus charakteristische) Geistpräsupposition, die bei Hegel alles verdirbt. Sie verhindert strikte Selbstgenerativität und legt die Erklärung der Prozessualität an eine metaphysische Kette zurück. Man sollte es umgekehrt versuchen: nicht die Prozessualität von einem Geist her erklären, sondern die Entstehung von Geist aus dem Prozeß der Welt begreifen. Das leistet die evolutionistische Erklärung.

Turuncu ama Devlet

Cem Kurtuluş

Volkan Çelebi'ye

turuncu ama devlet bir külde
dağılan raylara duman olmuş
daha çok gidecekmiş kelimelerimiz
içinde metaforu uğruna etini liğmeletmiş
ve etli bir dizi, bir dizi daha
kanal değiştirip dağıtsınmış bizi.

ki eti mi kıyma kelimesi mi
çakıp kendini –
neye kalktığını bilmeyen
çıplak bir kol gibi –
o bıçaklı hırsızın
ağır ağır yaklaştığı küvette
banyo edileceği günü bekliyor
imgelerim:
her biri tek tek turuncu
ama devlet
dışında bir yere doluyor sanki etimin,
ortasında oturan ben değilim:

örtüye değen,
çakmağın yaktığı imge,
ve sigaranı içip
helvanı yiyen dil, hepimizin:
beni kim yıkıyor belli değil
oysa bir anda tükenip giden,
dumanın dağıttığı hırsız
benim,
başımı yıkayanı bilmeden
kendimi nasıl yiyebilirim?

sonra balkonda asılı
kuruduğu için
şişeceği dili bekleyen
ve dişleri kesilip
makaslanmış güneşi
dolduran göğüslerin,
üstüme dikilmiş
gözetliyor beni.

ki bir çift göğüste bile tütebilirim şimdi,
beni yıkan devlet mi belli değil;
oysa gözden ırak
uğruna kaçtığım
iki göğüs de devletin.

hiçbir anlama gelmiyor çünkü
çakıp kendimi
yakmak istediğim kelimeleriniz –
eksiksiz olanı düzen
eksik bir sır gibiyim –
dağıldıkça raylardan çıkan elini çekip
etimde yıkanmayı vaat eden
dil,
sanki hiç yokmuşum gibi,
şişirip,
karşısına koymuş beni;
devlet mi susamış
kendimi mi yıkıyorum belli değil.

sonra duvara atılmış
kırıldığı için
keseceği elin oyduğu fincana
geçmişi benzeten,

nerem sussa
tam solacakken

ırmak diyor bana,

aktığı yerde çatlayan
oysa çatlayan duvar değil

uyur gibi dayanıp omzuma
gezen bir şey dil;

ete mi girer

ağzımdaki mi

çakmağı tutan hangimizin
belli değil

kimi yakar

kimi yıkar
ama çarpınca
besbelli
geldiği…yere…benzemiş
içinde
kim
bilir
kaç
devlet

daha kaç devlet peki,
dağıldığı için
dilime bağladığı güneşi
kanal değiştirip
üstüme batırsınmış?
ben ki

ırmak bir halde, hegeli kara yatağı,
uykusunda,
parmağınıza susamış bir hayvan gibi
tükürüp kendimi
etime değen ışığınıza
yapışıp kalmışım.
çiğnenmeden yutulan bir kadın gibi,
her yere oturabilir devlet,
aldırmayın.

varsın o zaman
meçhul kalsın,
etimi gizleyen kelimeleri aşkımızın,
bu ana avrat kendinden derin yıkıntı
ve gidişime bağladığı kuşlarla şişen
bir ne tanıdık devletim ben;
dilimi mi yıkıyor
etimi mi,
yürüdüğü ayağın mı damgası
olmadık yerde konuştuğum kadın...
tam kaçacakken
izimi gösteriyor;
ben hangi birine bakayım
belli değil.

oysa bizzat biz damgalamadık mı
külünde dağılan kelimelerini aşkın
etimize,
içilen bir dağdık
balonlarca biçilen tarlası çocukların,
devletsiz hiç bir misafir geçmedi ırmağımızı.
ve bir ısırıkta belki de kendimi yiyebilecekken
turuncu ama devlet bir ele tutuşturdum
dudağında geçmişi içtiğim kadınları;
kaçtığı, yüzünü gömdüğü masa
gülümseyen
ve küvetten getirdiği ıslaklık;
bizi durmadan çalan birileri olmalı
kapıları kuşlara iten –
kanadından düşen yalnızlık
elimize değdiğinde
kaçışımız işte böyle başlamalı.
demek kelimesi dağılan
kesintisiz izleri
güneşi doldurup bir ara
yok oluşumu boşaltan,
ve parmağı uğruna etini liğmeletmiş
durmadan ucundan kestiğim
turuncu ama devlet bir şey dil,
betonuna çarpıp
baktığım eksik bir fal,

vaftizini bekleyen bir fincan gibi,
yıkandığı denizde
yatağı da geçmiş olacak
ki küvetine daldığım geçmişi içtiğim ırmakta,
dilinden düşen bir ıslaklık,
elimize değdiği an
kaçışımız belki böyle başlayacak.

yanında çünkü, en uzak noktasında olacağım,
başbaşa patlayıp,
aktığım ırmağı çizer gibi
geç kaldığım kendimin;
aramızda sadece devlet duracak
neye kalktığını bilmeyen bir kol gibi,
ve bitmeyen morluğu ağaçların,
her şey gibi uzayacak.
bir kadının bile olabilir karşında saçlarım
balonu dolmuş bir dağ gibi ya da

her an patlayabilir bacaklarım
uçurum dahi olabilirim bir ucuna
bakışlarının
değdiği an oysa
gelmiş olacak çoktan
etimde gizlenen devlet
...suratıma
belki ilk defa orda akacak ırmağım
bir hayvan bileceksin ellerimi
o kadar uzanacağım
adımı yazdığım parmak
etine değen devletim,
ve kimsin diye soracak
üstüme oturmuş
dağılmada bir dil,
çalacak seni habersiz;
yitirene kadar
küvete doldurdup
patlattığımız imgeyi,
hırsızlar

korkup yine
kaçmış olacağız yanına devletin.
ah, önce öp,
sonra yık beni!
yok oluşun bütün izlerine
susamış rengim.


G.W.F. Hegel

Hegel Metinleri İçin Almanca-Türkçe Sözlük

- A -

Abbrechung (*f*) *a.* koparma, kopma; durdurma, kesme, kesinti (*cessation, discontinuance*)
Abbruch (*m*) *a.* zarar; kopukluk; yıkım (*demolition; damage, injury, loss)*
Aberglaube (*m*) *a.* boşinanç (*superstition*), batıl inanç
abermals *blt.* bir kez daha
abertausendmal *blt.* tausend- und abertausendmal: binlerce kez
abgehen *eyl.* ayrılmak, terketmek
abgelegen *sft.* uzak
abgesehen —von *blt.* —e bakmaksızın; göz önüne almaksızın, bir yana bırakarak; (*without regard to*)
abgöttischen putperest
Abgrund (m) *a.* uçurum (*pit, gulf, chasm, abyss*)
abhalten *eyl.* önlemek, engellemek
abhandeln *eyl.*görüşmek, ele almak, tartışmak, irdelemek
Abhandlung (f) *a.* inceleme; deneme; tartışma (*treatise, essay*)
abhängen a. von: *eyl.* bağımlı olmak (*depend on, be dependent on*)
abhängen *eyl.* asmak, —von: —e bağımlı olmak
abhängig *sft.* bağımlı
Abhängigkeit (f) *a.* bağımlılık (*dependency, dependence*)
abhauen *eyl.* kesmek, kopmak
abhelfen *eyl.* iyileştirmek, çözüm bulmak, gidermek
Abhilfe (f) *a.* çare; (*remedy, redress*)
abkommen *eyl.* uzaklaşmak; bir yana bırakmak
ablassen *eyl.* boşaltmak; indirmek, düşürmek, indirgemek
ablegen *eyl.* ortaya koymak
ableiten *eyl.* türetmek, çıkarsamak; sapmak, uzaklaşmak
Ableitung (f) *a.* türev, türetme, çıkarsama (*derivation; deduction*)
ablöst *eyl.* ayırmak, koparmak
abmahcen *eyl.* uzaklaştırmak; sonlandırmak
abnehmen *eyl.* uzaklaştırmak; azaltmak (*remove, take off; decrease, diminish*);
Abnehmen (n): *im A. sein*: azalmada olmak
Abrede (f) *a.* yadsıma, denial; in A. stellen; yadsımak
abreiben *eyl.* soymak
Abschied (m) *a.* ayrılma; *nehmen von A.* ayrılmak
abschneiden *eyl.* kesmek; kesip atmak
abschrecken *eyl.* korkutmak
abschreckend *sft.* caydırıcı
Abschreckung (f) *a.* korkutma, caydırma
absehen *eyl.* gözardı etmek; — von: bakılmaksızın
Absicht (f) *a.* niyet, amaç, hedef (*intention, purpose, design, objective, motive, intent; end, aim*)
absolut *sft.* saltık[1] (*absolute, unconditional)*
absolvieren *eyl.* bağışlamak
absondern *eyl.* ayırmak, yalıtmak, uzaklaştırmak, kaldırmak
abspiegeln *eyl.* yansıtmak
absprechen *eyl.* yoksun bırakmak, yadsımak, kabul etmemek
abstammen *eyl.* türemek, den gelmek, doğmak
Abstammung (f) *a.* soy, ata, kök, köken (*descent, parentage*)
Abstand (m) *a.* uzaklık (*distance (away); distance (apart), interval, gap, space*)
absteigen *eyl.* inmek
abstoßen *eyl.* itmek
abstrahieren *eyl.* soyutlamak
abstrahierend *sft.* soyutlayıcı, soyutlayan
abstrakt *sft.* soyut
abstrakteste [n] *sft.* en soyut
Abstraktion (f) *a.* soyutlama
Abstraktum (n) *a.* soyut [kendilik]
abstreifen *eyl.* soymak
abstumpfen *eyl.* yüksüzleştirmek; kesmek, budamak

1 Mutlak, koşulsuz

absurd *sft.* saçma
Abteilung (f) *a.* bölüm, bölümleniş, sınıflandırma (*division; separation; classification; part, portion, section*)
Abtrennung (f) *a.* ayırma (*seperation, removal, detachment*)
abtun *eyl.* bir yana atmak; sonlandırmak, bitirmek (*take off, put off; abolish, get rid of*)
abwechselnd *blt.* değiştirerek, almaşık olarak, sırayla
Abwechslung (f) *a.* değişiklik, türlülük (*variety, diversity, change*)
abwechslungsweise *blt.* sırayla, almaşık olarak
abweichen *eyl.* sapmak, uzaksaşmak, ayrılmak
Abwesenheit (f) *a.* yokluk, bulunmama (*absence; non-appearance*)
abziehen *eyl.* çekmek, yolmak, soymak, yüzmek
achten *eyl.* bakmak, görmek, saymak
adäquat *sft.* yeterli
Addieren *a.* toplama
Affe (m) *[n] a.* maymun
Affirmation (f) *a.* olumlama; doğrulama (*affirmation*)
affirmativ *sft.* olumlu
affizieren *eyl.* etkilemek
ahnen *eyl.* sezinlemek; ahnen lassen: önceden duyumsamak
Ahnung (f) *a.* kuşku; önsezi (*misgiving, presentiment, forewarning; idea, notion, suspicion, inkling*)
Akt (m) *a.* edim; iş
Aktion (f) *a.* eylem[2]
aktiv *sft.* etkin[3]
Aktivität (f) *a.* etkinlik
Aktuosität *a.* erke[4]
Akzent (m) *a.* vurgu
Akzidentalität (f) *a.* ilineksellik
Akzidentelles *a.* ilineksel
Akzidenzen (n) *a.* ilinek
albern *sft.* aptalca, budalaca, saçma
all *sft.* tüm

2 Aksiyon
3 Aktif
4 İş başarma gücü, enerji

allbelebende *sft.* herşeyi dirimli kılan[5]
allein *sft.* yalnızca, ancak, salt
allemal *blt.* her zaman
allenthalben *blt.* her yerde, her yanda, her bakımdan
allerärmste *sft.* en yoksul
allerdings *blt.* hiç kuşkusuz
allerdürftigste *sft.* en yoksun
Allererstes *a.* en ilk
allerhand *sft.* her tür
allerrealste (n) *sft.* en gerçek
Allerrealste *a.* en gerçek olan
allgemein *sft.* evrensel, genel
allgemeinen *blt.* genel olarak
Allgemeinheit (f) *a.* evrensellik; genellik (*universality, generality; general public, public or people at large*)
allgemeinsten *sft.* en genel, en evrensel
Allheit *a.* tümlük
allmächtig *sft.* herşeye gücü yeter
Allmähliche *a.* herşeye-gücü-yeter
allweise *sft.* en bilge; all wissend: herşeyi bilen
Allzuscharf *a.* çok keskin
als *ilg.* iken, gibi
alsbald *blt.* hemen
alsdann *blt.* sonra, bunun üzerine, bundan başka
also *blt.* öyleyse
Alter (n) *a.* yaş; yaşlılık; çağ
alters *blt.* von alters her: çağlar boyu, eskiden beri;
amor (Lat.) *a.* sevgi
Analogie (f) *a.* andırım[6]
Analyse (f) *a.* çözümleme[7]
analysieren *eyl.* çözümlemek[8]
analytisch *sft.* çözümsel[9]
Anarchie (f) *a.* anarşi
Anatomie (f) *a.* anatomi
anbeten *eyl.* tapınmak
anbetrifft *eyl.* ilgilendirmek
Anblick (m) *a.* bakış, görüş; görünüş (*view, sight; look, appearance; aspect*)
ander *sft.* başka

5 Herşeyi canlı kılan
6 Analoji
7 Analiz
8 Analiz etmek
9 Analitik

andererseits *bğl.* öte yandan
andern *eyl.* değiştirmek
andernteils *bğl.* öte yandan
anders *a.* başka türlü
Anderssein *a.* başkalık
anderswo *blt.* başka yerde
anderwärts *blt.* başka yerde
anderweitig *blt.* dahası; başka türlü; başka yerde
andeuten *eyl.* imlemek, ima etmek
aneignen *eyl.* benimsemek, kabul etmek; kendinin edinmek
aneinander *blt.* birbiri ile, birbiri üzerine
aneinanderreihen *eyl.* yanyana, biraraya dizilmek
anerkannt *sft.* tanınan, kabul edilen
anerkanntermaße *bğl.* kabul edildiği gibi
anerkennen *eyl.* tanımak, kabul etmek
anerkennenswert *sft.* övgüye değer
Anerkenntnis (f) *a.* tanıma, kabul etme (*acknowledgement; recognizance*)
Anerkennung (f) *a.* tanıma, kabul etme, onaylama (*acknowledgement; recognition; approval, approbation*)
Anfang (m) *a.* başlangıç, açılış (*start, beginning, commencement, outset; inception, openenig, introduction*)
anfangen *eyl.* başlamak
anfänglich *sft.* kökensel, ilk, başlayan
anfangs *blt.* başlangıçta
Anfangsgründen *a.* başlangıç zeminleri
Anfangspunkte *a.* başlangıç noktası
Anfeindung (f) *a.* zulüm; düşmanlık (*presecution; enmity, hostility*)
anführen *eyl.* alıntılamak, aktarmak, söz etmek, değinmek; ortaya sürmek
Anführung (f) *a.* önderlik; alıntı (*lead, leadership; quotation, citation*)
Angabe (f) *a.* belirtme; bildirim; yönerge (*indication; declaration; statement, assertion; pl. instructions, direction*)
angeben *eyl.* belirtmek, vermek, ileri sürmek (*indicate, state, fix, appoint; give, declare)*
angeblich *ilg.* sözde
angeborene *blt.* doğuştan
angehen *eyl.* ilgilendirmek, bağlantılı olmak
angehören *eyl.* ait olmak
angehörig *sft.* —e ait
Angelegenheit (f) *a.* kaygı, iş, sorun (*concern, matter, affair, business*)
angemessen *sft.* uygun, yeterli
angemessenste *sft.* en uygun, en yeterli
Angesicht (n) *a.* yüz, çehre (*face; countenance*)
angestammt *sft.* doğuştan, kalıtsal
angreifen *eyl.* yakalamak; kavramak; saldırmak
Angst (f) *a.* endişe
anhalten *eyl.* durdurmak; engellemek; zorlamak
ankleben *eyl.* yapışmak, sarılmak
anknüpfen *eyl.* bağlamak (*tie, fasten*); başlamak (*initiate, start*)
ankommen *eyl.* varmak; (*arrive*)
ankündigen *eyl.* bildirmek, açığa çıkarmak, ele vermek
Anlage (f) *a.* yatkınlık, yetenek
Anlauf (m) *a.* kalkış; başlayış; (*take-off, run (up), approach run; (fig) start*)
anlegen *eyl.* (kıyıya) inmek, dönmek
anmaßen *eyl.* gaspetmek; sich zu viel anmaßen: ileri gitmek
Anmerkung (f) *a.* not (*note, annotation; observation, remark*)
Annäherung (f) *a.* yaklaşım, yaklaşma
Annahme (f) *a.* kabul etme, varsayma, sayıltı (*acceptance; adoption; supposition, assumption, hypothesis*)
annehmen *eyl.* kabul etmek, benimsemek; varsaymak (*accept; take; assume, adopt, undertake*)
anordnen *eyl.* buyurmak (*order, command, decree, direct*)
anpassen *eyl.* uy(dur)mak; uyarlamak (*fit on; fit, adapt, adjust, accomodate, suit; conform*)
anschauen *eyl.* sezmek; bakmak, seyretmek, görmek (*look at, view, regard, contemplate*)
Anschauung (f) *a.* sezgi, görü (*intuition, visual perception; mode of wieving, way of looking or seeing; idea, conception, notion, opinion, (point of) view, outlook*)
Anschein (m) *a.* görünüş; benzerlik (*appearance, look, semblance; likelihood*)
anschlagen *eyl.* vurmak; değerlendirmek
anschließen *eyl.* bağlamak; eklemek, katmak

ansehen *eyl.* bakmak, görmek (*look at; see, detect, notice*)
Ansehung (f) *blt.* in — (Gen.): açısından (*considering, in consideration*—or—*view of, with respect to, having regard to*)
Ansich *a.* 'kendinde'
ansichseiende *sft.* kendinde varolan
Ansichsein *a.* kendinde-varlık, kendinde-olma, kendindelik
Ansicht (f) *a.* bakış (açısı), görüş
Anspruch (m) *a.* hak, istem
Anstand (m) *a.* incelik; gecikme; duraksama; A. nehmen: duraksamak
anstatt *ilg.* yerine
anstellen *eyl.* koymak; kullanmak; girişmek, yürütmek
anstemmen *eyl.* bastırmak, itmek (*push, press*)
Anstoß (m) *a.* vuruş, dürtü; engel; Anstoß nehmen an: gücenmek, içerlemek
anstößig *sft.* itici, uygunsuz
Anstrengung (f) *a.* çaba
Anthropopathism *a.* insan duygularını tanrıya ya da dışsal nesnelere yüklemek
Antinomie *a.* çatışkı[10]
Antithese (f) *a.* karşısav[11]
Antizipation *a.* önceleme, önceden düşünme vb. (*anticipation*)
antizipieren *eyl.* önceden kabul etmek, öngörmek, öncelemek
antreffen *eyl.* karşılaşmak, raslamak
antun *eyl.* üstüne koymak, vermek
Antwort (f) *a.* yanıt
antworten *eyl.* yanıtlamak
An-und-für-sich *a.* kendinde-ve-kendi-için
anvertrauen *eyl.* emanet etmek, teslim etmek, bırakmak
anweisen *eyl.* yöneltmek, yönlendirmek; *a. auf sein*: bağımlı olmak; *ihm etwas a.* ona birşey saptamak, belirlemek
Anweisung (f) *a.* yönerge, buyruk
anwenden *eyl.* uygulamak, kullanmak
Anwendung (f) *a.* uygulama
Anwesenheit (f) *a.* bulunuş
Anzahl (f) *a.* sayı
anziehen *sft.* çekici

10 Antinomi
11 Antitez

Apparat (m) *a.* aygıt
appellieren *eyl.* başvurmak
Apperzeption (f) *a.* tamalgı[12]
Arbeit (f) *a.* emek, iş; görev
arbeiten *eyl.* çalışmak
arg *sft.* kötü
Argumentation (f) *a.* uslamlama
arm *sft.* yoksul; Arm: *a.* kol
Armut (f) *a.* yoksulluk
Art (f) (en) *a.* tür; kip; yol; tip;
Assimilation (f) *a.* benzeşme, özümseme
assimilieren *eyl.* benzeştirmek, özümsemek
Astronom (n) *a.* gökbilimci
ataraksia Stoacı sıkıntısızlık, dertsizlik
Atheismus (m) *a.* tanrıtanımazcılık
atmen *eyl.* soluk almak
Atmosphäre (f) *a.* atmosfer
Atom (n) *a.* atom
Atomistik *a.* atomcu
atomistische *blt.* atomistik
Attraktion (f) *a.* çekim
Attraktivkraft *a.* çekme kuvveti
auch *bğl.* ayrıca
aufbewahren *eyl.* saklamak, tutmak
aufblähen büyüklenmek, şişinmek
aufeinander birbiri ile
Aufeinanderfolge (f) *a.* ardışıklık, birbiri ardınalık
Aufenthalt (m) *a.* kalış (yeri)
auffallen *eyl.* dikkat çekmek, göze batmak, şaşırtmak
auffallend dikkat çekici
auffassen *eyl.* ayrımsamak[13]
Auffassung (f) *a.* ayrımsama; görüş, yorum
Auffassungsweis (f) *a.* anlayış yolu
auffinden *eyl.* bulmak, ortaya çıkarmak
Auffindung (f) *a.* bulma, buluş
auffordern *eyl.* istemek, çağırmak
Aufforderung (f) *a.* istem; çağrı
Aufgabe (f) *a.* görev
aufgeben *eyl.* (görev olarak) vermek; vazgeçmek, terketmek
aufgehen *eyl.* doğmak; ortaya çıkmak; açılmak
aufgreifen *eyl.* toplamak, toparlamak; yakalamak; benimsemek

12 Apersepsiyon
13 Fark etmek

aufhäufen *eyl.* yığmak
aufheben *eyl.* ortadan kaldırmak; yok etmek; saklamak, aşmak (1. *lift* or *raise* (*up*); 2. *pick* or *take up*; 3. *keep*, *save* (für, *for*); 4. *terminate*, *cancel*; *break up*
Aufhebung (f) *a.* ortadan kaldırma, kapsayarak aşma (*sublation, termination, suspension, cancellation; supression, annulment; nullification, invalidation; lifting; neutralisation*)
aufhören *eyl.* sona ermek
Aufklärung (f) *a.* Aydınlanma
auflesen *eyl.* toplamak
auflösen *eyl.* çözmek
Auflösung (f) *a.* çözüm
aufmerken *eyl.* dikkatle dinlemek, dikkatini toplamak
aufmerksam *sft.* dikkatli; aufmerksam machen dikkat çekmek
Aufmerksamkeit (f) *a.* dikkat
Aufnahme (f) *a.* kabul etme, benimseme
aufnehmen *eyl.* almak, toparlamak, kabul etmek
aufopfern *eyl.* adamak, özveride bulunmak
Aufopferung (f) *a.* adama, özveri
Aufpropfen sokuşturma; aupropfen *eyl.* sokuşturmak, uymayan birşeyi katmak
aufsteigen *eyl.* yükselmek, tırmanmak
aufstellen *eyl.* kurmak, oluşturmak; ortaya sürmek, sunmak; saptamak
Aufstellung (f) *a.* kurma, oluşturma; saptama, ortaya sürme
aufsuchen *eyl.* araştırmak
auftreten *eyl.* ortaya çıkmak, görünmek, kendini göstermek
Aufwand (m) *a.* harcama; paha; lüks
aufwerfen *eyl.* atmak, fırlatmak; (eğr) (kuşku vb.) yaratmak, getirmek, ortaya koymak
aufzählen *eyl.* saymak; sıralamak
Aufzählung (f) *a.* sıralama, sayma
aufzehren yemek
aufzeigen *eyl.* göstermek, sergilemek
Auge (n) *a.* göz
Augenmerk (n) *a.* dikkat
ausbilden *eyl.* gelişmek, şekillenmek, eğitmek
Ausbildung (f) *a.* gelişim, eğitim
Ausbildungsstuffen *a.* gelişim basamakları
Ausbreitung (f) *a.* yayılma, genişleme, genleşme
Ausdehnung (f) *a.* uzam, kaplam; genişletme
Ausdruck (m) *a.* anlatım
ausdrucksvoll *blt.* belirgin olarak, anlamlı olarak
Ausdrucksweise (f) *a.* anlatım kipi
ausdrücken *eyl.* basmak (*press, sequeeze out*); anlatmak (*express*); anlatılmak (*be expressed*)
ausdrücken *eyl.* bastırmak; anlatmak
ausdrücklich *sft.* açık, belirgin, belirtik, kesin
auseinander *blt.* birbiri dışında, ayrı; [*abgesondert, getrennt* (*vom, von anderen*); *einer* (*eines*) *weg vom andern*; *weg voneinander*]
ausführen *eyl.* yerine getirmek, yaşama geçirmek; (bir düşünceyi) izlemek, geliştirmek (*carry out, execute*)
ausführlich *sft.* ayrıntılı, kapsamlı
Ausführlichkeit (f) *a.* tamlık
Ausführung (f) *a.* yerine getirme
Ausgabe (f) *a.* verme; dağıtma; yayım
Ausgang (m) *a.* çıkış; başlangıç
Ausgangspunkt (m) *a.* başlangıç noktası
ausgeben *eyl.* vermek, dağıtmak; ortaya sürmek, bildirmek
ausgehen *eyl.* başlamak; dışarı çıkmak
ausgemacht *sft.* tamamlanmış, bitmiş
ausgezeichnet *sft.* çok üstün, birinci sınıf
Auskunft (f) *a.* bilgi, bilinenler
auslangen *eyl.* yeterli olmak
Auslegung (f) *a.* açımlama, açıklama, yorum
ausmachen *eyl.* oluşturmak, yapmak
ausputzen *eyl.* süslemek; bir düzene koymak; temizlemek
Ausrede (f) *a.* gerekçe, özür, bahane
ausreden *eyl.* özür bulmak; işin içinden sıyrılmak
ausreichen *eyl.* yeterli olmak (*suffice, be enough*)
ausreißen *eyl.* çekip çıkarmak; çekiştirmek
Aussage (f) *a.* bildirim
aussagen *eyl.* bildirmek, anlatmak, ortaya sürmek (*state, express, declare*)
ausschiffen *eyl.* boşaltmak, yanaşmak, karaya çıkmak; (yelken) açmak
ausschlagen *eyl.* reddetmek, geri çevirmek
ausschließen *eyl.* dışlamak

Ausschließung (f) *a.* dışlayış, dışlama
Ausschluß (m) *a.* dışlama
aussehen *eyl.* görünmek
Außen (f) *a.* dış, dışsal
außenher *ilg.* dışardan
Außenseite (f) *a.* dış yan
Außer (n) *a.* dış
außer *ilg.* dışarda(n)
außerdem *blt.* bundan başka, bunun dışında, ek olarak
Außereinander *a.* birbirine dışsallık, birbiri dışındalık
außereinander *blt.* birbiri dışında
außerhalb *ilg.* ve *blt.* dışında, dışına, dışı
außerlich *sft.* dışsal; *blt.* dışsal olarak, yüzeysel olarak
Außerlichkeit (f) *a.* dışsallık, yüzeysellik
Außersichkommen *a.* kendi dışına çıkma
Außersichseiend *a.* kendi dışında varolan
Außersichseins *a.* kendi dışında olma
Aussicht (f) *a.* bakış açısı
ausspinnen *eyl.* evirip çevirmek; geliştirmek, işlemek
Aussprechen *a.* bildirme
aussprechen *eyl.* bildirmek, söylemek, anlatmak
Ausspruch (f) *a.* bildirim
ausspüren *eyl.* izini sürmek
ausstatten *eyl.* donatmak, vermek, sağlamak (*furnish, provide*)
ausüben *eyl.* [ausgeübt] uygulamak, yürütmek, yerine getirmek
Ausweg (m) *a.* çıkış yolu
auswendig *sft.* dış, dışsal (*outer, outside, out*); ezbere (*by heart*)
ausziehen *eyl.* çıkarmak, yolmak, soymak (*pull out, draw out*; *extract, remove*)
Autor (m) *a.* yazar
Autorität (f) *a.* yetke, otorite
Axiom (n) *a.* belit[14]

- B -

Bahn (*f*) *a.* yol, yörünge
bald *blt.* çok geçmeden, hemen, kısa bir sürede
beabsichtigen *eyl.* amaçlamak, niyetlemek
beachten *eyl.* dikkat etmek, gözetmek
Beamter (m) *a.* memur
beantworten *eyl.* yanıtlamak
Beantwortung (f) *a.* yanıt, yanıtlama
bedecken *eyl.* örtmek; eşlik etmek
bedenken *eyl.* düşünmek, ölçüp biçmek, tartmak, irdelemek
bedeuten *eyl.* imlemek, anlatmak
bedeutend *sft.* imlemli, anlamlı
Bedeutung (f) *a.* imlem, anlam
bedeutungslos *sft.* imlemsiz, anlamsız
bedienen *eyl.* kullanmak, yararlanmak; hizmet etmek
bedingen *eyl.* koşullandırmak
bedingt *sft.* koşullu
Bedingtheit (*f*) *a.* koşulluluk
Bedingtsein *a.* koşullanmışlık, koşulluluk
Bedingung (f) *a.* koşul
bedürfen *eyl.* gereksinmek
Bedürfnis (n) *a.* gereksinim
bedürftig *sft.* yoksun, yoksul
befangen *sft.* önyargılı; yakalanmış, takılmış
befassen *eyl.* tutmak; uğraşta olmak
Befehl (n) *a.* buyruk
befinden (şöyle ya da böyle) *eyl.* bulmak, görmek, saymak
befindlich *sft.* bulunabilir, var; b. sein: olmak
befolgen *eyl.* uymak, boyun eğmek, izlemek
befördern *eyl.* ilerletmek (geliştirmek); taşımak
befreien *eyl.* kurtarma, özgürleştirme
befreien *eyl.* özgürleştirmek, kurtarmak
befreites *blt.* özgürce
befreien *eyl.* özgürleştirmek, kurtarmak
Befreiung (f) *a.* özgürleştirme, kurtarma
befriedigen *eyl.* doyum sağlamak, doyurmak, hoşnut etmek
befriedigend *sft.* doyum verici, doyurucu
Befriedigung (f) *a.* doyum
Befugnis (f) *a.* yetki
befürworten *eyl.* desteklemek, savunmak
begeben *eyl.* bırakmak, vazgeçmek
Begebenheit (f) *a.* olay
begegnen *eyl.* karşılamak, karşılaşmak
begehen *eyl.* (bir suç, yanlış vb.) işlemek, içine düşmek
begehren *eyl.* istemek
begeisten *eyl.* diriltmek
Begeistung *a.* dirilik

14 Aksiyom

Begierde (f) *a.* istek, arzu
Beginn (m) *a.* başlangıç
Beginnen (n) *a.* başlama, başlangıç
beginnen *eyl.* başlamak
Beglaubigung (f) *a.* doğrulama
begleiten *eyl.* eşlik etmek
begnügen *eyl.* doyum bulmak, yetinmek
begraben *eyl.* gömmek
begreifen *eyl.* kavramak; kapsamak
begreiflicher *sft.* kavranabilir
begrenzen *eyl.* sınırlamak
begrenzend *blt.* sınırlayan
begrenzt *sft.* sınırlı
Begrenztsein *a.* sınırlılık, sınırlanmışlık
Begriff (m) *a.* kavram
begriffen *eyl.* kavramak
begrifflose *sft.* kavramsız
begriffsmäßige *blt.* kavrama uygun (olarak)
Begriffsmoment *a.* kavram kıpısı[15]
Begriffswidrige *a.* kavrama aykırı
begründen *eyl.* kurmak; temellendirmek
Begründer (m) *a.* kurucu
begründet (*sft.*—'begründen'den) temelli, temellendirilmiş
Begründung (f) *a.* temellendirme, (sözel olarak) zemin verme
behaftet *sft.* yüklü
behalten *eyl.* tutmak; (deyim) im Augen b.: göz önünde tutmak
Behälter (m) *a.* taşıyıcı, kap
behandeln *eyl.* ele almak, irdelemek, uğraşmak
Behandlung (f) *a.* irdeleme; ele alma
beharren *eyl.* kalmak, sürmek
behaupten *eyl.* ileri sürmek, öne sürmek
beherrschendes *sft.* egemen; beherschen: egemen olmak, yönetmek, denetlemek
Behuf *a.* amaç; zum B.: *blt.* amacıyla
bei *ilg.* üzerinde; durumunda
beibehalten *eyl.* (behalten ... bei) sürdürmek, sürmek, kalmak
beibringen *eyl.* getirmek, ortaya koymak
beide *sft.* ikisi de, her ikisi
Beilage (f) *a.* ek, ekleme
beiläufig *sft.* raslantısal
beilegen *eyl.* eklemek, katmak, yüklemek
Beilegung (f) *a.* ekleme

15 Kavram momenti (anı, durağı)

beimischen *eyl.* karışmak
Beimischung (f) *a.* karışım
beiseite *blt.* bir yana
Beisichsein *a.* kendinde olma, kendindelik
Beispiel (n) *a.* örnek
beispielsweise *blt.* örnek olarak; örneğin
beistimmen *eyl.* onaylamak
bekämpfen *eyl.* döğüşmek, savaşmak, kavga etmek,
Bekämpfung (f) *a.* kavga, döğüş
bekannt *sft.* tanıdık, tanışık, bilinen
bekanntlich *blt.* bilindiği gibi
Bekanntschaft (f) *a.* tanışıklık
bekanntzumachen *eyl.* tanışık kılmak
bekehren *eyl.* (bir inanca vb.) dönmek
bekennt *eyl.* ele vermek, açığa vurmak
bekommen *eyl.* kazanmak, elde etmek;
belächeln *eyl.* (acıyarak) gülümsemek, gülmek
belassen *eyl.* bırakmak, tutmak
belebend *sft.* yaşam verici, diriltici
belehren *eyl.* öğretmek
beleuchten *eyl.* aydınlatmak; üzerine ışık düşürmek
Belieben (n) *a.* seçme, istek, dilek (deyim) nach B.: dilendiği denli
belieben *eyl.* istemek, dilemek
beliebig *sft.* keyfi, isteğe bağlı
Beliebigkeit (f) *a.* keyfilik, başına buyrukluk
beliebt *sft.* sevilen, popüler (yaygın); bkz. belieben
bemächtigen *eyl.* yakalamak, ele geçirmek
bemerken *eyl.* ayrımsamak; gözlemek, dikkat etmek; belirtmek, değinmek
bemerkenswert *sft.* dikkate değer
Bemerkung (f) *a.* not, gözlem, nokta
bemühen *eyl.* rahatsız etmek, sıkıntıya sokmak; çabalamak, çalışmak
Bemühung (f) *a.* çaba
Benehmen (n) *a.* davranış, tutum; anlaşma
benehmen *eyl.* davranmak; uzaklaştırmak, çekip almak, yoksun bırakmak
beneiden *eyl.* imrenmek, kıskanmak, çekememek
Benennung *a.* adlandırma, belirtme
beobachten *eyl.* gözlemek
Beobachtung (f) *a.* gözlem
bequem *sft.* rahat, rahatlatıcı, kolay, uygun

Bequemlichkeit (f) *a.* uygunluk
berauben *eyl.* yoksun bırakmak
berechnen *eyl.* hesaplamak, değerlemek
berechtigen *eyl.* aklamak (sft) yetkili, yetkin
Berechtigung (f) *a.* doğrulama, haklı çıkarma,
Bereich (m) *a.* alan, bölge
bereichern *eyl.* varsıllaştırmak, zenginleştirmek
bereits *blt.* daha şimdiden, önceden
bereitwillig *sft.* istekli, hazır; *blt.* kolayca, hemen, isteyerek, duraksamadan
Bericht (m) *a.* bildiri, rapor, yazanak
Beruf (m) *a.* uğraş, görev
berufen *eyl.* dayanmak, başvurmak
Berufung (f) *a.* uğraş, görev; (gegen, auf) başvuru
beruhen *eyl.* kurulmak, dayanmak; (deyim) etwas auf sich b. lassen: olduğu gibi bırakmak, daha öte götürmemek
beruhigen *eyl.* dinginleştirmek, rahatlatmak, yatıştırmak
Beruhigung (f) *a.* yatıştırma, dinginleştirme
berühmt *sft.* ünlü
berühren *eyl.* dokunmak, değinmek
beschaffen *eyl.* sağlamak; b. sein: durumda, yapıda olmak;
Beschaffenheit (f) *a.* doğa, yapı, oluşum
beschäftigen *eyl.* uğraşmak, ilgilenmek
Beschäftigung (f) *a.* uğraş; ilgilenme
Beschauung (f) *a.* gözden geçirme, gözlem, inceleme
Bescheidenheit (f) *a.* alçakgönüllülük; ılımlılık, ölçülülük
beschließen *eyl.* kapamak, sonlandırmak, bitirmek; kararlaştırmak
beschließen *eyl.* kapanmak, sonlanmak; kapamak; in sich b.: kapsamak
beschränken *eyl.* sınırlamak
beschränkt *sft.* sınırlı
Beschränktheit (f) *a.* sınırlılık
Beschränkung (f) *a.* sınırlama
beschreiben *eyl.* betimlemek, açıklamak
Beschreibung (f) *a.* betimleme, açıklama
beschrieben *eyl.* yazmak, betimlemek
beschuldigen *eyl.* suçlamak
Beschwernis (f) *a.* güçlük; yakınma
besehen *eyl.* bakmak, yoklamak
beseitigen *eyl.* bir yana atmak, uzaklaştırmak
Beseligung (f) *a.* mutluluk
besiegen *eyl.* yenmek
Besitz (m) *a.* iyelik[16]
besitzen *eyl.* iye olmak[17]
besonder *sft.* tikel, özel
besonderen *eyl.* tikelleştirmek (Not: bu sözcüğün bu yolda kullanımı Hegel'e özgü: *Ans. MB*, § 163, *Ek* 1'de: Besonderende (Spezifizierende)
Besonderheit (f) *a.* tikellik
besonders *blt.* özellikle
Besonderung *a.* tikelleşme
besprechen *eyl.* tartışmak, sözünü etmek, üzerine konuşmak
besser *sft.* daha iyi
Bestand (m) *a.* kalıcılık, süreklilik
beständig *blt.* sürekli olarak, biteviye
Bestandstücke (m) *a.* bileşen, parça
Bestandteil (m) *a.* parça, bileşen
bestätigen *eyl.* doğrulamak
Bestätigung (f) *a.* doğrulama, onay
Bestehen (n) *a.* kalıcılık, kalış; kalıcı olan; bkz. bestehen
bestehen *eyl.* b. aus: den oluşmak; dayanmak, katlanmak; kalmak, sürmek
Bestehende *a.* kalıcı olan
bestehlen *eyl.* çaldırmak
bestimmbar *sft.* belirlenebilir
bestimmen *eyl.* belirlemek; tanımlamak; (*sft*) belirli, belirgin; (*blt.*) b. olarak
bestimmend *sft.* belirleyen, belirleyici
bestimmt *sft.* belirli; bkz. bestimmen
bestimmtes am b.: *blt.* belirgin olarak
bestimmtesten am b. *blt.* en belirli olarak
Bestimmtheit (f) *a.* belirlilik
Bestimmtsein *a.* belirlenmişlik, belirlilik
Bestimmung (f) *a.* belirlenim
bestimmungslos *sft.* belirlenimsiz
bestreben *eyl.* çabalamak, çalışmak
Bestrebung (f) *a.* çaba
bestrefen *eyl.* cezalandırmak
bestreiten *eyl.* sorgulamak
betätigen *eyl.* etkinleştirmek, devime geçirmek, işletmek
Betätigung (f) *a.* etkinleşme, işleme

16 Sahiplik
17 Sahip olmak

betrachten *eyl.* irdelemek; (öyle olduğu) düşünmek, (öyle) görmek
Betrachtung (f) *a.* irdeleme
Betragen (n) *a.* davranış
betreffen *eyl.* ilgilendirmek, ilgili olmak
Betrübnis (f) *a.* sıkıntı, dert, üzüntü
beurteilen *eyl.* yargılamak, değerlendirmek
Beurteilung (f) *a.* yargılama, yargı
Beutel (m) *a.* kese
bevor *bağl.* —den önce
Bevölkerung (f) *a.* nüfus
bewähren *eyl.* gerçeklemek, doğrulamak, tanıtlamak
bewahren *eyl.* gözetmek, kollamak, korumak
bewährt *sft.* tanıtlı; bewahren'den (eyl): korumak, saklamak, sürdürmek
Bewandtnis (f) *a.* durum, koşullar; was es mit ihm für eine B. habe: onun açısından işin aslı
bewegen *eyl.* devinmek
Beweggrund (m) *a.* güdü
Bewegung (f) *a.* devim[18]
bewegungslos *sft.* devimsiz, devinmeyen[19]
Beweis (m) *a.* tanıt, tanıtlama[20]
beweisen *eyl.* tanıtlamak, göstermek[21]
Bewenden (n) (deyim) dabei (damit) hatte es B. sein: sorun burada bitmiştir
bewenden *eyl.* (deyim: dabei b. lassen: orada, onda bırakmak)
bewerkstelligen *eyl.* başarmak, yerine getirmek
bewirken *eyl.* ortaya çıkarmak, neden olmak
bewohnen *eyl.* (bir yerde) yaşamak
Bewohner (m) *a.* oturan, yaşayan
bewundern *eyl.* hayran olmak, hayranlık duymak
Bewunderung (f) *a.* hayranlık
bewußt *sft.* bilinçli
bewußtlose *sft.* bilinçsiz
Bewußtlosigkeit (f) *a.* bilinçsizlik
Bewußtsein (n) *a.* bilinç
Bewußtwerden *a.* bilinçlenme
bezeichnen *eyl.* belirtmek
Bezeichnung (f) *a.* belirtme; im, simge, san
beziehen *eyl.* bağıntılı olmak, bağıntı kurmak, ilgili olmak
Beziehung (f) *a.* bağıntı, ilişki
beziehungslos *sft.* bağıntısız, bağlantısız, ilişkisiz
bezogen *sft.* bağlantılı, ilişkili; bkz. beziehen
Bezogenheit *a.* bağıntılılık
bezwecken *eyl.* amaçlamak
bieten *eyl.* sunmak, önermek
Bild (f) *a.* imge
bilden *eyl.* eğitmek; biçimlendirmek; oluşturmak
bildlich *sft.* resimsel; eğretisel
Billigkeit (f) *a.* haklılık
binden *eyl.* bağlamak
bisher *ilg.* şimdiye dek, bu noktaya dek
bisherig *ilg.* şimdiye kadarki; önceki, eski
bisweilen *blt.* kimi zaman, zaman zaman, arada bir
bizarr *sft.* tuhaf
bleiben *eyl.* kalmak, sürmek
bleibend *sft.* kalıcı, sürekli
Blendwerk (n) *a.* göz boyama, aldatma
Blick (m) *a.* bakış
blicken *eyl.* bakmak
Blitzstrahl (m) *a.* şimşek çakışı
bloß *sft.* yalnızca, salt
Blöße (f) *a.* çıplaklık
Bodenlosigkeit *a.* dayanaksızlık
Boten (n) *a.* iletmen, ulak, haberci
Böse (n) *a.* kötülük; bkz. böse
böse *sft.* kötü
Bösesein *a.* kötülük, kötü olma
böswillig *sft.* kötü niyetli
Brahmane (m) *a.* Brahman
Brand (m) *a.* ateş, yanma, yangın
brauchen *eyl.* gereksinmek, istemek
brechen *eyl.* kırmak, yarmak, ayırmak, bozmak
breit *sft.* geniş
Briefe (m) *a.* mektup
bringen *eyl.* getirmek
Bürger (m) *a.* yurttaş
bürgerlich *sft.* yurttaşı ilgilendiren, yurttaşsal (*civic, civil*); Bürger (m) yurttaş

- D -

Dafürhalten (n) *a.* kanı; bkz. dafürhalten
dafürhalten *eyl.* şu kanıda, görüşte olmak

18 Hareket
19 Hareketsiz
20 İspat, ispatlama
21 İspatlamak

dagegen *blt.* buna karşı; tersine; öte yandan
daher *bağl.* buna göre, bu nedenle; *blt.* buradan, bundan
dahin *blt.* oraya
dahingegen *blt.* öte yandan; tersine
dahinter *blt.* onun, onların arkasında
dahinterkommen *eyl.* işin aslını bulmak
damalig *ilg.* o zamanın, o zamanki
damit *bğl.* onunla, onlarla, böylelikle, bunun üzerine
danach *blt.* onun arkasından, ardından, ondan sonra; ona göre
Dankbarkeit *a.* minnettarlık
Dann *bğl.* o zaman; sonra; bunun üzerine, bundan başka
dann *blt.* o zaman, o sırada
dar *blt.* orada
daran *blt.* onda, onlarda
darauf *blt.* (onun, onların) üzerinde; (deyim) es kommt darauf an: gelip dayanmak, bağlı olmak
daraus *blt.* ondan, onlardan
darbieten *eyl.* sunmak (*offer, present*)
darein *blt.* ona, onlara, şuna, şunlara vb.
darlegen *eyl.* bildirmek; ortaya koymak, sunmak; açıklamak, açımlamak
darstellen *eyl.* sunmak, sergilemek, temsil etmek, göstermek (*represent, depict, portray, present; appear, show itself to be*)
Darstellung *a.* betimleme, temsil etme, sunuş
dartun *eyl.* (= darlegen) bildirmek; ortaya koymak, sunmak; açıklamak, açımlamak (*state, declare, explain, unfold*)
darum *blt.* onun, onların çevresinde; *bğl.* bu nedenle, öyleyse
darunter *blt.* onun, onların altında (sözdizim işlevi)
darüber *blt.* bunun (bunların vb.) üzerine (sözdizim işlevi)
daseiend *sft.* (dışsal olarak = belirli olarak) varolan, orada olan
Daseiende *a.* orada varolan, belirli olarak varolan, dışsal olarak varolan
Dasein *a.* belirli-varlık (*TGb* § 641: äußeres Dasein: dış belirli-varlık); varoluş
daselbst *blt.* tam orada, aynı yerde
dastehen *eyl.* (orada) durmak, kalmak
Dauer (f) *a.* süre
davon *blt.* ondan, onlardan
davor *blt.* onun, onların önünde; ondan, onlardan önce
dawider *blt.* —e karşı; buna karşı; tersine
dazu *blt.* ona, şuna vb. (sözdizim işlevi)
decken *eyl.* örtmek, kaplamak; örtülmek
Deduktion *a.* çıkarsama; tümdengelim[22]
deduzieren *eyl.* çıkarsamak
definieren *eyl.* tanımlamak
Definition *a.* tanım
definitiv *sft.* kesin, belirgin, belirleyici; kesinlikle
Definitum *a.* tanımlanan
Deismus *a.* deizm
Deklamation *a.* bildirim
deklamieren *eyl.* bildirimde bulunmak
demgemäß *sft.* uygun; *blt.* buna uygun olarak, buna göre
demnach *bağl.* buna göre
demnächst *blt.* çok geçmeden, kısa bir süre içinde
Demos a. Halk (Yun.)
demungeachtet *bağl.* buna karşın, gene de
Demut (f) *a.* alçakgönüllük
denkbar *sft.* düşünülebilir, tasarlanabilir
Denkbarkeit (f) *a.* düşünülebilirlik
Denkbestimmung *a.* düşünce-belirlenimi
Denken (n) *a.* düşünme, düşünce
denken *eyl.* düşünmek
Denker (m) *a.* düşünür
Denkformen *a.* düşünce biçimi
Denkgesetz *a.* düşünce yasası
Denkvermögen (n) *a.* düşünme yetisi
Denkweisen *a.* düşünme kipi
denn *bğl.* çünkü
dennoch *bğl.* gene de
dergestalt *blt.* bu yolda (sözdizim işlevi)
dergleichen *sft.* bu tür şey(ler); bu tür; böyle
derselbe *sft.* aynı(sı); (sözdizim işlevi)
deshalb *bğl.* bu nedenle
Despotismus (m) *a.* despotizm
desto *blt.* daha da (karşılaştırma sözcüğü)
deswegen *bağl.* bu nedenle, bunun üzerine
deswillen *bağl.* bu nedenle
Determination (f) *a.* belirlenim
Determinismus (m) *a.* belirlenimcilik, determinizm

22 Dedüksiyon

deuten *eyl.* açıklamak; belirtmek
deutlich *sft.* duru, seçik
Dialektik (f) *a.* eytişim[23]
dialektisch *sft.* eytişimsel
dienen *eyl.* hizmet etmek, (işe) yaramak
dieser *sft.* bu
Diesseits *a.* bu yan, bu dünya
diesseits *blt.* bu yanda, burada, yeryüzünde
different *sft.* ayrı, ayrımlı, farklı
Differenz (f) *a.* ilgi; ayrım
Dilemma (n) *a.* ikilem
Dimensionen (f) *a.* boyut
Ding (n) *a.* şey
Dingerchen *a.* şeycik
Dingheit *a.* şeylik
Ding-an-sich *a.* kendinde şey
direkt *sft.* doğrudan
dirigieren *eyl.* yönetmek, denetlemek
dirimieren *eyl.* ayırmak
disjunktive *sft.* ayrık
diskret *sft.* kesikli
Diskretion (f) *a.* kesiklilik
disseits *sft.* bu yanda
Dissertation (f) *a.* deneme
Disziplin (f) *a.* disiplin, sıkıdüzen
doch *bğl.* gene de
Dogma (n) *a.* inak[24]
dogmatisch *sft.* inakçı[25]
Dogmatismus *a.* inakçılık[26]
Doktrin (f) *a.* öğreti
dominieren *eyl.* egemen olmak, denetlemek
Doppelsinn (m) *a.* ikili anlam; ikircim
doppelt *sft.* çifte
dort *blt.* orada
dorthin *blt.* oraya
dramatisch *sft.* dramatik
draußen *blt.* dışarıda
draußen *ilg.* dışarıda, dışarısı
drehen *eyl.* dönmek; (deyim) es dreht sich um: çevresinde dönmek = ilgi odağı
drei *sft.* üç
Dreieck (n) *a.* üçgen
dreifache *sft.* üç yanlı, üç yüzlü
Dreifaches (n) *a.* üç yüzlü, üç yanlı
Dreiheit (f) *a.* üçlü; üçlülük

23 Diyalektik
24 Dogma
25 Dogmatik
26 Dogmatizm

dreiteilig *sft.* üç bölümlü
dringen *eyl.* içine işlemek, delmek (*penetrate, enter, get into*)
dritt *sft.* üçüncü
drittens *blt.* üçüncü olarak, üçüncüsü
droben *blt.* yukarıda
Druck (m) *a.* basınç
drucken *eyl.* basmak
drüben *blt.* orada, öte yanda, uzakta
drücken *eyl.* bas(tır)mak; zorlamak
du *adl.* sen
Dualismus (m) *a.* ikicilik[27]
dualistischen *sft.* ikici[28]
duften *eyl.* kokmak
dunkle *sft.* bulanık
durch *blt.* yoluyla, tarafından
durchaus *blt.* baştan sona, bütünüyle
durchbrechen *eyl.* parçalamak
durchdringen *eyl.* içine işlemek
durcheinander *blt.* birbiri yoluyla
durchführen *eyl.* yerine getirmek, geliştirmek
Durchführung (f) *a.* yerine getirme, geliştirme; tamamlama, sürdürme
durchgängig *blt.* baştan sona, genel, her yerde
durchgreifend *sft.* belirleyici, özsel önemde
durchlaufen *eyl.* içinden geçmek
durchs (durch das) *blt.* yoluyla
durchsichtig *sft.* saydam
durchsucht *eyl.* aramak, araştırmak
durchweg *blt.* baştan sona, her zaman, tümüyle
durchziehen *eyl.* yayılmak, içine işlemek
Dünkel (n) *a.* büyüklenme
dünken *eyl.* görünmek; sanmak, saymak
dürfen (yardımcı eylem)
dürftig *sft.* yoksul, sefil, sıradan bayağı
Dynamik (f) *a.* dinamik

- E -

Ebenbild (n) *a.* eksiksiz imge, tam imge
ebenda *blt.* aynı yerde
ebendieselbe *sft.* tam olarak aynısı (sözdizim sözcüğü)
ebenfalls *blt.* benzer olarak, yine
ebensolche *sft.* tıpkı

27 Dualizm
28 Dualist

ebensosehr *ilg.* o denli (de)
ebensoviel *blt.* o denli (çok)
ebensowenig *ilg.* o denli (az)
ebensowohl *ilg.* o denli de
echt *sft.* gerçek, asıl
Eden (n) *a.* Cennet
ehe *blt.* —den önce
eher *blt.* erkenden, önceden; daha çok
Ehre (f) *a.* onur
ehren *eyl.* onurlandırmak
Ehrwürdigkeit (f) *a.* saygınlık, değerlilik
Eiche (f) *a.* meşe
Eifer (m) *a.* ataklık, dayançsızlık; coşku
Eifersucht (f) *a.* kıskançlık
eigennützig *sft.* bencil
eigensinnig *sft.* dikbaşlı
eigentlich *sft.* asıl, gerçek, özgün; *blt.* aslında, gerçekte(n)
Eigentliche *a.* gerçekte, aslında
Eigentum (n) *a.* mülkiyet
eigentümlich *sft.* özgün, asıl, gerçek; *blt.* aslında, gerçekte
eignen *eyl.* uygun olmak, elverişli olmak
ein *sft.* bir, tek
einanderfallend *blt.* birbiri dışında
einbilden *eyl.* imgelemek, düşlemek, kurmak
einbinden *eyl.* ciltlemek; bağlamak; e. in: —e bağlanmak
eindringen *eyl.* içine girmek, içine işlemek
einesteils *blt.* bir yandan
Einfall (m) *a.* düşüş; düşlem, izlenim; birden oluşan parlak düşünce
einfallen *eyl.* çökmek; aklına gelmek
einfinden *eyl.* görünmek, kendini göstermek, sergilemek, sunmak
Einfluß (m) *a.* etki, nüfuz
einführen *eyl.* getirmek, kurmak, yerleştirmek; başlatmak; götürmek
Eingebung (f) *a.* esin
Eingehen *a.* giriş
einheimisch *sft.* doğal, yerel
Einheit (f) *a.* birlik
einheitlich *sft.* türdeş, bütünsel, tutarlı
einhüllen *eyl.* sarıp sarmalamak, örtmek
einkleiden *eyl.* giydirmek, örtmek
einlassen *eyl.* içeri kabul etmek, bırakmak; ilişkiye girmek, ilgilenmek
einlegen *eyl.* içeri koymak; yatırmak; koymak
einleiten *eyl.* başlamak; açmak, açılış yapmak
Einleitung (f) *a.* giriş
einleuchten *sft.* açık, duru, anlaşılır olmak
einmal *blt.* bir kez; auf e.: birdenbire
einmischen *eyl.* karışmak, katılmak
einnehmen *eyl.* almak, üstlenmek
einpflanzen *eyl.* dikmek, aşılamak
einräumen *eyl.* düzenlemek; (ihm etwas) e.: kabul etmek, tanımak, izin vermek
einreden *eyl.* (birşeye) inandırmak
einrichten *eyl.* düzenlemek, uyarlamak, uydurmak,
Einrichtung (f) *a.* düzenleme
Einsamkeit (f) *a.* yalnızlık
einschärfen *eyl.* telkin etmek, aşılamak
einschleichen *eyl.* usulca girmek
einschließen *eyl.* içine kapamak, kuşatmak; in e.: kapsanmak, kucaklamak
einschließen *eyl.* kapamak; içermek, kapsamak
einschränken *eyl.* sınırlamak, kısıtlamak
einschränken *eyl.* sınırlamak, kısıtlamak
einsehen *eyl.* bakmak, yoklamak, incelemek; görmek, anlamak
einseitig *sft.* tek yanlı
Einseitigkeit (f) *a.* tek yanlılık
einsetzen *eyl.* koymak, yerleştirmek
Einsicht (f) *a.* içgörü, bilgi (insight)
einst *blt.* bir zamanlar; günlerden bir gün
einteilen *eyl.* bölümlemek
Einteilung (f) *a.* bölünüş
eintreten *eyl.* girmek, katılmak
Eintritt (m) *a.* giriş
einverstanden *eyl.* anlaşmak, anlayış birliği kurmak
einweihen *eyl.* (bir giz ile) tanıştırılmak
einwenden *eyl.* karşı çıkmak
einwirken *eyl.* etkilemek
Einwurf (m) *a.* karşıçıkış
eitel *sft.* kibirli
Eitelkeit (f) *a.* kofluk; kibir
ekel *sft.* itici, iğrenç
empfänglich *sft.* açık, duyarlı, etkilenebilir
empfehlen *eyl.* salık vermek, tavsiye etmek
empfinden *eyl.* duyumsamak
Empfindung (f) *a.* duyum; duygu
Empirie *a.* görgücülük[29]

29 Deneycilik, empirizm deneyim

Empiriker (m) *a.* görgücü[30]
empirisch *sft.* görgül[31]
Encheiresin *a.* laboratuvar
endlich *sft.* sonlu
Endursache *a.* sonsal neden
Endzweck *a.* son erek
Energie (f) *a.* erke[32]
eng *sft.* dar
enorm *sft.* çok büyük
Entäußerung *a.* vazgeçme; dışlaşma
entbehren *eyl.* yoksun olmak
entdecken *eyl.* bulmak, ortaya çıkarmak
Entdeckung (f) *a.* buluş, bulgulanış
entfalten *eyl.* açınmak, açılmak, gelişmek
Entfaltung *a.* gelişim
entfernen *eyl.* uzaklaştırmak, kaldırmak
entfliehen *eyl.* kaçmak, sıyrılmak
entfliehen *eyl.* kaçmak; kayıp gitmek
entgegen *blt. ilg.* —e karşı, —e doğru; karşısında, karşı
entgegengesetzt *sft.* karşıt
entgegensetzen *eyl.* karşı koymak,
Entgegensetzung *a.* karşıtlık
entgegenstehen *eyl.* karşısına çıkmak, karşısında durmak
entgegenstellen *eyl.* karşısına koymak, karşıtlaştırmak
entgehen *eyl.* kaçmak, savuşmak
enthalten *eyl.* kapsamak
enthoben *eyl.* kurtarılmak, bağışlanmak, bağışık tutulmak
enthüllen *eyl.* açmak, ortaya sermek
entkleiden *eyl.* soymak, sıyırmak
entlassen *eyl.* bırakmak
entläufen *eyl.* kaçmak
entleeren *eyl.* boşaltmak
entnehmen *eyl.* almak, çekmek
entsagen *eyl.* yadsımak
entscheiden *eyl.* karar vermek, belirlemek
Entscheidende *a.* belirleyici olan; bkz. entscheiden
entscheidende *blt.* kesinlikle, belirleyici bir yolda
Entscheidung (f) *a.* karar
entschlagen *eyl.* kurtulmak, başından atmak, bir yana atmak
entschließen *eyl.* karar vermek, bir karara varmak
Entschluß (m) *a.* karar
Entschuldigung (f) *a.* özür
entsprechen *eyl.* bağdaşmak, anlaşmak, karşılık düşmek, uyuşmak, denk düşmek
entspringen *eyl.* kaynaklanmak, doğmak
entstehen *eyl.* ortaya çıkmak, köken almak, doğmak
Entstehung (f) *a.* doğuş, ortaya çıkış
Entstehung (f) *a.* ortaya çıkış; köken
entstellen *eyl.* çarpıtmak, bozmak
entweder ... oder ... = *bğl.* ya ... ya da ...
Entwickeln *a.* gelişme, açınma
Entwicklung (f) *a.* açınım, gelişim
entziehen *eyl.* uzaklaştırmak, çekmek; yoksun bırakmak
entzweibrechen *eyl.* ikiye ayrılmak
entzweien *eyl.* bölünmek
Entzweiung (f) *a.* bölünüş, bölünme
episch *sft.* epik
Epoche (f) *a.* çığır
Epos (n) *a.* epik, uzun anlatısal şiir
erachten *eyl.* (birşeyi belli bir yolda) görmek, saymak, düşünmek
erbaulich *sft.* yüceltici
Erbauung (f) *a.* yapı; yükseltme
erblicken *eyl.* gözüyle yakalamak, görmek; gözünü dikmek
Erbsünde (f) *a.* ilk günah
Erdichtung (f) *a.* yaratı, yapıntı, uydurma
erfahren *eyl.* deneyimlemek, yaşamak; başına gelmek
erfältte *sft.* dolu
erfassen *eyl.* yakalamak, kavramak; kavramak, anlamak; kapsamak
Erfinder (m) *a.* bulucu
erfinderisch *sft.* yaratıcı, buluşçu
Erfindung (f) *a.* uydurma
Erfolg (m) *a.* sonuç
erfolgen *eyl.* yer almak, olmak; yerine gelmek
erforderlich *sft.* gerekli
erfordern *eyl.* gerektirmek, gereksinmek, istemek
erfüllen *eyl.* doldurmak; yerine getirmek
ergeben *eyl.* ortaya çıkarmak, ortaya sermek, göstermek, vermek, doğurmak

30 Deneyci, empirist
31 Empirik
32 Enerji

Ergebnis (n) *a.* sonuç
Ergebung (f) *a.* boyuneğiş
Ergehen (n) *a.* koşul, durum; bkz. ergehen
ergehen *eyl.* gezinmek, dolaşmak, yayılmak
ergießen *eyl.* dökülmek
ergreifen *eyl.* yakalamak, ele geçirmek, kavramak
ergründen *eyl.* temeline inmek, temellendirmek; yoklamak, araştırmak
Erhabenheit (f) *a.* yücelik
erhalten *eyl.* sakınmak; kollamak, bakmak, korumak
erheben *eyl.* yükselmek, yükseltmek
Erhebung (f) *a.* yükseliş
erhellen *eyl.* aydınlatmak
Erinnerung (f) *a.* anımsama, anı
erkennbar *sft.* tanınabilir
erkennen *eyl.* bilmek, bilgilenmek
Erkenntnis (f) *a.* bilgi
Erkenntnisweise *a.* bilme kipi
erklären *eyl.* açıklamak; bildirmek, ortaya sürmek
Erklärung (f) *a.* açıklama, yorum, açımlama
erklecklich *blt.* önemli ölçüde, oldukça
erläutern *eyl.* açıklamak, durulaştırmak, aydınlatmak
Erläuterung (f) *a.* açıklama, aydınlatma, durulaştırma
erleben *eyl.* yaşamak, deneyimden geçmek
erledigen *eyl.* çözmek, bir karara bağlamak, sonlandırmak
Erledigung (f) *a.* düzenleme, ayarlama.
erleichtern *eyl.* rahatlatmak
erleiden *eyl.* katlanmak, (bir kötülüğe) uğramak
erliegen *eyl.* yenilmek
erloschen *eyl.* sönmek
erlösen *eyl.* kurtarmak, kefaret etmek
Erlösung (f) *a.* esenlik; kefaret
Ermangelung (f) *a.* eksiklik
ermessen *eyl.* tartmak, değerlendirmek, ölçüp biçmek; anlamak, görmek
ermitteln *eyl.* saptama, bulma, ölçme
ermitteln *eyl.* saptamak, bulmak, ortaya çıkarmak
Ernährung (f) *a.* beslenme
erneuern *eyl.* yenilemek
Ernst (m) *a.* içtenlik, ciddilik
ernsthaft *sft.* ciddi
ernstlich *blt.* ciddi; ciddi olarak
Erörterung (f) *a.* tartışma
erregen *eyl.* uyandırmak, uyarmak, yaratmak,
errstaren *eyl.* katılaştırmak, sertleştirmek,
Ersatz (m) *a.* karşılık
Erschaffensein *a.* yaratılmışlık, yaratılma
Erschaffer (m) *a.* yaratıcı
erscheinen *eyl.* görünmek
Erscheinung (f) *a.* görüngü
erschließen *eyl.* açmak
erschöpfen *eyl.* tüketmek, kullanıp bitirmek
erschrecken *eyl.* ürkmek, korkmak
erschwern *eyl.* daha da güçleştirmek
ersinnen *eyl.* (kafadan) uydurmak
erstrecken *eyl.* uzanmak, ulaşmak, varmak
erteilen *eyl.* vermek
erträumen *eyl.* düşlemek, imgelemek
ertrinken *eyl.* boğulmak
erwachen *eyl.* uyanmak
erwachsen *eyl.* büyümek, gelişmek, yetişmek
Erwachsene (n) *a.* yetişkin
Erwägung (f) *a.* irdemele, düşünme
erwähnen *eyl.* değinmek, söz etmek
Erwähnung (f) *a.* değinme
erwecken *eyl.* uyan(dır)mak
erweisen *eyl.* tanıtlamak, belgitlemek; göstermek
erweitern *eyl.* genişlemek, genleşmek
erwerben *eyl.* kazanmak, elde etmek
erwerben *eyl.* kazanmak, elde etmek
erwidern *eyl.* yanıtlamak, karşılık vermek
erwiesen *sft.* tanıtlanmış, tanıtlı
erzählen *eyl.* anlatmak
Erzählung (f) *a.* öykü, anlatı
erzeugen *eyl.* üretmek
Erzeugnis (n) *a.* ürün
Erziehung (f) *a.* yetiştirme, eğitim
etlichen *sft.* birkaç
Etwas (n) *a.* birşey
evident *sft.* açık
exactes *sft.* sağın[33]
Excellence *a.* üstünlük
Explikation (f) *a.* açımlama
Exponent (m) *a.* üs
Exposition (f) *a.* açımlama
Extension (f) *a.* uzam

33 Tam, sahih

extensiv *sft.* uzamlı
Extrem (n) *a.* uç

- F -

Facta *a.* veri, olgu
Faden (m) *a.* çizgi; ip
fähig *sft.* yetenekli
fahig *sft.* yetenekli; yapabilir
Fähigkeit (f) *a.* yetenek
fahrenlassen *eyl.* bırakmak; terketmek, vazgeçmek
faktisch *sft.* olgusal; *blt.* bir olgu olarak;
Faktor (m) *a.* etmen
Faktum (n) *a.* olgu
Fall *a.* düşme, bozulma; durum
fallen *eyl.* düşmek
fallen *eyl.* düşmek, devrilmek, yıkılmak
falsch *sft.* yanlış
fälschlich *blt.* yanlışlıkla
fangen *eyl.* yakalamak, ele geçirmek; fangen an: (bkz) anfangen
fassen *eyl.* ayrımsamak, anlamak; yakalamak; kapsamak,
faßlich *sft.* anlaşılır
Fassung (f) *a.* takma, kurma; taslak, biçim
Fatalismus (m) *a.* yazgıcılık, kadercilik
Faulheit (f) *a.* tembellik
fehlen *eyl.* eksik olmak
fehlerhaft *sft.* eksik, kusurlu
feiern *eyl.* yüceltmek, onurlandırmak
Feigheit (f) *a.* korkaklık
Feind (m) *a.* düşman
feindliche *blt.* düşmanca
feindselig *blt.* düşmanca
Feld (m) *a.* alan
fern *sft.* uzak
ferner *blt.* dahası, bundan başka
fernerer *blt.* daha da ötesi (bkz. ferner)
fernerhin *blt.* gelecekte; burada öte; daha da öte
fernsten *sft.* en uzak
fertig *sft.* hazır, tamam, bitmiş
fest *sft.* katı, dayanıklı, sert; değişmez
festhalten *eyl.* sarılmak, sıkıca tutmak
Festigkeit (f) *a.* sağlamlık
festsetzen *eyl.* saptamak
feststehen *eyl.* dayanıklı olmak, sağlam olmak
feststellen *eyl.* saptamak; bildirmek
Fiktion (f) *a.* yaratı, kurgu, uydurma
finden *eyl.* bulmak
Finger (m) *a.* parmak
finster *sft.* karanlık
Finsternis (f) *a.* karanlık
Fläche (f) *a.* yüzey
Fleisch (n) *a.* et
fliehen *eyl.* kaçmak
fließen *eyl.* akmak
Flucht (f) *a.* kaçış
flüchtig *sft.* kaçıcı, geçici
flüssig *sft.* akıcı
Flüssigkeit (f) *a.* akıcılık
Folge (f) *a.* sonuç
folgen *eyl.* izlemek, —den doğmak, türemek
folgendermaßen *ilg.* aşağıdaki gibi
folgern *eyl.* çıkarsamak, bir vargıya ulaşmak
fordern *eyl.* istemek
Forderung (f) *a.* istem, isteme, arzu
Form (f) *a.* biçim
formal *sft.* biçimsel[34]
Formation (f) *a.* oluşum
Formel (f) *a.* formül
formell *sft.* biçimsel
fort *blt.* ileriye, daha öte
Fortbestimmen *a.* fort: daha öte; bestimmen: belirlemek
fortdauern *eyl.* sürdürmek
fortdauernd *blt.* sürekli olarak
Fortgang (m) *a.* ilerleyiş, gidiş, sürüş
fortgehen *eyl.* ayrılmak, terketmek; ilerlemek, sürdürmek, sürmek
fortgeleitet bkz. fort: ileri; leiten: gütmek, yönlendirmek;
fortlassen *eyl.* dışarda bırakmak, düşmek, atlamak
fortleben *eyl.* yaşamını sürdürme
fortmachen *eyl.* ilerlemek
fortschliest *eyl.* fort: daha öte; schliesen: çıkarsamak
fortschreiten *eyl.* ilerlemek
Fortschritt (m) *a.* ilerleme
fortsetzen *eyl.* sürdürmek, ilerletmek, ileri götürmek
fortwährend *blt.* sürekli, sürekli olarak, sürgit
fördern *eyl.* geliştirmek, ilerletmek

34 Formel

Förderung (f) *a.* ilerleme, gelişme
förmlich *sft.* biçimsel
Freie (n) *a.* açık hava; im Freien: *blt.* dışarıda, açık havada
freisprechen *eyl.* bağışlamak
fremdartig *sft.* ayrışık, yabancı türden, türdeş olmayan
Freude (f) *a.* sevinç
Freund (m) *a.* arkadaş
Freundschaft (f) *a.* arkadaşlık
Frevel (m) *a.* kötülük, günah
Friede (m) *a.* barış
frisch *sft.* taze, yeni, dinç
fromm *sft.* dindar, dinsel
Frömmigkeit (f) *a.* dindarlık
früher *blt.* önceki, eski; daha önce, daha eski, önceden, önceleri
frühesten *sft.* en erken, en önceki
Furcht (f) *a.* korku
Furchtsamkeit (f) *a.* korkaklık
Fuß (m) *a.* ayak
fußen *eyl.* bağımlı olmak, dayanmak
Futter (n) *a.* yiyecek
füglich *blt.* yerinde bir biçimde, doğru olarak, haklı olarak
fühlbar *sft.* duyumsanır, duyulur, ele gelir, somut
fühlen *eyl.* duyumsamak
führen *eyl.* götürmek, yöneltmek, önderlik etmek
Fülle (f) *a.* doluluk, bolluk, varsıllık
füllen *eyl.* doldurmak; yüklemek
fürchten *eyl.* korkmak
füreinander *ilg.* birbiri için
Fürsichbestehen *a.* kendi için kalma, kendi başına kalma
Fürsichseienden *a.* kendi için varolan
Fürsichsein *a.* kendi-için-varlık
Fürwahrhalten *a.* gerçek-sayma[35]; (*fürwahr*: gerçekten); *Fürwahr-halten:* kuşkusuz sayma, pekinlik, kesinlik

- G -

ganz *sft.* bütün
gebären *eyl.* doğurmak
Gebäude (n) *a.* yapı
geben *eyl.* vermek, sağlamak, sunmak
Gebiet (n) *a.* alan, bölge
Gebilde (n) *a.* yapı, oluşum; yaratı
geboren *blt.* doğuştan, doğal olarak; bkz. gebären
Gebot (n) *a.* buyruk
geboten *sft.* gerekli, zorunlu
Gebrauch (m) *a.* kullanım; bkz. *brauchen*
gebrochen *sft.* ayrık, kırık, bükük; bkz. brechen
gebunden *sft.* bağlı, zorunlu, yükümlü
Gebundensein *a.* bağlanmışlık; kök: bkz. *binden*
gebühren *blt.* —e ait olmak, —e düşmek, —in hakkı olmak
Gedächtnis (n) *a.* bellek
Gedanke (m) *a.* düşünce
gedankenlos *sft.* düşüncesiz
gedankenmäßige *sft.* düşünceye uygun
gedeihen *eyl.* çoğalmak, gelişmek, büyümek
Gediegenheit (f) *a.* asıllık, özlük, özsel değer
gedoppelt *sft.* çiftlenmiş, çifte
Gedoppeltes *a.* çiftlenmiş; ikili
geeignet *sft.* uygun
gefährlich *sft.* tehlikeli
Gefährlichkeit (f) *a.* tehlike
gefällen *eyl.* hoşlanmak
gefangennehmen *eyl.* tutuklamak, yakalamak
Gefühl (n) *a.* duygu
Gegebensein *a.* verilmişlik
gegen *sft.* karşı
gegeneinander *blt.* birbirine karşı
gegenseitig *sft.* karşılıklı
Gegenstand (m) *a.* nesne[36]
gegenständlich *sft.* nesnel
Gegenteil (n) *a.* karşıt
gegenüber *blt.* karşıt olarak, yüz yüze
gegenüberstehen *eyl.* (birbirine) karşı durmak
gegenüberstellen *eyl.* birbiri karşısına koymak
Gegenwart (f) *a.* bulunuş; şimdiki (zaman)
gegenwärtig *blt.* bugün, şimdi; bulunan, varolan, şimdiki, yürürlükteki
Gehalt (m) *a.* içerik; iç değer
Gehaltlos *a.* içeriksiz
gehaltvollste gehaltvoll: *sft.* içerikli
Gehäuse (n) *a.* kılıf, kasa

35 Doğru-sayma, hakiki-sayma

36 Karşımızdaki ne.

geheim *sft.* gizli; özel, kişisel
Geheimnis (n) *a.* giz
Geheimnisvolle *a.* gizemli olan
gehen *eyl.* gitmek
gehören *eyl.* ait olmak
gehörig *sft.* ait; uygun
Geist (m) *a.* Tin
geistig *sft.* tinsel
gelangen *eyl.* ulaşmak, erişmek
geläufig *sft.* sık görülen, alışıldık, tanıdık
Geläufigkeit (f) *a.* kolaylık, akıcılık
gelegen *sft.* yerleşmiş; uygun
Gelegenheit (f) *a.* fırsat, uygun durum
gelegentlich *blt.* arada bir, raslantısal, olumsal; zaman zaman; yeri geldikçe
gelehrt *sft.* bilgili
Gelehrtsein *a.* bilgililik
gelingen *eyl.* başarmak
gelten *eyl.* geçerli olmak; yürürlükte olmak; sayılmak
geltend *sft.* geçerli, yürürlükte
Gemälde (n) *a.* resim, tablo
gemäß *sft.* uygun; *blt.* —e göre, —e uygun olarak, ile uyum içinde
Gemäßheit (f) *a.* uyum, uygunluk
gemein *sft.* ortaklaşa; sıradan, genel, olağan
Gemeinde (f) *a.* topluluk
Gemeinheit (f) *a.* sıradanlık, kabalık, bayağılık
gemeinhin *blt.* genellikle, çoğunlukla
gemeinsam *sft.* ortak
Gemeinsamkeit (f) *a.* ortaklık
Gemeinschaft (f) *a.* topluluk, ortaklık, birlik
Gemeinsinn (m) *a.* ortak kanı, sağduyu, ortak duyu
Gemüt (n) *a.* an, ruh, yürek, huy
geneigt *sft.* eğilimli
Genialität (f) *a.* deha
Genie (n) *a.* deha
genießen *eyl.* yararlanmak, haz almak
genug *sft.* yeterli
Genuß (m) *a.* yararlanım; haz
genügen *eyl.* yeterli olmak, karşılamak, doyurmak
genügend *sft.* yeterli
geometrisch *sft.* geometrik
gerade *sft.* tam; doğru; *blt.* dosdoğru, tam olarak
geradezu *blt.* doğrudan doğruya
geradlinig *sft.* doğrusal
geraten *eyl.* düşmek
gerecht *sft.* haklı, doğru, yasal
Gerechte *a.* doğru, haklı
gerechtfertigt *sft.* aklanmış, haklı
Gerechtigkeit (f) *a.* doğruluk, haklılık
Gerede (n) *a.* konuşma, söylenti
Gericht (n) *a.* yargı; mahkeme
geringe *sft.* küçük, önemsiz, ufak
geringschätzen *eyl.* küçümsemek
gern *blt.* isteyerek, dileyerek, seve seve
Geruch (m) *a.* koku
gesamt *sft.* bütün, toplam
Gesang (m) *a.* şarkı, ezgi
Geschäft (n) *a.* iş
geschehen *eyl.* olmak, yer almak
Gescheitheit (f) *a.* sağgörülülük, bilgililik
Geschichte (f) *a.* tarih
geschichtlich *sft.* tarihsel
Geschick (n) *a.* yazgı[37]
Geschiedensein *a.* ayrılmışlık; bkz. *scheiden*
gesellen *eyl.* katılmak, bağdaşmak, eşlik etmek
Gesellschaft (f) *a.* toplum
Gesetz (n) *a.* yasa
Gesetzgeber (m) *a.* yasamacı
Gesetzmäßigkeit *a.* yasallık, yasaya uygunluk
Gesichtspunkt (m) *a.* bakış açısı
Gesinnung (f) *a.* tutum; kafa yapısı, görüş, yatkınlık
gespannt *sft.* gergin
Gespräch (n) *a.* söyleşi
Gestalt (f) *a.* şekil
gestaltlose *sft.* içeriksiz
Gestaltung (f) *a.* şekillenme, oluşum; şekil
gestatten *eyl.* izin vermek; hoşgörmek
Gestirn (n) *a.* yıldız
gesund *sft.* sağlam
getreu *sft.* bağlı, güvenilir
getrübt *sft.* bulanık, bulutlu
geübt *sft.* becerikli, deneyimli, alışkın; bkz. *üben*
Geübtheit (f) *a.* beceri
Gewähr (f) *a.* güvence; güvenlik
gewähren *eyl.* sunmak, vermek, sağlamak

37 Kader

Gewalt (f) *a.* güç; yetke; denetim; zor, şiddet
gewaltsam *blt.* zoraki
gewärtig *sft.* bekleyen
Gewebe (n) *a.* doku; dokuma
Gewehr (n) *a.* silah
gewesen sein (yardımcı eylem)
Gewicht (n) *a.* ağırlık, tartı; (*eğr.*) önem
gewiesen von der Hand g.: *eyl.* yadsımak
Gewinn (m) *a.* kazanç
gewinnen *eyl.* kazanmak, elde etmek
gewinnen *eyl.* kazanmak; elde etmek
Gewinnung (f) *a.* kazanım
gewiß *sft.* pekin[38]
gewisse *blt.* belli, kuşkusuz; hiç kuşkusuz,
Gewissen (n) *a.* duyunç[39]
Gewissensrat *a.* duyunç öğüdü
gewissermaßen bir bakıma, deyim yerindeyse
Gewißheit (f) *a.* pekinlik[40]
Gewohnheit (f) *a.* alışkanlık
geworfen bkz. werfen; über den Haufen w.: *eyl.* devirmek, alt üst etmek
gewöhnen *eyl.* alışmak
gewöhnlich *blt.* genellikle, alışıldığı gibi, geleneksel olarak; sıradan, ortalama, genel, bayağı
Gips (m) *a.* alçı
glänzen *sft.* parlak
Glaube (m) *a.* inanç
glauben *eyl.* inanmak
Glaubenslehre (f) *a.* inanç öğretisi, dinsel öğreti
gläubige *sft.* inanan, inançlı
Gläubiger (m) *a.* alacaklı
gleich *sft.* özdeş, eşit, benzer
gleichbedeutend *sft.* eşanlamlı, eş imlemli
gleichbleibend *sft.* özdeş kalan
gleicherweise *blt.* benzer olarak
gleichfalls *blt.* benzer olarak
gleichgültig *sft.* ilgisiz
Gleichheit *a.* eşitlik, özdeşlik, benzerlik
gleichsam *bğl.* bir bakıma
gleichsetzen *eyl.* eşitlemek
gleichwohl *bğl.* gene de, bununla birlikte
gleichzeitig *sft.* eş zamanlı, zamandaş, çağdaş
Glück (n) *a.* talih

38 Kesin
39 Vicdan
40 Kesinlik

glücklich *sft.* şanslı, talihli
Glückseligkeit (f) *a.* mutluluk
Gnade (f) *a.* kayra
Gott (m) *a.* Tanrı
gottlos *sft.* tanrısız
gönnen *eyl.* izin vermek
Göttergestalten (f) *a.* Tanrı şekilleri
göttliche *sft.* tanrısal
Göttlichkeit (f) *a.* tanrısallık
Götzendienst (m) *a.* putperestlik
Grad (m) *a.* derece
Grammatik (f) *a.* dilbilgisi
grandiosen *sft.* büyük, görkemli, muhteşem
grausen *sft.* ürkütücü
Gravitation (f) *a.* çekim
greifen *eyl.* kavramak
Grenze (f) *a.* sınır
groß *sft.* büyük; yüksek
Größe (f) *a.* büyüklük; yükseklik
Grube (f) *a.* çukur
Grund (m) *a.* zemin
Grundbegriff *a.* temel kavram
Grundbestimmung *a.* temel-belirlenim
Grundform *a.* temel biçim
Grundkraft *a.* temel kuvvet
Grundlage (f) *a.* temel
Grundmangel *a.* temel eksiklik
Grundsatz (m) *a.* temel önerme, ilke
Grundstück (n) *a.* toprak parçası
Grundtäuschung *a.* temel aldanış
Gruppierung (f) *a.* kümeleşme
gründen *eyl.* temellendirmek
gründlich *sft.* tam, sağlam, derin; kapsamlı; kökten
Gunst (f) *a.* kayra, kayırma; yandaşlık,
Gut (n) *a.* iyi
gut *sft.* iyi
Gutdünken (n) *a.* görüş, değerlendirme
gültig *sft.* geçerli, yürürlükte
Gültigkeit (f) *a.* geçerlik
Güte (f) *a.* iyilik
gütig *sft.* iyi, iyiliksever

- H -

haben *y. eyl.* iye olmak[41]
Habsucht (f) *a.* hırs
haften *eyl.* yapışmak

41 Sahip olmak

halb *sft.* yarı(m)
Halt (m) *a.* destek
halten *eyl.* tutmak; (birşeyi şöyle ya da böyle) düşünmek, saymak, görmek; kapsamak; durdurmak; sürmek
haltlos *sft.* desteksiz, temelsiz, güenliksiz, dayanıksız
Haltlosigkeit *a.* desteksizlik, dayanıksızlık, temelsizlik
handeln *eyl.* eylemde bulunmak, davranmak; *h. von* ya da *über*: ilgili olmak; *es handelt sich um*: sorun şudur ki
handgreiflich *a.* ele gelir, elle tutulabilir
handhaben *eyl.* kullanmak, işletmek, uygulamak
Handlung (f) *a.* eylem
Handlungsweise (f) *a.* davranış biçimi, eylem biçimi
hängen *eyl.* asılmak, bağlı olmak; bkz. zusammenhängen: biraraya bağlı olmak, bağıntılı olmak; abhängen von: bağımlı olmak
harmlos *sft.* zararsız
Harmonie (f) *a.* uyum
harmonisch *sft.* uyumlu
hart *sft.* katı, sert; güç
Härte *a.* güçlük; sertlik
harthörig *sft.* güç işitir
hartnäckig *sft.* dikkafalı
Hartnäckigkeit (f) *a.* dikbaşlılık
Haufen (m) *a.* yığın; deyim: über den H. werfen: alt üst etmek
häufen *eyl.* yığmak, biriktirmek
häufig *blt.* sık sık, yineleyerek, çoğunlukla,
Hauptarten *a.* ana tür
Hauptinhaltes *a.* başlıca içerik
Hauptinteresse (n) *a.* ana ilgi
Hauptmangel (m) *a.* ana eksiklik, başlıca eksiklik
Hauptsache (f) *a.* ana nokta
hauptsächlich *sft.* başlıca, en önemli, özsel; *blt.* özsel olarak, başlıca
Hauptsatz (m) *a.* ana önerme, temel önerme
Hauptseit *a.* başlıca yan, ana yan
Hauptsinn *a.* ana nokta, ana anlam
Hauptsphäre *a.* ana alan
Hauptstufen *a.* Haupt: ana; Stufe: basamak
Hauptwirkung *a.* başlıca etki, ana etki
Hauptzüge *a.* ana çizgiler
Haus (n) *a.* ev; von H. aus: en başından, temelden
Hausbedarf (m) *a.* günlük gereksinimler, ev gereksinimleri
heben *eyl.* yükseltmek; bkz. aufheben
Heerführer (m) *a.* başkomutan
heften eyl. bağlamak
heilen *eyl.* iyileştirmek
heilsam *sft.* iyileştirici, sağaltıcı, yararlı
Heilsamkeit *a.* sağlığa yararlık
heimgegeben *eyl.* (heimzahlen: retaliate) ödetmek, karşılığını vermek
heimisch *sft.* doğal, yerel
heißen *eyl.* demek; demek istemek; buyurmak; adlandırmak
helfen *eyl.* yardım etmek; yararlı olmak
hell *sft.* açık, parlak
Helligkeit (f) *a.* parlaklık, ışık yeğinliği
hemmen *eyl.* durdurmak, engellemek
Hemmung (f) *a.* engel
her *blt.* burada, buraya
herab *blt.* aşağıya; bkz. herabsetzen, herabzuziehen
herabsetzen *eyl.* indirgemek
herabzuziehen *eyl.* indirmek (herab: aşağı; ziehen: çekmek)
Heraldik (f) *a.* heraldri, hanedan armacılığı
herantriten *eyl.* yaklaşmak
heraus *blt.* dışarıya, dışarı doğru
herausbilden *eyl.* (birşeyden) ortaya çıkmak, gelişmek
herausbringen *eyl.* ortaya çıkarmak, üretmek
herausfinden *eyl.* bulmak, ortaya çıkarmak
herausgeben *eyl.* geri vermek
herausgehen *eyl.* ortaya çıkmak, ortaya koymak
herausheben *eyl.* kaldırmak, yükseltmek; öne çıkarmak, ortaya çıkarmak
herausklauben *eyl.* ayıklamak
herauskommen *eyl.* ortaya gelmek, çıkmak, ortaya çıkmak
herausnehmen *eyl.* almak, çekmek, koparmak
herbeiführen *eyl.* ortaya çıkarmak, sağlamak; götürmek
herbeischaffen *eyl.* buraya getirmek, taşımak; sağlamak

Herdenken Hin- und Herdenken: *a.* ileri geri düşünme
herkommen *eyl.* buraya gelmek; yaklaşmak
Herkunft (f) *a.* köken, kök
hernehmen *eyl.* almak, çıkarmak
Heros (m) *a.* kahraman
Herr (m) *a.* efendi
Herrlichkeit (f) *a.* görkem
Herrschaft (f) *a.* egemenlik, güç, yetke
herrschen *eyl.* egemen olmak, denetlemek; yürürlükte olmak
Herrschsucht (f) *a.* güç tutkusu, yönetim tutkusu
herrühren *eyl.* köken almak, türemek
herstammen *eyl.* türemek, gelmek, köken almak
herstellen *eyl.* koymak; kurmak; ortaya çıkarmak, üretmek
herumwerfen *eyl.* atmak, atılmak
herunterfallen *eyl.* aşağı düşmek
herunterkommen *eyl.* aşağı inmek; bozulmak, kötüleşmek, çökmek
herüber *blt.* bu yana, buraya
herübergehen *eyl.* buraya, bu yana gitmek
herübertreten *eyl.* geçmek; herüber: bu yana; treten: yürümek, çıkmak
hervorbringen *eyl.* ortaya çıkarmak; üretmek, doğurmak, yaratmak
hervorgehen *eyl.* ortaya çıkmak
hervorheben *eyl.* öne çıkarmak, göz önüne sermek; vurgulamak
hervorschaffen *eyl.* ortaya çıkarmak, yaratmak
hervortreten *eyl.* ortaya çıkmak
hervortun *eyl.* öne çıkmak
Herz (n) *a.* yürek
herzählen *eyl.* saymak, sıralamak
Heuchelei (f) *a.* iki yüzlülük
heutig *blt.* bugün, bugünün, şimdiki, modern
heutigentags *blt.* bugün, bugünlerde
heutzutage *blt.* bugün, bugünlerde, günümüzde
hier *blt.* burada
hieran *blt.* bunun üzerine, bu noktada, bununla
hierauf *blt.* bunun üzerine, bunda, bundan sonra, sonra
hieraus *blt.* buradan, bu yüzden, bununla
hierbei *blt.* böylelikle, bunu yapmakla, bu bağıntıda, bu sırada, bu durumda
hierdurch *blt.* bu yolla, bununla, böylelikle
hierfür *ilg.* bunun için, bunun yerine
hierher *blt.* buraya, buna
hierhin *blt.* buraya, buna
hierin *blt.* burada, bunda
hiermit *blt.* böylelikle, bununla, bunun üzerine, bu yüzden
hiernach *ilg.* bunun üzerine, buna göre
hiernächst *blt.* bundan sonra
hierüber *blt.* bunun üzerine
hiervon *blt.* buradan, bundan
hierzu *blt.* buna, buraya
Hilfe (f) *a.* yardım, çare
Himmel (m) *a.* gök
Himmelskörper *a.* gök cismi
himmlisch *sft.* göksel
hin *blt.* oraya, uzağa
hinaus *blt.* buradan, dışarıya, ileriye
hinausgehen *eyl.* terketmek, gitmek; h. über: geçmek, aşmak;
hinauskommen *eyl.* (dışarı) çıkmak, ötesine geçmek
hinausläufen *eyl.* sonuçlanmak, varmak
hinausreichen *eyl.* uzanmak, genişlemek
hinausschicken *eyl.* öteye göndermek, öteye gitmek
hinausschreiten *eyl.* öteye ilerlemek
hinaussetzen *eyl.* dışına atmak
hinaustreiben *eyl.* dışarı sürmek, dışa itmek
hinausweisen *eyl.* hinaus: öte; weisen: göstermek
Hinblick in (ya da im) H. auf: *ilg.* açısından, ile ilgili olarak
hindeuten *eyl.* imlemek
hindurch *blt.* boyunca; sırasında
hindurchgehen *eyl.* içinden geçmek, yayılmak
hineinbringt *eyl.* hinein: içeri; bringen: getirmek
hingegen *ilg.* öte yandan; tersine; buna karşı
hingehen es mag h.: *sft.* geçebilir, geçerli olabilir
hinlänglich *sft.* yeterli
hinreichen *eyl.* erişmek, ulaşmak
Hinsicht in dieser H.: *bğl.* bu bakımdan
hinsichtlich *ilg.* açısından; ile ilgili olarak

hinstellen *eyl.* koymak, yerleştirmek
Hintansetzung *a.* gözardı etme
hinten *blt.* arkada, geride
hinter *blt.* arkadan, sonradan
Hinundhergehen *a.* ileri geri gitme
hinüber *blt.* oraya, o yana
hinübergehen *eyl.* geçip gitmek
hinweg *blt.* uzağa
hinwegfallen *eyl.* yitmek, uzaklaşmak
hinweglassen *eyl.* uzaklaştırmak, bir yana bırakmak
hinwegräumen *eyl.* uzaklaştırmak, süpürmek
hinweisen *eyl.* göstermek, belirtmek, dikkat çekmek
hinzu *blt.* ek olarak, bunun yanında
hinzufügen *eyl.* eklemek
Hirngespinst (n) *a.* kuruntu, uydurma, düşlem
Historie (f) *a.* tarih
Historiker (m) *a.* tarihçi
historisch *sft.* tarihsel
hob bkz. heben; hervorheben
hoch *sft.* yüksek; soylu; yüce; önemli
hochgebildeten *eyl.* hoch: yüksek; bilden: gelişmek
Hochmut (m) *a.* kendini beğenmişlik, kibir, gurur
hoffärtig *sft.* kibirli, kendini beğenmiş
hoffen *eyl.* umudetmek
Hoffnung (f) *a.* umut, beklenti
hohl *sft.* kof
holen *eyl.* alıp getirmek
höchst *sft.* en yüksek, en üst; en çok
höher *sft.* daha yüksek; bkz. hoch
hören *eyl.* duymak, işitmek
hüben *blt.* bu yanda
Hülle (f) *a.* örtü
hüten *eyl.* dikkat etmek, uyanık olmak
Hymn (f) *a.* ilahi
hypotasieren *eyl.* tözselleştirmek
Hypothese (f) *a.* önsav[42]
hypothetisch *sft.* varsayımlı[43]

- I -

Ich (n) *adl.* ben
Ideal (n) *a.* ideal

42 Hipotez
43 Hipotetik

Idealisieren *a.* idealleştirme
Idealismus (m) *a.* Idealizm
Idealität (f) *a.* ideallik
Idee (f) *a.* İdea
Ideellen *a.* ideel, düşünsel
Identischsetzen *a.* özdeşle(ştir)me
Identität (f) *a.* özdeşlik
Inbegriff (m) *a.* toplam, özet
Indifferenz (f) *a.* ilgisizlik; ayrımsızlık
Individualität (f) *a.* bireysellik
Individuum (n) *a.* birey
Induktion (f) *a.* tümevarım[44]
Inhalt (m) *a.* içerik
Inhaltlosigkeit (f) *a.* içeriksizlik
Inkonsequenz (f) *a.* tutarsızlık
Innere (n) *a.* iç
Innerlichkeit *a.* içsellik
In-sich-beruhens *a.* kendi içinde kalan
In-sich-gehen *a.* kendi içine giden
In-sich-sein *a.* kendi içinde olma; kendi-içinvarlık
Instinkt (m) *a.* içgüdü
Instrument (n) *a.* alet
Intelligenz (f) *a.* Anlık, Anlak[45]
Intension *a.* yeğinlik, bir etkinliğin derecesi
Intensität (f) *a.* yeğinlik[46]
Intentionen (f) *a.* niyet
Interesse (n) *a.* ilgi
Ironie (f) *a.* ironi
Irregularität (f) *a.* düzensizlik
Irritabilität (f) *a.* irkilebilirlik, uyarılabilirlik
Irrtum (m) *a.* yanlışlık
ich *adl.* ben
idealisieren *eylem* idealleştirmek
idealistisch idealist, idealistik
ideel *sft.* ideal
identifizieren *eyl.* özdeşleştirmek
identisch *sft.* özdeş
ignorieren *eyl.* gözardı etmek
ihrerseits *blt.* onun yanından
immanent *sft.* içkin
immer *blt.* her zaman
immerhin *bğl.* buna karşın, gene de, gerçi
imperative *a.* buyuru[47]
inadäquat *sft.* yetersiz

44 İndüksiyon
45 Zihin, anlayış
46 Şiddet
47 İmperatif

indem *bğl.* çünkü, bundan, şundan
indes *bğl.* bu arada; bununla birlikte, gene de
indifferent *sft.* ilgisiz
individuell *sft.* bireysel
ineinander *blt.* birbiri içine
infinitum *sft.* sonsuz
infizieren *eyl.* bulaşmak; bulaştırmak
inhaltlos *sft.* içeriksiz
inhaltslos *sft.* içeriksiz
inhaltsvoll *sft.* önemli, anlamlı; içerikli
inhärieren *eyl.* ilintili olmak
inhäriert *sft.* ilintili
inne *blt.* içerde
inner *sft.* iç
innerhalb *blt.* içersinde, içersine
innerlich *sft.* içsel; *blt.* içsel olarak
innerst *sft.* en iç
innewohnen *sft.* özünlü, ilintili
insbesondere *blt.* özellikle
insofern *blt.* oldukça
instinktartig *sft.* içgüdüsel
integrieren *eyl.* bütünleşmek
intellektuell *sft.* anlıksal[48]
intensive *sft.* yeğin[49]
interessant *sft.* ilginç
interessieren *eyl.* ilgilenmek
intuitiven *sft.* sezgisel
involvieren *eyl.* ilgili olmak, karışmak
inwiefern *sft.* hangi düzeye dek
irgend *sft.* herhangi bir
irgendwie *blt.* herhangi bir yolda, her nasılsa
irrational *sft.* usdışı, irrasyonel
irrigerweise *blt.* yanlışlıkla
isolieren *eyl.* yalıtmak
ist dir

- J -

jede *sft.* her bir
jedenfalls *blt.* her durumda, her zaman
jedermann *adl.* herhangi biri
jeher von jeher: *blt.* tüm zamanlarda, eskiden bu yana
jemand *adl.* biri, herhangi biri
jene *adl.* o, onlar
jenseitig *blt.* öte yanda, öte dünyasal
Jenseits (n) *a.* öte dünya

48 Düşünsel, zihinsel
49 Yoğun

jenseits *blt.* öte yanda, öte dünyada
jetzig *blt.* şimdiki, yürürlükteki

- K -

Kalkül *a.* kalkülüs
kannegießern *eyl.* yüksekten atmak, ağız kalabalığı etmek
Kategorie (f) *a.* kategori
Kategorientafel *a.* kategori tablosu
kategorisch *sft.* kategorik, kesin
katholischer *sft.* Katolik
kaum *blt.* güçlükle, ancak, hemen hemen hiç
Kausalität (f) *a.* nedensellik
Kausalnexus (m) *a.* nedensel bağlantı
kehren *eyl.* dönmek
Keim (m) *a.* tohum
kein *adl.* hiçbiri
keineswegs *blt.* hiçbir biçimde
kennen *eyl.* bilmek, tanımak, anlamak
kennenlernen *eyl.* bilebilmek, tanıyabilmek
Kenntnis (f) *a.* bilgi
Kirche (f) *a.* kilise
Kirchenvater (m) *a.* kilise babası
Klage (f) *a.* yakınma
klagen *eyl.* yakınmak
klar *sft.* açık, duru, parlak
Klarheit (f) *a.* duruluk, açıklık
Klasse (f) *a.* sınıf
klassifizieren *eyl.* sınıflandırmak
klauben *eyl.* seçmek, ayıklamak
kleinliche *sft.* değersiz, sıradan, önemsiz
Klima (n) *a.* iklim
Kluft (f) *a.* yarık, açıklık
klug *sft.* yetenekli, becerikli
Klugheit (f) *a.* sağgörü, bilgelik, kavrayışlılık
knechtisch *sft.* kölece
Knechtschaft (f) *a.* kölelik
knirren *eyl.* çatırdamak
knüpfen *eyl.* bağlamak
kommen *eyl.* gelmek; olmak, yer almak
Komplement (n) *a.* bütünleyici, tümleyici
Komplex (m) *a.* karmaşa
Komplikationen (f) *a.* karışıklık
kompromittieren *eyl.* zarar vermek; tehlikeye atmak
konkret *sft.* somut
konsequent *sft.* tutarlı
Konsequenz (f) *a.* tutarlılık; sonuç

konservieren *eyl.* saklamak
konstant *sft.* değişmez, sürekli olarak
konstatieren *eyl.* bildirmek; saptamak
konstituieren *eyl.* oluşturmak, kurmak
konstruieren *eyl.* kurmak, tasarlamak, yapılaştırmak
Konstruktion (f) *a.* yapılaştırma; çizim
kontinuieren *eyl.* sürdürmek
kontinuierlich *blt.* sürekli olarak
Kontinuität (f) *a.* süreklilik
Kontraktion (f) *a.* kasılma
konträr *sft.* aykırı, karşıt
koordinieren *eyl.* eşgüdümlemek
Kopf (m) *a.* kafa
Korrektion *a.* düzeltme
korrespondieren *eyl.* karşılık düşmek
korrigieren *eyl.* düzeltmek
Kosmologie (f) *a.* evrenbilim[50]
kosmologisch *sft.* evrenbilimsel[51]
kosten *eyl.* (şu kada para) tutmak, etmek
Körper (m) *a.* cisim
Kraft (f) *a.* kuvvet
kraft *blt.* dolayısıyla, aracılığıyla
Kraftäußerung *a.* kuvvet belirişi
krank *sft.* hasta
krankhaft *sft.* hastalıklı
Krankheit (f) *a.* hastalık
Kreatur (f) *a.* yaratık
Kredit (m) *a.* güven, güvenilirlik
Kreis (m) *a.* çember
Kreisbogen *a.* çember yayı
Kreislauf (m) *a.* dönüş, döngü, yörünge
kreuzen *eyl.* içiçe geçmek, kesişmek, dolaşmak
Krieg (m) *a.* savaş
Kristall (m) *a.* kristal
Kriterium (n) *a.* ölçüt
Kritik (f) *a.* Eleştiri
Kritische *a.* Eleştirel
kritische *sft.* eleştirel
kritisieren *eyl.* eleştirmek
krumm *sft.* eğri
Krumme (f) *a.* eğri çizgi
kuhn *sft.* yürekli, korkusuz
Kultus (m) *a.* kült
kund *sft.* bilinen, tanınan; kundgeben: *blt.* bildirmek, göstermek, ortaya sermek
kundgeben *eyl.* bildirmek, duyurmak, ortaya sürmek; kendini göstermek, bildirmek
Kunst (f) *a.* sanat
Kunstprodukt *a.* sanat ürünü
Kunstschönen *a.* sanat güzelliği
Kunstwerk (n) *a.* sanat yapıtı
Kupfer (n) *a.* bakır
Kuriosität (f) *a.* merak
kurz *sft.* kısa; *blt.* kısaca
künsteln *sft.* iyice işlenmiş, inceltilmiş
Künstler (m) *a.* sanatçı
künstlerisch *sft.* sanatsal
künstlich *sft.* yapay, düzmece

- L -

Lächeln (n) *a.* gülümseme
lächerlich *sft.* gülünç
Länge (f) *a.* uzunluk; süre
längst *blt.* çok önceden, çoktandır
langweilig *sft.* sıkıcı
Langweiligkeit (f) *a.* sıkıcılık
lassen *eyl.* bırakmak, terketmek; izin vermek,
Last (f) *a.* yük
Lateinischen *a.* Latince
laufen *eyl.* koşmak; yürümek; işlemek (makine); devinmek, dönmek; akmak
Laune (f) *a.* keyif, geçici heves
lauten *eyl.* okunmak, kulağa ... gelmek, duyulmak
Leben (n) *a.* yaşam
leben *eyl.* yaşamak
lebendig *sft.* dirimli[52]
Lebendigkeit (f) *a.* dirilik, dirimsellik[53]
lebenserfahrene *sft.* yaşam deneyimli
Lebenserfahrung *a.* yaşam deneyimi
Lebensfunktion *a.* yaşam işlevi
Lebensgefühls *a.* yaşam duygusu
Lebenszwecke *a.* yaşam ereği
leblos *sft.* dirimsiz[54]
Leder (n) *a.* deri
lediglich *blt.* yalnızca
leer *sft.* boş
Leerheit *a.* boşluk

50 Kozmoloji
51 Kozmolojik
52 Canlı, yaşayan
53 Canlılık
54 Cansız

legen *eyl.* koymak, yerleştirmek
Lehre (f) *a.* öğreti
lehren *eyl.* öğretmek
Lehrer (m) *a.* öğretmen
Lehrsatz *a.* sav, kuram
Leib (m) *a.* beden
leiblich *sft.* bedensel, cisimsel
Leiblichkeit (f) *a.* bedensellik
leicht *sft.* hafif; kolay
Leid (n) *a.* incinme, zarar
leiden *eyl.* (bir etkiye) uğramak; taşımak, katlanmak; acı çekmek
Leidenschaft (f) *a.* tutku
leider *ünl.* ne yazık ki!
leise *sft.* yumuşak, ince
leisten *eyl.* yerine getirmek, yapmak
Leistung (f) *a.* başarım; edim, yapılan, yerine getirilen şey
leiten *eyl.* yönlendirmek, yönetmek; bkz. *ableiten* (türetmek)
Leiter (m) *a.* iletken
Leitung *a.* önderlik, yönetim, kılavuzluk
lenken *eyl.* döndürmek, sürmek, gütmek, yönlendirmek
lernen *eyl.* öğrenmek, çalışmak
lesen *eyl.* okumak
Leser (m) *a.* okur
letzt *sft.* son
letztlich *blt.* son olarak, sonunda
leuchten *eyl.* parlamak, ışımak; bkz. *einleuchten*
leugnen *eyl.* yadsımak, reddetmek
liberaler *sft.* daha özgür, daha serbest
Licht (n) ya da (m) *a.* ışık
Lichtpartikeln *a.* ışık parçacığı
Liebe (f) *a.* sevgi
lieben *eyl.* sevmek
liefern *eyl.* sağlamak, üretmek; teslim etmek, vermek
liegen *eyl.* (bir yerde) bulunmak, yatmak, durmak
ließ bkz. *lassen*; *gelten lassen*: *eyl.* izin vermek, kabul etmek
Linie (f) *a.* çizgi
links *blt.* sola, solda
List (f) *a.* liste
Logik (f) *a.* mantık
Logiker (m) mantıkçı
logisch *sft.* mantıksal
Logisch-Reellen *a.* mantıksal-olgusal[55]
lose *sft.* gevşek
losmachen *eyl.* gevşetmek, çözmek; kurtulmak, başından atmak, uzaklaştırmak
löblich *sft.* övgüye değer, salık verilebilir
lösen *eyl.* çözmek
Lust (f) *a.*kösnü; haz
lügnerisch *sft.* yalancı
lyrisch *sft.* lirik

- M -

machen *eyl.* yapmak
Magnetismus (m) *a.* manyetizma
Makel (m) *a.* leke
Mal (n) *a.* kez; *blt.* bir kez
manch *sft.* bir kaç, bir çok
mancherlei *sft.* her tür, çeşitli
Mangel (f) *a.* eksiklik
mangelhaft *sft.* eksik, bozuk
mangeln *eyl.* eksik olmak, yoksun olmak
mangetisch *sft.* manyetik
Manier (f) *a.* yol, yordam
Manifestation (f) *a.* sergileniş, beliriş
manifestieren *eyl.* sergilemek, belirmek
mannigfach *sft.* çeşitli
mannigfaltig *sft.* çeşitli, çoklu
Marmor (m) *a.* mermer
Marmorblock *a.* mermer blok
martern *eyl.* işkence etmek
Maß (n) *a.* ölçü
Masse (f) *a.* kütle; yığın
maßlos *sft.* ölçüsüz
Maßstab (m) *a.* ölçüt, denektaşı
matematisch *sft.* matematiksel
Material (n) *a.* gereç[56]
Materialismus (m) *a.* özdekçilik[57]
Materialität (f) *a.* özdeksellik[58]
Materie (f) *a.* özdek[59] (matter)
materielle *sft.* özdeksel[60]
Mathematik (f) *a.* matematik
Mathematiker (m) *a.* matematikçi
Mechanik (f) *a.* mekanik, düzeneksellik

55 Mantıksal-gerçek
56 Materyal
57 Materyalizm
58 Maddilik
59 Madde
60 Maddi

mechanisch *sft.* mekanik, düzeneksel
Mechanismus (m) *a.* düzenek, mekanizma
Meer (m) *a.* deniz
mehrfältig *sft.* birçok
Mehrzahl (f) *a.* çoğunluk
mein *sft.* benim
Meinen *a.* sanı, sanma; bkz. *meinen*
meinen *eyl.* demek istemek, sanmak
Meinung (f) *a.* sanı
meist *sft.* en çok
Menge (f) *a.* çokluk
Mensch-an-sich *a.* kendinde insan
Menschensinne *a.* 'insan-kafası'; anlayış, kavrayış
menschlich *sft.* insansal
Menschlichkeit (f) *a.* insansallık
merkwürdige *sft.* dikkate değer
messen *eyl.* ölçmek
Metapher a. eğretileme[61]
Metaphysik (f) *a.* metafizik
Metaphysiker *a.* metafizikçi
metaphysisch *sft.* metafiziksel
meteorologische *sft.* meteorolojik
Methode (f) *a.* yöntem[62]
Methodenlehre (f) *a.* yöntem öğretisi
methodisch *sft.* yöntemli
mich (Acc. 'ich') beni, bana
minder *sft.* daha az, daha küçük
mindest *sft.* en küçük, en az
mir dativ 'ich'; beni, bana
Misologie (f) *a.* us nefreti[63]
Mißbrauch (m) *a.* kötüye kullanma
Mißkredit (m) *a.* gözden düşme; güvensizlik
mißliebig *a.* sevilmeyen
Mißverstand *a.* yanlış anlama
mißverstehen *eyl.* yanlış anlamak
miteinander *ilg.* birbiri ile
Mitleid (n) *a.* şefkat, acıma
Mitte (f) *a.* orta, özek[64]
mitteilen *eyl.* iletmek, geçirmek
Mittel (n) *a.* araç
mittel *sft.* orta; ortalama
Mittelalter (n) *a.* orta çağlar
Mittelding (n) *a.* ara-şey
Mittelglieder (n) *a.* orta terim

61 Metafor
62 Metod
63 Misoloji
64 Merkez

Mittelmäßigkeit (f) *a.* bayağılık, sıradanlık
Mittelpunkt (m) *a.* orta nokta, özek
mittels *ilg.* aracılığıyla
Mittler (n) *a.* aracı
mittler *sft.* orta; aracı
mitwirken *eyl.* işbirliği yapmak, katkıda bulunmak
Modalität (f) *a.* kiplik
Mode (f) *a.* kip
modern *sft.* çağdaş
Moleküle (n) *a.* molekül
Moment (m) *a.* kıpı[65]
Monade (f) *a.* monad
Moral (f) *a.* ahlak
moralisch *sft.* ahlaksal
Moralität (f) *a.* ahlaksallık
Morast (m) *a.* batak
Morgen (m) *a.* sabah; şafak; doğu; arazi ölçüsü
morgen *a.* yarın, ertesi gün
Morgenröte (f) *a.* şafak
Motive *a.* güdü
mögen *eyl.* istemek, dilemek; yardımcı eylem = yapabilmek
möglich *sft.* olanaklı
Möglichkeit (f) *a.* olanak[66]
Multiplikation (f) *a.* çarpma
Mund (m) *a.* ağız
munter *sft.* neşeli, dinç, canlı
Musik (f) *a.* müzik
musizieren *eyl.* müzik yapma, çalma
Mühe (f) *a.* çaba
mühsam *sft.* güç, yorucu
müßig *sft.* boş, yararsız, kof
mystisch *sft.* gizemsel
Mythe (f) *a.* mit
Mythologie (f) *a.* mitoloji
mythologisch *sft.* mitolojik

- N -

Nachdenken (n) *a.* derin düşünme, üzerine düşünme
nacheinander *blt.* birbiri ardına
nachfolgend *sft.* sonraki, izleyen
nachher *blt.* daha sonra
nachherig *sft.* sonraki

65 Moment, durak
66 İmkan

Nachlässigkeit (f) *a.* dikkatsizlik, özensizlik, savsaklık
nachsprechen *eyl.* yinelemek
nächst *sft.* sonraki; en yakındaki
nächstbeste *sft.* ikinci en iyi; sonraki en iyi
nächstfolgenden *sft.* en yakından izleyen, hemen sonraki
Nachteil (m) *a.* sakınca, eksiklik, engel
nachweisen *eyl.* göstermek, tanıtlamak; bulmak, saptamak
nackt *sft.* çıplak
nah *sft.* yakın
naheliegen *eyl.* açık olmak
naheliegend *sft.* yakındaki, yakında yatan
näherbringen *eyl.* yaklaştırmak
näherstehenden *sft.* daha yakında duran
naiv *sft.* saf
namentlich *blt.* özel olarak, özellikle
nämentlich *blt.* özellikle
nämlich *bğl.* yani, eş deyişle
Nässe (f) *a.* ıslaklık
Natur (f) *a.* doğa
Naturalismus (m) *a.* doğalcılık
Naturforscher (m) *a.* doğa araştırmacısı
Naturforschung (f) *a.* doğa araştırması
Naturgebiet *a.* doğa alanı
Naturgeschichte (f) *a.* doğa tarihi
Naturgesetz (n) *a.* doğa yasası
Naturkraft (f) *a.* doğa kuvveti
Naturphänomene *a.* doğa fenomeni
Naturprodukte *a.* doğa ürünü
Naturprozesse *a.* doğa süreçleri
Naturwesen *a.* doğal varlık, doğa varlığı
natürlich *sft.* doğal; *blt.* doğallıkla, doğal olarak
Natürlichkeit *a.* doğallık
Nebel (m) *a.* sis
Nebelgestalten *a.* puslu şekiller
neben *blt.* yanında, yanına
nebeneinander *blt.* yan yana
nebst *blt.* yanısıra, yanında
nebulos *sft.* bulanık, puslu
Negation (f) *a.* olumsuzlama, değilleme
negativ *sft.* olumsuz
Negativität (f) *a.* olumsuzluk
negieren *eyl.* kabul etmemek, reddetmek, olumsuzlamak
nehmen *eyl.* almak, ele almak, kabul etmek
Neid (m) *a.* kıskançlık
neiden *eyl.* kıskanmak
Neigung (f) *a.* eğilim, yatkınlık
nennen *eyl.* adlandırmak; söz etmek
Nennung (f) *a.* adlandırma; söz etme
neu *sft.* yeni
neutral *sft.* yansız, yüksüz
Neutralisation (f) *a.* yansızlaştırma, yüksüzleştirme
neutralisieren *eyl.* yüksüzleştirme, yannsızlaştırma
Nicht-Begreifen *a.* kavramama
Nichtbestehen *a.* kalıcı-olmayan, kalıcı-olmama
Nichtendliche *a.* sonlu olmayan
Nichtgebrauch (m) *a.* kullanmama
Nichtgegebenen *a.* verili olmayan
Nicht-Ich *a.* ben-olmayan
Nichtidentität *a.* özdeş olmama, özdeşsizlik
nichtig *sft.* hiç, boş, hiçbirşey
Nichtigkeit (f) *a.* hiçlik
Nicht-Letztes *a.* enson-olmayan
Nichts (n) *a.* yokluk, hiçbirşey
nichts *adl.* hiçbirşey
Nichtseiende *a.* belirli olarak varolmayan
Nichtsein *a.* hiçlik, yokluk
nichtssagend *sft.* anlamsız, önemsiz, boş
nie *blt.* hiçbir zaman
nieder *sft.* alt, aşağı, sıradan
niederlegen *eyl.* yatırmak (depolamak, toplamak)
niedrig *sft.* düşük, aşağı, alt
niemand *adl.* hiç kimse
Nimbus (m) *a.* hale
nirgend *blt.* hiçbir yerde
nirgends *blt.* hiçbir yerde
Niveau (n) *a.* düzey; ölçün
noch *blt.* henüz
normal *sft.* normal
Not (f) *a.* gereksinim, sıkıntı
notwendig *sft.* zorunlu
Notwendigkeit (f) *a.* zorunluk, zorunluluk
Nous *a.* Nous
nötig *sft.* zorunlu, gerekli
nötigen *eyl.* zorunlu kılmak, yükümlü kılmak
Nötigung (f) *a.* zorlama
null (f) *blt.* hiç, hiçbirşey, sıfır
Numerieren *a.* numaralama

numerisch *sft.* sayısal
nun *blt.* şimdi
nunmehr *blt.* bundan böyle, artık
nur *blt.* yalnızca, ancak, salt
Nutzen (m) *a.* kullanım, yarar
nützlich *sft.* yararlı
Nützlichkeit *a.* yararlık, yararlılık

- O -

Oberfläche (f) *a.* yüzey, alan
oberflächlich *sft.* yüzeysel
Obersatz *a.* büyük öncül
obgleich *bğl.* gerçi
obig *sft.* yukarıdaki, yukarıda sözü edilen
Objekt (n) *a.* nesne
objektiv *sft.* nesnel[67]
objektivieren *eyl.* nesnelleştirmek
Objektivität (f) *a.* nesnellik
Obliegenheit (f) *a.* yükümlülük
obrigkeitlich *sft.* yönetsel; hükümeti ilgilendiren
obwalten *eyl.* yürürlükte olmak, geçerlik kazanmak
offen *sft.* açık, doğrudan, açık sözlü
offenbar *sft.* görünürde, açık, apaçık
offenbaren *eyl.* ortaya sermek, açığa sermek, bildirmek
Offenbarung (f) *a.* (tanrısal) bildiriş, vahiy
oft *blt.* sık sık
ohne —siz; — olmaksızın
ohnehin *bğl.* bunun yanında, dahası; gene de, buna karşın
Ohnmacht (f) *a.* güçsüzlük
ohnmächtig *sft.* güçsüz, zayıf
Ohrläppchen (n) *a.* kulak memesi
Ontologie (f) *a.* varlıkbilim[68]
ontologisch *sft.* varlıkbilimsel[69]
Operation (f) *a.* işlem[70]
Opfer (n) *a.* adak, kurban
ordinär *sft.* sıradan, olağan
ordnen *eyl.* düzenlemek
Ordnung (f) *a.* düzenleme; düzen
Organ (n) *a.* örgen[71]
Organisation (f) *a.* örgütleme; örgüt

67 Objektif
68 Ontoloji
69 Ontolojik
70 Operasyon
71 Organ

organisch *sft.* örgensel[72]
Organismus (m) *a.* örgenlik[73]
Organon Organon
orientalisch *sft.* doğuya özgü
Ort (m) *a.* yer
Ortsveränderung *a.* yer değişimi
Ost (m) *a.* Doğu
öffnen *eyl.* açmak
öfter bkz. *oft*; *blt.* yineleyerek; daha sık olarak
Ökonomie *a.* ekonomi

- P -

paar (n) *sft.* benzer; bir kaç
Pädagogik (f) *a.* eğitbilim[74]
Pantheismus (m) *a.* kamutanrıcılık[75]
pantheistisch *sft.* kamutanrıcı[76]
Pantheon *a.* Pantheon
Papier (n) *a.* kağıt
Papst (m) *a.* Papa
Paradies (n) *a.* cennet
paradox *sft.* paradoksal
Paralogismus *a.* bozukvargı[77]
Partei (f) *a.* yan, parti
partikulär *sft.* tikel
Partikularität (f) *a.* tikellik
passen *eyl.* uymak
passend *sft.* uygun
passiv *sft.* edilgin[78]
Pathos duygu; duygulandırma niteliği
pedantisch *sft.* bilgiççe
Pedantismus *a.* bilgiçlik düşkünlüğü
perennierend *sft.* sürekli
Peripherie (f) *a.* çevre
permanent *sft.* sürekli
Person (f) *a.* kişi
persönlich *sft.* kişisel
Persönlichkeit (f) *a.* kişilik
Pflanze-an-sich *a.* kendinde bitki
pflegen *blt.* (mastarla kullanıldığında) genellikle, alışkanlıkla, çoğunlukla vb.
Pflicht (f) *a.* ödev
pflichtwidrig *sft.* ödeve aykırı

72 Organik
73 Organiklik
74 Pedagoji
75 Panteizm
76 Panteist
77 Paralogism
78 Pasif

Pfropf (m) *a.* mantar, tapa
Phänomen (n) *a.* fenomen
Phänomenologie (f) *a.* Görüngübilim[79]
Phantasie (f) *a.* düşlem[80]
Philologie (f) *a.* filoloji[81]
Philosoph (m) *a.* filozof
Philosophem (n) *a.* felsefi sonuç, felsefi formülasyon
Philosophie (f) *a.* felsefe
philosophieren *eyl.* felsefe yapmak
philosophisch *sft.* felsefi
Physik (f) *a.* fizik
physikalisch *sft.* fiziksel
Physiker (m) *a.* fizikçi
Physiologie (f) *a.* fizyoloji
physisch *sft.* fiziksel
Physischen *a.* fiziksel (physisch) olanlar, fizik ile ilgili olanlar
Plan (m) *a.* plan
Planet (m) *a.* gezegen
platt *sft.* düz, yavan, bayağı
Platz (m) *a.* yer
plausible *sft.* usayatkın[82]
plus *sft.* artı
Poesie (f) *a.* şiir
Poet (m) *a.* şair, ozan
poetisch *sft.* şiirsel
Pol (m) *a.* kutup
polar *sft.* kutupsal
Polarität (f) *a.* kutupsallık
Polemik (f) *a.* polemik
Politik (f) *a.* politika
politisch *sft.* politik
populär *sft.* halksal
positiv *sft.* olumlu, pozitif
Positivität (f) *a.* olumluluk
Posten (m) *a.* yer, konum
Postulat (n) *a.* konutlama[83]
postulieren *eyl.* konutlamak
Postwesen (n) *a.* posta işleri
Potenz (f) *a.* güç; gizillik
Prädikat (n) *a.* yüklem
prädizieren *eyl.* yüklemlemek
pragmatisch *sft.* pragmatik

79 Fenomenoloji
80 Fantezi
81 Dilbilim
82 Akla yatkın, makul
83 Postulat

Praktiker (m) *a.* pratik insan; uzman
praktisch *sft.* pratik, kılgısal, kılgın
Prämisse (f) *a.* öncül
präsent *sft.* bulunan, varolan
präsentieren *eyl.* sunmak
prästabilieren *eyl.* önceden saptamak
Praxis (f) *a.* kılgı, pratik
Präzision (f) *a.* sağınlık, doğruluk
Prediger (m) *a.* vaiz
Predigt (f) *a.* vaaz
preisen *eyl.* övmek
preisgeben *eyl.* teslim olmak, vazgeçmek; adamak
Priester (m) *a.* rahip
primitiv *sft.* ilkel
Prinzip (n) *a.* ilke[84]
priori *sft.* önsel
Produkt (n) *a.* ürün
Produktion (f) *a.* üretim
produzieren *eyl.* üretmek
Profession (f) *a.* meslek
Progreß (m) *a.* ilerleme
provozieren *eyl.* kışkırtmak; çağırmak
Prozeß (m) *a.* süreç
prozeßlos *sft.* süreçsiz
prüfen *eyl.* sınamak, yoklamak, denetlemek
Prüfung (f) *a.* sınama, yoklama
Publikum (n) *a.* kamu
Punkt (m) *a.* nokta
pure (pur) *sft.* arı[85]

- Q -

Quadrat (n) *a.* kare
Quadratmeilen *a.* mil kare
Qualität (f) *a.* nitelik
qualitativ *sft.* nitel
Quantität (f) *a.* nicelik
quantitativ *sft.* nicel
Quantum (n) *a.* nice, kuantum
Quell (f) *a.* kaynak

- R -

räsonieren *eyl.* uslamlama yapmak (kurgul –spekülatif- değil, ama sıradan)
Räsonnement *a.* (sıradan) uslamlama, akıl yürütme

84 Prensip
85 Saf

rastlos *sft.* dinginliksiz
Rastlosigkeit (f) *a.* dinginliksizlik
rational *sft.* kesirli
rationell *sft.* ussal[86]
Ratschluß (m) *a.* karar
Raum (m) *a.* uzay
räumlich *sft.* uzaysal
Raumpunkten *a.* uzay noktası
reagieren *eyl.* tepkimek
Reaktion (f) *a.* tepki[87]
real *sft.* gerçek
realisieren *eyl.* gerçekleştirmek
Realisierung (f) *a.* gerçekleştirme
realistische *sft.* gerçekçi
Realität (f) *a.* gerçeklik, olgusallık
realiter *blt.* olgusal olarak[88]
rechnen *eyl.* saymak, hesaplamak
Rechnungsart (f) *a.* hesaplama türü, işlem türü
Recht (n) *a.* hak; tüze
recht *sft.* doğru
Rechtfertigung (f) *a.* aklama
rechtlich *sft.* yasal, tüzel
rechts *blt.* sağda, sağa
Rechtsstreit (m) *a.* dava
Rechtstitel *a.* yasal hak
rechtwinklig *sft.* dikaçılı
Rede (f) *a.* konuşma, söyleşi, söz
reden *eyl.* konuşmak
Redner (m) *a.* konuşmacı
Reduktion (f) *a.* indirgeme
reduzieren *eyl.* indirgemek
reell *sft.* gerçek, olgusal
reflektieren *eyl.* üzerine düşünmek
Reflexion (f) *a.* üzerine düşünme, derin düşünme, yansıma
Reflexionsform *a.* derin düşünce biçimi
Reformation (f) *a.* Reformasyon
Regel (f) *a.* kural
Regen (m) *a.* yağmur
regieren *eyl.* yönetmek
Regierer *a.* yönetici
Regiertwerden *a.* yönetilme
Regierung (f) *a.* hükümet
Region (f) *a.* bölge, alan
Reich (n) *a.* krallık, ülke
reichen *eyl.* ulaşmak
Reichsstadt (f) *a.* imparatorluk kenti, özgür kent
Reichtum (m) *a.* varsıllık, gönenç[89]
Reihe (f) *a.* dizi
reihen *eyl.* dizmek, sıralama
rein *sft.* arı, saf
Reinheit (f) *a.* arılık[90]
reinigen *eyl.* arıtmak, temizlemek, durulaştırmak
Reise (f) *a.* gezi, yolculuk
reißen *eyl.* parçalamak; çekip çıkarmak
Reiz (m) *a.* çekicilik; uyarı
rekurrieren *eyl.* yinelemek
Relation (f) *a.* ilişki
relativ *sft.* göreli
Relativität (f) *a.* görelilik[91]
Religion (f) *a.* din
Religionslehre *a.* din öğretisi
Religionssatz *a.* dinsel önerme
Religiosität (f) *a.* dindarlık
religiös *sft.* dinsel, dindar
repellieren *eyl.* itmek
Reproduktion (f) *a.* üreme
reproduzieren *eyl.* yeniden üretmek
Repulsion (f) *a.* itme
repulsiv *sft.* itici
Repulsivkraft *a.* itme kuvveti
respektables *sft.* saygıdeğer
Resultat (n) *a.* sonuç
resultieren *eyl.* sonuçlanmak
retten *eyl.* kurtarmak
Rettungsmittel *a.* çare
Rezeptakulum *a.* kap
richten *eyl.* ayarlamak, düzeltmek
Richter (m) *a.* yargıç
richtig *sft.* doğru
Richtigkeit (f) *a.* doğruluk
Richtung (f) *a.* yön
riechbar *sft.* koklanabilir
roh *sft.* ham, işlenmemiş
roherweise *blt.* hamlıkla
routinierter *sft.* deneyimli
Römerzeit *a.* Roma zamanı

86 Rasyonel
87 Reaksiyon
88 Gerçek olarak
89 Refah
90 Saflık
91 Rölativite

römischen *sft.* Roma
Rubrik (f) *a.* başlık
Ruf (m) *a.* ün
ruhend *sft.* durgun, dingin
ruhig *sft.* dingin
Ruhm (m) *a.* ün, şan
Rückblick *a.* (m) geriye bakış; in R. auf: geriye bakarsak
Rücken (m) *a.* arka, geri
Rückgang (m) *a.* gerileme, bozulma, çözülme
Rückkehr (f) *a.* geri dönüş
Rücksicht (f) *a.* bakış, irdeleme; in dieser R.: bu bakımdan
rücksichtlich *blt.* açısından
rückwärts *blt.* geriye
rügen *sft.* kınamak, eleştirmek
rühmen *sft.* övmek, yüceltmek

- S -

Sache (f) *a.* şey; olgu; sorun
Sache selbst asıl sorun; sorunun kendisi
sachlich *sft.* olgusal
sagen *eyl.* söylemek, demek
sammeln *eyl.* toparlama
Sammlung (f) *a.* yoğunlaşma
samt *ilg.* ile birlikte
sämtlich *sft.* tam, bütün; *blt.* tümüyle, toplu olarak, tümü de
sanktionieren *eyl.* onaylamak
Satz (m) *a.* önerme
saure *sft.* acılı, zor
Schaden (m) *a.* zarar, ziyan
schaffen *eyl.* yaratmak
schal *sft.* düz, bayat, ruhsuz, sıradan
Schale (f) *a.* kabuk
Scham (f) *a.* utanma
schamlos *sft.* utanmasız
Scharfsinn (m) *a.* uyanıklık, görüş keskinliği
schartig *sft.* kör, körelmiş
Schatten (m) *a.* gölge
schauderhaft *sft.* korkunç, ürkütücü
schauen *eyl.* görmek, bakmak
Schaukelsystem *a.* Schaukel: salıncak; System: dizge
scheiden *eyl.* ayrılmak
Scheidung *a.* ayrılma, boşanma
Schein (m) *a.* görünüş, yanılsama; ışıma
scheinbar *sft.* görünürde, görünüşte
Scheinbarkeit (f) *a.* görünür olmak; görünürdelik, görünüştelik
Scheinbeweise *a.* düzmece tanıtlar, görünüşte tanıtlar
scheinen *eyl.* görünmek; ışımak
Schema (n) *a.* şema
scheuen *eyl.* ürkmek, korkmak
schicken *eyl.* göndermek
schieben *eyl.* itmek, sürmek; *auf ihn s.*: (bir suçu vb.) ona yıkmak, yüklemek
schief *sft.* çarpık, eğri
Schlacht (f) *a.* çarpışma, savaş
schlafen *eyl.* uyumak
schlagen *eyl.* vurmak; atmak; (yürek) atmak
schlecht *sft.* kötü
schlechthin *blt.* bütünüyle, kesinlikle, saltık olarak, yalın olarak [*überhaupt*, *ganz und gar*, *volkommenen*, *typisch*, *absolut*, *ohne Einschränkung*]
schleichen *eyl.* (içeri) süzülmek, girivermek
schleudern *eyl.* atmak
schließen *eyl.* kapamak; kapsamak; bitirmek, sonlandırmak; anlaşmak; *s. auf*: çıkarsamak
Schluß (m) *a.* tasım; bkz. *schließen*
Schlußsatz (m) *a.* vargı, çıkarsama
Schmelztiegel (m) *a.* pota
Schmerz (m) *a.* acı
Schmied (m) *a.* kurucu, yaratıcı
schneiden (f) *eyl.* kesmek
Scholastik (f) *a.* skolastik
schon *blt.* daha şimdiden, önceden
schön *sft.* güzel
Schönheit (f) *a.* güzellik
schöpfen *eyl.* çekmek
Schöpfer (m) *a.* yaratıcı
schöpferisch *sft.* yaratıcı
Schöpfung (f) *a.* yaratı
Schranke (f) *a.* sınır
schrankenlos *sft.* sınırsız
Schreck (m) *a.* korku, ürkü, yılgı
schreiben *eyl.* yazmak; bkz. *zuschreiben*
Schreibfeder (f) *a.* yazı kalemi
schreiten *eyl.* adımlamak; ilerlemek
Schrift (f) *a.* yazı, elyazısı
Schuld (f) *a.* borç; yükümlülük; suç
Schuldner *a.* borçlu
Schule (f) *a.* okul
Schulgeschwätz *a.* Schul: okul; Geschwätz:

boş konuşma
Schulweisheit *a.* kitap bilgeliği
schwanken *eyl.* yalpalamak
Schwärmerei (f) *a.* taşkınlık; coşku
Schwelle (f) *a.* eşik
schwer *sft.* ağır; güç
Schwere (f) *a.* ağırlık; yerçekimi
schwierig *sft.* güç
Schwierigkeit (f) *a.* güçlük
schwimmen *eyl.* yüzmek
Schwindel (m) *a.* baş dönmesi
Schwingung (f) *a.* titreşim; salınım
Seele (f) *a.* ruh
Seelendinge *a.* ruh-şey
Seelenkräften *a.* ruh kuvvetleri
sehen *eyl.* görmek, bakmak
Sehnsucht (f) *a.* özlem
sehr *sft.* çok
Sein (n) *a.* varlık
sein *eyl.* olmak; *sft.* onun
Sein für Anderes başkası-için-varlık
seinerseits *blt.* onun yanından
seinig *adl.* onunki
seinsollenden *sft.* olması gereken
seit *ilg.* —den bu yana
Seite (f) *a.* yan; sayfa
seiten von s.: *blt.* yanından, açısından, —den yana
seither *blt.* —den bu yana; şimdiye dek
sekundär *sft.* ikincil
selbe *sft.* aynı
selbst *a.* kendi
selbständig *sft.* bağımsız
Selbständigkeit (f) *a.* bağımsızlık
Selbstbestimmen *a.* öz-belirlenim, kendini belirleme
selbstbewußt *sft.* özbilinçli
Selbstbewußtsein (n) *a.* özbilinç
Selbstdenken *a.* kendini düşünme
Selbstgenuß *a.* öz-haz, kendinden haz duyma
Selbstheit (f) *a.* kendilik, benlik
selbstisch *sft.* bencil
selbstlose *sft.* bencil olmayan, çıkarsız; 'kendi'siz
Selbstsucht (f) *a.* bencillik
selbsttätig *sft.* kendiliğinden etkin
selig *sft.* kutsal, kutlu
Seligkeit (f) *a.* kutsanmışlık
selten *sft.* seyrek, alışılmadık
seltsam *sft.* yadırgatıcı, tuhaf
Sensibilität (f) *a.* duyarlık, duyusallık
setzen *eyl.* koymak, ortaya koymak, konutlamak
sich *a.* kendi, kendisi
Sichaufheben *a.* kendini ortadan kaldırma
Sichbestimmens *a.* kendini belirleme
Sichbewegen *a.* özdevim[92]
sicher *sft.* güvenilir, emin
Sicherheit (f) *a.* güvenilirlik
sichtbar *sft.* görülebilir, görülür, açık
Sie *adl.* o; siz
singulär *sft.* tekil
Singularität (f) *a.* tekillik
Sinn (m) *a.* duyu; anlam
Sinnesart (f) *a.* kafa yapısı
Sinnesweise *a.* anlayış yolu
Sinneswerkzeug *a.* duyu örgeni[93]
sinnlich *sft.* duyusal
Sinnlichkeit (f) *a.* duyusallık; duyarlık
sinnlos *sft.* anlamsız, saçma
sinnvolle *sft.* duyarlı; anlamlı
Sitte (f) *a.* töre, gelenek
sittlich *sft.* törel, geleneksel
Sittlichkeit (f) *a.*törellik
Situation (f) *a.* durum
Sitz (m) *a.* yer
Skeptiker (m) *a.* kuşkucu
skeptisch *sft.* kuşkucu
Skeptizismus (m) *a.* kuşkuculuk
Sklave (m) *a.* köle
Sklaverei (f) *a.* kölelik
social *sft.* toplumsal
sodann *blt.* sonra, bundan sonra, böylece, bunun üzerine
soeben *blt.* tam şimdi, az önce
sofern —dikçe
sofort *blt.* hemen, birdenbire
sogar *blt.* giderek, üstelik
sogenannt *sft.* sözde; — denilen
solange —dikçe
solch *sft.* böyle, şöyle, öyle
soll gerek
Sollizitation *a.* kışkırtma, uyarılma
sollizitieren *eyl.* kışkırtmak, uyarmak

92 Özhareket
93 Duyu organı

somit *blt.* böylece, buna göre
sonderbar *sft.* tuhaf, alışılmadık
sondern *bğl.* tersine; ama
Sonne (f) *a.* güneş
sonst *bğl.* başka türlü; yoksa; bunun dışında, dahası
sonstig *sft.* başka, öteki; geri kalan
Sophist (m) *a.* sofist
Sophisterei (f) *a.* sofistlik
Sophistik *a.* sofistlik (öğretisi)
sosehr *blt.* ne denli çok (olsa da)
soundsoviel *blt.* şu denli çok
sowie *sft.* tıpkı
sowohl — ... als auch: *sft.* hem ... hem de
sozial *sft.* toplumsal
sozusagen *bğl.* deyim yerindeyse
spannend *sft.* gerilimli, heyecanlı
spät *sft.* geç
später *blt.* sonra; daha sonra
Speise (f) *a.* besin, yiyecek
Spekulation (f) *a.* kurgu; kurgulama[94]
spekulativ *sft.* kurgul[95]
Sperling (m) *a.* serçe
Spezifikation (f) *a.* tikelleşme
spezifisch *sft.* belirli, tikel
spezifizieren *eyl.* tikelleştirmek
Sphäre (f) *a.* alan; erim
spiegeln *eyl.* parlamak; yansıtmak
Spiel (n) *a.* oyun
spielen *eyl.* oynamak
Spielerei (f) *a.* oyun
Spielraum (m) *a.* oyun alanı, oyun yeri
Spitze (f) *a.* doruk; baş
spontan *sft.* kendiliğinden
Spontaneität (f) *a.* kendiliğindenlik
spotten *eyl.* alay etmek
Spottnamen *a.* takma ad
spottweise *blt.* alaycı bir biçimde
Sprache (f) *a.* dil
Sprachforschung *a.* dil araştırması
Sprachgebrauch (m) *a.* dil kullanımı
sprechen *eyl.* konuşmak
Spreu (f) *a.* saman
Sprichwort (n) *a.* özdeyiş
spröde *sft.* çekingen
Spruch (m) *a.* hüküm, karar; deyiş

94 Spekülasyon
95 Spekülatif

Sprung (m) *a.* sıçrama
Spur (f) *a.* iz, belirti
Staat (m) *a.* devlet
Staat an sich *a.* kendinde devlet
Staatsmann (m) *a.* devlet adamı
Staatsrechts (n) *a.* devlet tüzesi, devlet hukuku
Staatswirtscaft *a.* devlet ekonomisi
Stadt (f) *a.* kent, kasaba
Stand (m) *a.* duracak yer; konum; sınıf, katman
Standpunkt (f) *a.* duruş noktası, bakış açısı
stark *sft.* güçlü, kuvvetli
Statistik *a.* istatistik
statt *ilg.* — yerine
Stätte (f) *a.* yer, konum
stattfinden *eyl.* yer almak, olmak
staubig *sft.* tozlu
stecken *eyl.* saklanmak, gizlenmek, gizli yatmak
stehen *eyl.* durmak
stehenbleiben *eyl.* durup kalmak;
stehlen *eyl.* çalmak
steif *sft.* katı, bükülmez, kaba
steigern *eyl.* yükseltmek, arttırmak, yeğinleştirmek
Steigerung (f) *a.* yükseltme, arttırma, yeğinleştirme
Steinformation *a.* kaya oluşumu
Stelle (f) *a.* yer, konum
stellen *eyl.* koymak, saptamak; bkz. *aufstellen; vorstellen*
Stellung (f) *a.* konum, yer
Stengel (m) *a.* gövde
Sterben (n) *a.* ölüm
sterben *eyl.* ölmek
sterblich *eyl.* ölümlü
Sterblichkeit (f) *a.* ölümlülük
Stern (m) *a.* yıldız
stets *blt.* sürekli olarak, düzenli olarak, her zaman
Steuerwesen (n) *a.* vergiler; vergilendirme; vergi işleri
Stimme (f) *a.* ses
stimme *eyl.* ayarlamak; bkz. *übereinstimmen; zustimmen*
Stimmung (f) *a.* huy; ansal durum
Stoiker (m) *a.* Stoacı

Stolz (m) *a.* gurur
stolz *sft.* gururlu
Stoß (m) *a.* itme, itiş
stoßen *eyl.* itmek; çarpmak, çatmak
stören *eyl.* rahatsız etmek, karışmak, bozmak
störend *sft.* rahatsız edici
Störung *a.* bozukluk
Strafe (f) *a.* ceza
Straße (f) *a.* sokak
sträuben *eyl.* gönülsüz durmak; direnmek, karşı çıkmak
streben *eyl.* çabalamak
Streit (m) *a.* tartışma, çekişme
strenge *sft.* katı, sıkı, sert
Stroh (n) *a.* saman
studieren *eyl.* incelemek, çalışmak
Studium (n) *a.* inceleme; eğitim
Stufe (f) *a.* basamak
Stufenfolge (f) *a.* basamaklar dizisi
Stück (n) *a.* parça
stümperhaft *sft.* kaba saba, beceriksiz
stürzen *eyl.* yıkılmak, çökmek
stützen *eyl.* desteklemek
Stützungspunkt *a.* destek noktası
Subjekt (n) *a.* özne
subjektiv *sft.* öznel[96]
Subjektivität (f) *a.* öznellik
subordinierte *sft.* altgüdümlü
subordinierten *sft.* altgüdümlü
Substantialität (f) *a.* tözsellik
substantiell *sft.* tözsel
Substantiv (n) *a.* ad
Substanz (f) *a.* töz
Substrat (n) *a.* dayanak
subsumieren *eyl.* yüklemek; kapsamak, altına almak
suchen *eyl.* araştırmak, aramak
summarisch *blt.* özet olarak
Sündenfall (m) *a.* Cennetten Düşüş
Sündhaftigkeit (f) *a.* günahkarlık
süß *sft.* tatlı
Syllogismus (m) *a.* tasım
Symbol (n) *a.* simge
synthetisch *sft.* bireşimli[97]
System (m) *a.* dizge[98]

96 Subjektif
97 Sentetik
98 Sistem

Systematik (f) *a.* dizgesel sunuş[99]
systematische *sft.* dizgesel[100]
systematisieren *sft.* dizgeselleştirmek

- T -

Tag (m) *a.* gün
täglich *blt.* her gün; günlük, gündelik
Talent (n) *a.* yetenek
Taler (m) *a.* para birimi
tapfer *sft.* yürekli
Tat (f) *a.* olgu, edim; in der Tat: gerçekte
tätig *sft.* etkin
Tätigkeit (f) *a.* etkinlik
Tatsache (f) *a.* olgu, sorun
tatsächlich *sft.* olgusallık
Taufe (f) *a.* vaftiz
täuschen *eyl.* aldanmak
Täuschung (f) *a.* aldanmaca, aldatma
Tautologie (f) *a.* genelleme[101]
tautologisch *sft.* genelemeli[102]
technisch *sft.* uygulayımsal[103]
Teil (m) *a.* bölüm
teilbar *sft.* bölünebilir
Teilbarkeit (f) *a.* bölünebilirlik
Teilbestimmung *a.* Teil: parça, bölüm; Bestimmung: belirlenim
Teilchen (n) *a.* parçacık
teilen *eyl.* bölmek
teilhaftig *sft.* katılan, pay alan
teils *blt.* bölümsel olarak, bir yandan; zum teil: bölümsel olarak, belli bir düzeye dek
Teilung (f) *a.* bölümleme, bölme, bölünüş
Teleologie (f) *a.* erekbilim[104]
teleologisch *sft.* erekbilimsel[105]
Tempel (m) *a.* tapınak
Tendenz (f) *a.* eğilim
Terminologie (f) *a.* terminoloji
teuer *sft.* değerli, pahalı
Theodizee (f) *a.* Teodezi (Tanrı üzerine felsefi inceleme)
Theorem (n) *a.* teorem
theoretisch *sft.* kuramsal[106]

99 Sistematik sunuş
100 Sistematik
101 Totoloji
102 Totolojik
103 Teknik
104 Teleoloji
105 Teleolojik
106 Teorik

Theorie (f) *a.* kuram
These (f) *a.* sav
tief *sft.* derin
Tiefe (f) *a.* derinlik
Titel (m) *a.* başlık, san
Tod (m) *a.* ölüm
tolerieren *eyl.* hoşgörmek, hoşgörü göstermek
Ton (m) *a.* ses; nota
Tor *a.* kapı
tot *sft.* ölü
totale *sft.* bütünsel, bütün
Totalität (f) *a.* bütünlük
töten *eyl.* öldürmek
träg *sft.* tembel
tragen *eyl.* taşımak; desteklemek
Träger (m) *a.* taşıyıcı
Trägheit (f) *a.* tembellik
Tragödie (f) *a.* trajedi
Träne (f) *a.* gözyaşı
transitorisch *sft.* geçici
transzendent *sft.* aşkın[107]
transzendental *sft+sft.* aşkınsal[108]
Traube (f) *a.* üzüm
trauen *eyl.* güvenmek
Traum (m) *a.* düş
traurig *sft.* üzüntülü, acılı
Treber (pl) *a.* küspe
treffen *eyl.* çarpmak; etkilemek, ilgilendirmek; karşılaşmak
treffend *sft.* yerinde, uygun; çarpıcı
Treiben (n) *a.* etkinlikler
treiben *eyl.* itmek; devime geçirmek; uyarmak; neden olmak, yaratmak
trennbar *sft.* ayrılabilir, bölünebilir
trennen *eyl.* ayrılmak, bölünmek
Trennung (f) *a.* ayrılma, bölünme
treten *eyl.* çıkmak; ortaya çıkmak, kendini göstermek, görünmek; zu nahe zu treten: çiğnemek, gölge düşürmek
Treue (f) *a.* bağlılık
Trichotomie *a.* üçlülük (beden, ruh, tin)
Trieb (m) *a.* içgüdü, dürtü
Triebfedern *a.* güdü
trinken *eyl.* içmek
trivial *sft.* basmakalıp, önemsiz
trivialerweise *blt.* basmakalıp bir yolda

107 Transandant
108 Transandantal, deneyaşırı

trocken *sft.* kuru
tropfbar *sft.* sıvı
trostreich = trostbringen: *a.* avutucu
trösten *eyl.* avutmak
trüb *sft.* bulanık
Trübung (f) *a.* bulanıklık, karanlık
Tugend (f) *a.* erdem
tugendhaft *sft.* erdemli
Tun (n) *a.* edim
tun *eyl.* yapmak, etmek
tüchtig *sft.* yetkin, becerikli; iyi çok iyi, değerli
Tür (f) *a.* kapı
Typus (m) *a.* tip

- U -

umändern *eyl.* değiştirmek, başkalaştırmak
Umarbeitung (f) *a.* toparlama, değiştirme, yeniden şekillendirme, yeniden işleme (*modification*, *adaptation*, *remodelling*, *recasting*, *revision*)
Umbeugung (f) *a.* çevre (*surroundings*, *vicinity*, *environs*)
umbilden *eyl.* dönüştürmek
Umbildung (f) *a.* değişim, yeniden yapma, dönüştürme (*change*, *reconstruction*, *transformation*; *modification*)
Umfang (m) *a.* çevre; erim, alan (*circumference*, *circuit*, *periphery*)
umfassen *eyl.* kucaklamak; kapsamak
umformend *eyl.* yeniden modellendirmek; dönüştürmek
umgeben *eyl.* kuşatmak, çevrelemek
umgeben *eyl.* kuşatmak, çevrelemek (*surround*, *encircle*)
Umgehung (f) *a.* yandan dolaşma
umgekehrt *sft.* evrik, tersi, aykırı
umgestalten *eyl.* değiştirmek, dönüştürmek
umher *blt.* çevresinde, aşağı yukarı, oraya buraya
umhin nicht umhin kann: *eyl.* kendini alamamak, yapmanın önüne geçememek
umkehren *eyl.* geri dönmek; mit umgekehrter Hand: elinin tersiyle
Umkreis (m) *a.* çevre, çeper
Umlauf (m) *a.* dönme, döngü, dönüş; im U. bringen: ortaya atmak, dolaşıma koymak

Umschlag (m) *a.* (birdenbire) dönme, değişme (*revulsion, 'sudden' change*)
umschlagen *eyl.* çevirmek, döndürmek
Umstand (m) *a.* durum, koşul
Umsturz (m) *a.* devrilme; devrim (*downfall, ruin, overthrow*; *upheaval, revolution*)
umstürzen *eyl.* devirmek, yıkmak
unabhängig *sft.* bağımsız
Unabhängigkeit (f) *a.* bağımsızlık
unangefochten *sft.* tartışmasız; engelsiz
unangemessen *sft.* yetersiz, elverişsiz, uygunsuz
unaufgelösten *sft.* çözümsüz, çözülmemiş
unbeantwortet *sft.* yanıtsız
unbedenklich *blt.* düşünmeden, duraksamadan
Unbedeutendste *a.* en anlamsız; bedeutend: anlamlı, imlemli
Unbedingt *a.* koşulsuz
unbedingt *sft.* koşulsuz
Unbedingtheit *a.* koşulsuzluk
unbefangen *sft.* saf, yansız, çıkarsız
Unbefangenheit (f) *a.* saflık, yansızlık
unbefriedigend *sft.* doyurucu olmayan
unbefriedigt *sft.* doyumsuz, doyurulmamış
unbegreiflich *sft.* kavranmaz
unbegrenzt *sft.* sınırsız, sınırlanmamış
Unbegrenzte *a.* sınırsız
unbegriffenen *sft.* kavranmayan
unbegründet *sft.* temelsiz
unbekannt *sft.* bilinmeyen, tanınmayan
unbekannten *sft.* bilinmeyen
unbequem *sft.* uygunsuz, elverişsiz
Unbequeme *a.* uygunsuz, yersiz
Unberechtigtes *a.* aklanamaz; berechtigen: *eyl.* aklamak, haklı çıkarmak
unbeschadet *blt.* —e zarar vermeksizin
Unbeschränkten *a.* sınırsız
unbestimmt *sft.* belirsiz
Unbestimmtheit (f) *a.* belirsizlik
unbestraft *sft.* cezasız
unbeweisbar *sft.* tanıtlanamaz
unbewiesenen *sft.* tanıtlanmayan
unbewußt *sft.* bilinçsiz
unbrauchbar *sft.* kullanışsız
und *bğl.* ve
undankbar *sft.* minnettarlık bilmez, nankör
unendlich *sft.* sonsuz
Unendlichkeit (f) *a.* sonsuzluk
unentbehrlich *sft.* vazgeçilmez
unenthüllte *sft.* açılmamış, ortaya çıkmamış
unentschieden *sft.* kararlaştırılmamış; bkz. entschieden
unentwickelt *sft.* gelişmemiş
unerachtet *blt.* bakmaksızın, bakılmaksızın
unerfreulich *sft.* nahoş, tatsız, rahatsız edci
unerkanntes *sft.* bilinmeyen
unerkennbar *sft.* tanınamaz, bilinemez
unerkennbare *sft.* bilinemez
Unerkennbarkeit (f) *a.* tanınamazlık, bilinemezlik
unerträglich *sft.* dayanılmaz, hoşgörülemez
unfähig *sft.* yeteneksiz
Unfähigkeit (f) *a.* yeteneksizlik
unfehlbar *sft.* yanılmaz; *bğl.* hiç kuşkusuz
Unförmlichkeit (f) *a.* biçimsel olmama, doğallık; biçim kötülüğü
unfrei *sft.* bağımlı, özgürlüksüz
Unfrieden (m) *a.* geçimsizlik, sürtüşme
Unfug (m) *a.* yaramazlık, uygunsuzluk
ungeachtet *blt.* bakılmaksızın, bakmaksızın, —e karşın
Ungebildet *a.* eğitimsiz
ungebildet *sft.* eğitilmemiş, eğitimsiz, kaba saba
Ungebühr (f) *a.* uygunsuzluk, yersizlik; zur U.: *blt.* yersiz olarak
Ungeduld (f) *a.* dayançsızlık[109]
ungefähr *sft.* raslantısal; *blt.* yaklaşık olarak, aşağı yukarı
Ungeheur (n) *a.* canavar
ungeheur *sft.* çok büyük, olağanüstü
ungehindert *sft.* engelsiz, engelsizce
ungehörig *sft.* uygunsuz, yersiz
ungeistig *sft.* tinsel olmayan
ungenau *sft.* sağın olmayan
ungenügend *sft.* yetersiz, elverişsiz, doyurucu olmayan
ungereimt *sft.* saçma
ungeschickt *sft.* beceriksiz, yetersiz; uygunsuz, elverişsiz
ungestört *sft.* dingin
ungetrennt *sft.* ayrılmamış; ayrılmamacasına
Ungetrenntheit (f) *a.* ayrılmazlık, bölünmezlik, bölünmemişlik

109 Sabırsızlık

ungetrübt *sft.* açık, duru; tasasız, kaygısız
Ungewohntheit (f) *a.* alışkanlık yoksunluğu
ungleich *sft.* eşitsiz, özdeşsiz, benzemez
Ungleichheit (f) *a.* özdeşsizlik, benzemezlik
unglückselig *sft.* mutsuz, talihsiz
Ungunst (f) *a.* uygunsuzluk
ungültig *sft.* geçersiz
universell *sft.* evrensel
Universum (n) *a.* evren
unkritisch *sft.* eleştirel olmayan
Unmittelbar *a.* dolaysız (*immediate*)[110]
unmittelbar *sft.* dolaysız
Unmittelbarkeit (f) *a.* dolaysızlık
unmoralischen *sft.* ahlaka aykırı
unmöglich *sft.* olanaksız
Unmöglichkeit (f) *a.* olanaksızlık
unnötig *sft.* gereksiz
Unordnung (f) *a.* düzensizlik
unpassend *sft.* uygunsuz, uymayan
unpersönlich *sft.* kişisel olmayan
Unrecht (n) *a.* haksızlık
unrecht *sft.* haksız
unrechtlichste *sft.* en haksız
unreflektiert *sft.* yansımamış
unrichtig *sft.* yanlış
Unrichtigkeit (f) *a.* yanlışlık
Unruhe *a.* dinginsizlik, kaynaşma
uns *blt.* bizi, bize
Unsagbar *a.* söylenemez
Unschuld (f) *a.* suçsuzluk
unselbständig *sft.* bağımlı
unser *blt.* bizim, bize
unsereiner *adl.* içimizden biri
unsicher *sft.* güvenilmez
unsittlichste *sft.* töreye en aykırı
unsrige *adl.* bizimki
unsterblich *sft.* ölümsüz
Unsterblichkeit (f) *a.* ölümsüzlük
untätig *sft.* etkinliksiz
unteilbar *sft.* bölünmez
unten *blt.* altında
unter *blt.* altında
Unterbrechung (f) *a.* kopukluk
untereinander *blt.* birbiri altına, birbiri altında
Untergang (m) *a.* çökme, yıkılma, batma
untergehen *eyl.* batmak, yitmek, yokolmak

110 Dolayımsız

untergeordnet *sft.* altgüdümlü
untergraben *eyl.* zayıflatmak, yozlaşmak
unterm unter dem: *blt.* altında
unternehmen *eyl.* üstlenmek
unterreden *eyl.* söyleşide bulunmak
Unterredung (f) *a.* söyleşi
Unterricht (m) *a.* öğretim
unterrichten *eyl.* öğretmek, eğitmek
Untersatz (m) *a.* küçük öncül
unterscheiden *eyl.* ayırdetmek, ayırmak, ayrımlaştırmak
Unterscheidung (f) *a.* ayırdetme, ayrımlaştırma, ayrım
unterschieben *eyl.* el altından sürmek, yutturmak
Unterschied (m) *a.* ayrım
Unterstützung (f) *a.* destek, yardım
untersuchen *eyl.* araştırmak, yoklamak
Untersuchung (f) *a.* yoklama, araştırma
unterwerfen *eyl.* alta almak, boyun eğdirmek; konu etmek
Unterwerfung (f) *a.* boyun eğme
untrennbar *sft.* bölünmez
Untrennbarkeit (f) *a.* ayrılmazlık
ununtersucht *blt.* yoklanmaksızın
unübersteigbar *sft.* aşılmaz
unüberwindlich *sft.* yenilmez, üstesinden gelinemez
unveränderlich *sft.* değişmez
unverändert *sft.* değiştirilmemiş
unvereinbar *sft.* bağdaşmaz
unvermischt *sft.* katışıksız
unvermittelt *sft.* dolaysız
unvermögend *sft.* yeteneksiz
Unvermögenheit (f) *a.* yeteneksizlik
Unvernunft (f) *a.* us olmayan, usdışılık[111]
unverrückt *blt.* değişmeden, devinmeden; kesintisiz olarak, sürekli olarak
unverständlich *sft.* anlaşılmaz
unverträglich *sft.* geçimsiz, bağdaşmaz, uzlaşmaz
unvollkommen *sft.* eksiksiz olmayan, eksik, kusurlu
unvollkommen *sft.* tam değil, eksiksiz değil
unvollständig *sft.* eksik, tam değil
Unwahr *a.* hakiki olmayan, asıl olmayan, gerçek olmayan

111 Akıldışılık

unwahr *sft.* hakiki olmayan
Unwahrheit (f) *a.* hakiki olmama, gerçek olmama
unwandelbar *sft.* değişmez
unwesentlich *sft.* özsel olmayan
unwiderstehlich *sft.* direnilmez
unwirksame *sft.* etkin olmayan
unwürdig *sft.* değersiz
unzählbar *sft.* sayılamaz
unzählige *sft.* sayısız
unzertrennlich *sft.* ayrılmaz
Unzufriedenheit *a.* hoşnutsuzluk
unzugänglich *sft.* erişilmez, ulaşılmaz
unzulänglich *sft.* yetersiz
unzulässig *sft.* girilemez, yasak
Unzulässigkeit *a.* uygunsuzluk
unzureichend *sft.* yetersiz
Urheber (m) *a.* yaratıcı
Urkraft (f) *a.* kök kuvvet
Ursache (f) *a.* neden
Ursprung (f) *a.* köken
ursprünglich *sft.* kökensel
Urteil (n) *a.* yargı
urteilen *eyl.* yargılamak, yargıda bulunmak
Urteilskraft (f) *a.* yargı yetisi
Urteilsvermögen (n) *a.* yargı yetisi
Urteilsweisen *a.* yargı türleri
Urwahren *a.* kök hakikat, kök gerçek

- Ü -

übel (n) *sft.* kötü, fena
üben *eyl.* (etki vb.) uygulamak, yaratmak
über *blt.* üstünde, üzerinde
überall *blt.* her yerde
überein bkz. übereinstimmen, —kommen
übereinstimmen *eyl.* bağdaşmak, uyuşmak
Übereinstimmung (f) *a.* bağdaşma
überfliegen *eyl.* üzerinden uçmak
Überfluß (m) *a.* aşırı bolluk; gereksizlik
überflüssig *sft.* gereksiz
Übergang (m) *a.* geçiş
übergehen *eyl.* geçmek
übergreifen *eyl.* yayılmak
überhaupt *blt.* genel olarak, genellikle, bütününde
überlassen *eyl.* bırakmak, terketmek
übernehmen *eyl.* kabul etmek, almak, üstlenmek
überschätzen *eyl.* aşırı değer vermek; abartmak
überschreiten *eyl.* öteye geçmek, aşmak
Überschreitung (f) *a.* aşma, sınır aşma, çiğneme
übersehen *eyl.* bakmak, gözlemek, gözden geçirmek; gözardı etmek, atlamak
übersetzen *eyl.* çevirmek
Übersicht (f) *a.* görüş, gözlem, gözetim
übersinnlich *eyl.* duyulurüstü
Übertragung (f) *a.* aktarma
überwinden *eyl.* yenmek, üstesinden gelmek
Überzeugtseins (f) *a.* kanmışlık, kanı taşıyor olma; überzeugen: *eyl.* inanmak, kanmak
üblich *sft.* geleneksel, olağan, alışıldık, sıradan
übrig *sft.* geriye kalan, arta kalan
übrigbleiben *eyl.* geriye kalmak, arta kalmak
übrigens *bğl.* geri kalanı için; başka bakımlardan; yoksa
Übung (f) *a.* uygulama, alıştırma

- V -

vag *sft.* bulanık, belirsiz
Varietät (f) *a.* türlülük
Vaterland (n) *a.* anavatan
Vegetation (f) *a.* bitkiler
verächtlich *sft.* küçümseyici; küçümsenebilir
Verachtung (f) *a.* küçümseme
veränderlich *sft.* başkalaşabilir
verändern *eyl.* başkalaşmak
Veränderung (f) *a.* değişim, başkalaşım
veranlassen *eyl.* neden olmak, vesile olmak, ortaya çıkarmak
Veranlassung (f) *a.* durum, vesile
veranschaulichen *eyl.* örneklendirmek
verargen ihm etwas v.: *eyl.* onu birşeyden ötürü kınamak
verbannen *eyl.* sürmek, sürgüne göndermek
verbergen *eyl.* gizlemek, saklamak
verbessern *eyl.* iyileştirmek
verbinden *eyl.* bağlamak, birleştirmek
verbindlich *eyl.* bağlayıcı
Verbindlichkeit (f) *a.* bağlayıcılık, yükümlülük
Verbindung (f) *a.* bağlantı, birlik
verbleiben *eyl.* kalmak, kalmayı sürdürmek
verborgen *sft.* gizli, saklı

verboten *sft.* yasak
verbrauchen *eyl.* kullanmak, tüketmek
Verbrechen (n) *a.* suç
Verbrecher (m) *a.* suçlu
verbringen *eyl.* harcamak, tüketmek, geçirmek (zaman)
verdanken *eyl.* (doğuşunu vb. birşeye) borçlu olmak
verdauen *eyl.* sindirmek
Verdauung (f) *a.* sindirim
verdecken *eyl.* örtmek
Verderben (n) *a.* bozulma, yozlaşma, yoketme
verderben *eyl.* bozmak, yıkmak, yoketmek
verderblich *sft.* zararlı, yokedici; yokolabilir
verdeutlichen *eyl.* durulaştırma
verdienen *eyl.* kazanmak; hak etmek, değmek
Verdienst (m) *a.* yarar; (n) değer, değim
verdientermaßen *blt.* haklı olarak, yerinde bir biçimde
verdoppeln *eyl.* çiftlemek
Verdoppelung (f) *a.* çiftleme
verdrehen *eyl.* bükmek; çarpıtmak
verdunkeln *eyl.* karartmak, bulanıklaştırmak
verehren *eyl.* tapınmak
Vereinfachung (f) *a.* yalınlaştırma
vereinigen *eyl.* birleştirmek
Vereinigung (f) *a.* birleştirme
vereinzeln *eyl.* yalıtmak, tekilleştirmek
vereinzelt *eyl.* tekil, yalıtılmış; bkz. vereinzeln
Vereinzelung (f) *a.* tekilleşme
vereiteln *eyl.* boşa çıkmak, düşkırıklığına uğramak
verendlichen *eyl.* sonlulaştırmak
Verendlichung *a.* sonlulaştırma
Verfahren (n) *a.* işlem yolu, yöntem
verfahren *eyl.* davranmak, iş görmek; ele almak
verfallen *eyl.* bozulmak, çürümek; — auf: raslamak, karşılaşmak
Verfassung (f) *a.* yazı; durum, koşul; anayasa
verfehlen *eyl.* kaçırmak, başaramamak
verfertigen *eyl.* yapmak, üretmek
verflüchtigen *eyl.* buharlaşmak, yitip gitmek
verfolgen *eyl.* izlemek
vergangen *sft.* geçmiş
Vergangenheit (f) *a.* geçmiş (zaman)
vergänglich *sft.* geçici
vergeben *eyl.* başından atmak, vermek; boşa çıkmak
vergehen *eyl.* yitmek
Vergesenheit (f) *a.* unutkanlık
vergessen *eyl.* unutmak, gözardı etmek, atlamak
vergleichen *eyl.* karşılaştırmak
Vergleichung (f) *a.* karşılaştırma
verglimmen *eyl.* sönüp gitmek
Vergrößerung (f) *a.* büyüme
Verhalten (n) *a.* tutum, yaklaşım, davranış
verhalten *eyl.* geri tutmak, bastırmak; davranmak; verhält sich so: sorun şudur ki
Verhältnis (n) *a.* ilişki
verhandeln *eyl.* tartışmak, görüşmek, ele almak
Verhandlungen (f) *a.* görüşme, tartışma, irdeleme
verharren *eyl.* kalmak, sürmek, dayanmak
verhelfen ihm zu einer Sache —: *eyl.* ona bir şey için yardım etmek; sağlamak, üretmek
Verherrlichung (f) *a.* yüceltme
verholzen *eyl.* odunlaşmak
verhungern *eyl.* açlıktan ölmek
verhüllen *eyl.* örtmek
verkehren *eyl.* saptırmak, sapmak
Verkehrung (f) *a.* sapma
verkennen *eyl.* yanılmak, tanımamak, yanlış anlamak
Verklärung (f) *a.* aydınlatma; şekil değiştirme
verkleinern *eyl.* küçültmek
Verkleinerung (f) *a.* küçültme
verknöchern *eyl.* kemikleşmek
verknüpfen *eyl.* bağlamak, bağıntılamak
Verknüpfung (f) *a.* bağlantı, bağlama
verkommen *eyl.* bozulmak, çürümek, kötüleşmek
verkümmern *eyl.* bozmak; sönmek; yozlaşmaku
Verlangen (n) *a.* istek, özlem, istem
verlangen *eyl.* istemek
verlassen *eyl.* bırakmak, terketmek
Verlauf (m) *a.* süreç, ilerleme
verlaufen *eyl.* geçmek; dağılmak
verlegen *eyl.* aktarmak, taşımak, ertelemek
verleihen *eyl.* ödünç vermek, vermek, bağış

lamak
verleiten *eyl.* yanıltmak, ayartmak
verletzen *eyl.* incitmek, yaralamak, zarar vermek, çiğnemek
Verletzung (f) *a.* zarar, incitme; çiğneme
verlieren *eyl.* yitirmek
Verlust (m) *a.* yitiş
verlustig einer S. — gehen: *eyl.* bir şeyi yitirmek
vermehren *eyl.* arttırmak
Vermehrung (f) *a.* arttırma
vermeiden *eyl.* kaçınmak, sakınmak, kaçmak
Vermeinigens *a.* benimkileştirme; ver (eylem oluşturan önek) meinige = benimki
vermeintlich *sft.* sözde
verminderbar *sft.* azaltılabilir, azalabilir
vermindern *eyl.* azaltmak
Verminderung (f) *a.* azaltma
vermischen *eyl.* karıştırmak
Vermischung (f) *a.* karışım
vermissen *eyl.* kaçırmak, görmeyi başaramamak
vermitteln *eyl.* aracılık etmek, dolaylı kılmak
vermittels *blt.* aracılığıyla
Vermittlung (f) *a.* aracılık, dolaylılık
vermöge *blt.* dolayısıyla; —e göre;
Vermögen (n) *a.* yetenek, sığa, güç
vermögen *eyl.* yapabilmek
vernehmen *eyl.* algılamak, öğrenmek, duymak, anlamak
vernehmen *eyl.* ayrımsamak; işitmek; sorgulamak, yoklamak
verneinend *sft.* olumsuz; verneien: *eyl.* yadsımak, olumsuzlamak
vernichten *eyl.* yoketmek
Vernichtung (f) *a.* yoketme, ortadan kaldırma
Vernunft (f) *a.* us, akıl
Vernunftbegriff (m) *a.* us kavramı, akıl kavramı
Vernunftgesetz *a.* us yasası, akıl yasası
Vernunftkritik *a.* us eleştirisi, akıl eleştirisi
vernunftlosen *sft.* ustan yoksun, akıldan yoksun
Vernunftschluß *a.* us tasımı, akıl tasımı
vernünftig *sft.* ussal
vernünftig *sft.* ussal
Vernünftigkeit (f) *a.* ussallık
verpflichten *eyl.* yükümlü olmak
Verpflichtung (f) *a.* yükümlülük, ödev, sorumluluk
verraten *eyl.* ele vermek, açığa vurmak, ihanet etmek
verrückt *sft.* sapık, çılgın
Verrückte (m,f) *a.* deli, çıldırmış
Verrücktheit (f) *a.* çılgınlık
versammeln *eyl.* toparlamak, toplamak
verschaffen *eyl.* sağlamak, bulmak, vermek
Verschiebung (f) *a.* yer değiştirme
verschieden *sft.* ayrı, değişik
Verschiedenheit (f) *a.* türlülük
verschließen *eyl.* kapamak, kitlemek
verschlingen *eyl.* yemek, yutmak
verschmähe *eyl.* küçümsemek
Verschmähung (f) *a.* küçümseme, dudak bükme
verschreien *eyl.* adını kötüye çıkarmak
Verschwendung (f) *a.* savurganlık
Verschwinden (n) *a.* yitiş
verschwinden *eyl.* yitmek
versehen *eyl.* sağlamak, donatmak
versetzen *eyl.* aktarmak, taşımak
versichern *eyl.* ileri sürmek, doğrulamak, güvence vermek
Versicherung (f) *a.* inanca, güvence
versinken *eyl.* batmak, gömülmek
versöhnen *eyl.* uzlaşmak
Versöhnung (f) *a.* uzlaşma
versperren *eyl.* engel olmak, önüne geçmek
versprechen *eyl.* söz vermek
Verstand (m) *a.* anlak[112]
Verstandeschluß *a.* anlak tasımı, anlayış tasımı, anlama tasımı
Verstandesform *a.* anlak biçimi, anlayış biçimi
Verstandeslogik *a.* anlak mantığı, anlayış mantığı
verständig *sft.* anlayan, anlak düzeyinde[113]
verständigen *eyl.* bir anlayışa ulaşmak; bkz. verständig
Verständigung (f) *a.* anlaşma; bilgi, açıklama
verständlich *sft.* anlaşılır
verstehen *eyl.* anlamak
versteinerte *sft.* taşlaşmış
verstellen *eyl.* kurmak; ayarlamak; gizlemek,

112 Anlayış, anlama
113 Anlayışlı, anlıksal

(kendini) olduğundan başka türlü göstermek; (metinde: yerinden etmek)
Verstellung (f) *a.* ayarlama; yapmacık; gizleme
Versuch (m) *a.* girişim, deneme
versuchen *eyl.* denemek, girişmek, çabalamak
versunken *eyl.* batmak, gömülmek
versündigen *eyl.* haksızlık etmek
vertauschen *eyl.* değiş tokuş etmek, yer değiştirmek
verteidigen *eyl.* savunmak, aklamak, desteklemek
verteilen *eyl.* dağıtmak, bölmek
vertiefen *eyl.* derinleşmek
Vertiefung *a.* derinleştirme
Vertrag (m) *a.* anlaşma, sözleşme, bağıt
vertrauen bkz. anvertrauen; *eyl.* güvenmek
vertraut *sft.* iyi tanınan, yakın
Vertreibung (f) *a.* kovulma
vertrieben *eyl.* uzaklaştırmak, sürmek, kovmak; dağıtmak
verunreinigen *eyl.* kirletmek
vervollständigen *eyl.* tamamlamak
verwahren *eyl.* gözetmek, kollamak; karşı çıkmak
verwandeln *eyl.* dönüştürmek
Verwandlung (f) *a.* değişim, dönüşüm, dönme, başkalaşım
verwechseln *eyl.* karıştırmak, birbirinin yerine almak
Verwechslung (f) *a.* karıştırmak, yanlışlık
verweilen *eyl.* kalmak, oyalanmak
verweisen *eyl.* göndermede bulunmak, ilişkilendirmek; sürmek, sürgüne göndermek
Verweisung (f) *a.* gönderme; sürgün
verwenden *eyl.* kullanmak
Verwendung (f) *a.* kullanım, uygulama
verwerfen *eyl.* atmak; yadsımak, reddetmek
verwerflich *sft.* karşı çıkılabilir, reddedilebilir
Verwerfung (f) *a.* yadsıma, geri çevirmek, reddetme
verwickelt *sft.* karışık
Verwicklung (f) *a.* karışıklık
verwirklichen *eyl.* edimselleştirmek
Verwirklichung (f) *a.* edimselleştirme
verwirren *eyl.* karışmak
Verwirrung (f) *a.* karışıklık
Verworrenheit (f) *a.* karışıklık
verwundern *eyl.* şaşırtmak
verzehren *eyl.* tüketmek
verzeihung *eyl.* bağışlamak; (f) *a.* bağışlama
verzichten *eyl.* yadsımak, terketmek, vazgeçmek
Verzichtung (f) *eyl.* yadsıma
Verzweiflung (f) *a.* umutsuzluk
viel *sft.* çok fazla, birçok
Vieleck (n) *a.* çokgen
vieleckiger *sft.* çokgen
vielerlei *sft.* çeşitli
vielfach *sft.* çok, pekçok; sık sık
vielfältig *sft.* pekçok, birçok, çeşitli
Vielheit (f) *a.* çokluk
vielleicht *bğl.* belki de
vielmehr *bğl.* dahaçok, tersine
Vielnamigen *a.* çok adlı
vier *sft.* dört
Viereck (n) *a.* kare, dörtgen
vierte *sft.* dördüncü
Vierteiligkeit (f) *a.* dörtlülük
vindizieren *eyl.* aklamak, doğrulamak
Volk (n) *a.* ulus
voll *sft.* tam, dolu, bütün
vollbringen *eyl.* başarmak, yerine getirmek
vollenden *eyl.* bitirmek, tamamlamak
vollends *blt.* tam olarak, bütünüyle
Vollendung (f) *a.* tamlık
vollführen *eyl.* yerine getirmek
Vollführung (f) *a.* yerine getirme
vollkommen *sft.* eksiksiz, tam
Vollkommenheit (f) *a.* tamlık, eksiksizlik
vollständig *sft.* tam, bütün
Vollständigkeit (f) *a.* tamlık, bütünlük, tamamlanmışlık
voneinander *sft.* ayrı; birbirinden
voran *blt.* önde, önce
vorangehen *eyl.* önden gitmek, önce gelmek
voranstellen *eyl.* öne koymak
Vorarbeiten *a.* ön çalışma
voraus *blt.* önceden, önden
Vorausseiendes *a.* voraus: önceden; sein: olmak
voraussetzen *eyl.* varsaymak, öngerektirmek
Voraussetzung (f) *a.* varsayım, sayıltı
Vorbegrif *a.* ön kavram
vorbereiten *eyl.* hazırlamak
vorbringen *eyl.* ortaya sürmek, ortaya

getirmek, üretmek
vorerst *blt.* herşeyden önce
vorfinden *eyl.* hazır bulmak, önünde bulmak, karşılaşmak
Vorgang (m) *a.* işlem, süreç
vorgängigen *sft.* ön; bkz. vorgehen
vorgeben *eyl.* — gibi görünmek, göstermek
vorgehen *eyl.* önden gitmek, öncelemek; ilerlemek
vorhaben *eyl.* göz önünde tutmak, amaçlamak, tasarlamak
vorhalten ihm etwas v.: *eyl.* onu birşeyle suçlamak
vorhanden *sft.* elde; bulunan, varolan
Vorhandensein (f) *a.* bulunuş
Vorhang (m) *a.* perde
vorher *blt.* daha önce
vorhergehen *eyl.* önceden gitmek, öncelemek
vorhergenannten *eyl.* vorher: önceden; nennen: sözünü etmek
vorherrschend *sft.* başat, baskın
vorhin *blt.* daha önce
vorige *sft.* daha önceki
vorkommen *eyl.* bulunmak, karşılaşılmak; olmak; görünmek
vorläufig *sft.* geçici, ön
vorläufig *sft.* ön, geçici
Vorläufigkeit (f) *a.* geçicilik; vorläufig: *sft.* geçici, ön
vorlegen *eyl.* ortaya koymak, göstermek, sunmak
vorliegend *sft.* bulunan, varolan; eldeki
vormalige *sft.* önceki, eski
vormals *sft.* önceki, önceden; *blt.* bir zamanlar
vornehmen *eyl.* üstlenmek, ele almak
Vornehmheit (f) *a.* yüksekgönünlülük, incelik
vornehmlich *sft.* başlıca
Vornehmtun *a.* büyüklenme
vornherein *blt.* daha baştan
Vorrecht (n) *a.* özel hak, ayrıcalık
Vorrede (f) *a.* önsöz
vorsagen *eyl.* söylemek, anlatmak, söz etmek
Vorsatz (m) *a.* amaç, tasar, niyet
Vorschein zum v. kommen: *a.* aydınlığa çıkmak
vorschlagen *eyl.* ortaya sürmek, önermek
vorschreiben *eyl.* buyurmak
vorschreiten *eyl.* ilerlemek
vorschweben *eyl.* göz önüne getirmek
vorsetzen *eyl.* öne koymak
vorstehen *eyl.* önde durmak; başta durmak; vorstehend: yukarıda verilen
vorstellen *eyl.* tasarımlamak; düşünmek; temsil etmek
Vorstellung (f) *a.* tasarım[114]
Vorteil (m) *a.* üstünlük
vortragen *eyl.* ortaya getirmek, ortaya sürmek
vortrefflich *eyl.* eşsiz, yüksek, üstün
Vorurteil (n) *a.* önyargı
vorüber *blt.* boyunca
vorübergehend *sft.* geçici
vorwärts *blt.* ileri doğru, ileriye
vorworfen ihm etwas v.: *eyl.* onu birşeyle suçlamak
Vorwurf (m) *a.* kınama, suçlama
Vorzeigung (f) *a.* gösterme; gösteri; vorzeigen: göstermek
vorziehen *eyl.* yeğlemek; çekmek; ortaya sürmek
Vorzug (m) *a.* öncelik; üstünlük; ayrıcalık
vorzugsweise *blt.* öncelikle, başlıca
völlig *sft.* tam, bütün

- W -

Wachstum (n) *a.* büyüme, artma
Wagen (m) *a.* araba
wagen *eyl.* göze almak
Wagenrades *a.* araba tekeri
Wahl (f) *a.* seçim, seçme
Wähl (f) *a.* seçme
wählen *eyl.* seçmek
wahr *eyl.* hakiki, gerçek
während *blt.* bu sırada, bu arada
wahrhaft *sft.* gerçek
Wahrheit (f) *a.* gerçek[115]
wahrheitsloses *sft.* gerçeklikten yoksun[116]
wahrnehmbar *sft.* algılanabilir
Wahrnehmbarkeit (f) *a.* algılanabilirlik
wahrnehmen *eyl.* algılamak
Wahrnehmung (f) *a.* algı
wahrscheinlich *sft.* olası

114 Temsil
115 Hakikat, hakiki
116 Hakikatten yoksun

Währung (f) *a.* geçerli para, nakit
Wald (m) *a.* koru
walten *eyl.* yönetmek, denetlemek, egemen olmak
Wand (f) *a.* duvar
wankend *sft.* kararsız, oynak, yalpalayan
Wärme (f) *a.* ısı; sıcaklık
wärmt *sft.* sıcak
Warnung (f) *a.* uyarı
warten *eyl.* beklemek
warum *blt.* niçin, neden
Wasser (n) *a.* su
wechseln *eyl.* değiş(tir)mek
Wechselwirken *a.* karşılıklı etkileme, etkileşim
Wechselwirkung (f) *a.* etkileşim, karşılıklı etki
wegen *bğl.* o nedenle
weglassen *eyl.* dışarda bırakmak, çıkarmak, uzaklaştırmak; atlamak
Weglassung (f) *a.* atlama, dışarda bırakma
Wehmut (f) *a.* keder
Weib (f) *a.* kadın
weigern *eyl.* reddetmek
weil *bğl.* çünkü
Weinflasche *a.* şarap şişesi
Weinstock (m) *a.* asma
Weise (f) *a.* yol, kip, yordam
weise *sft.* sağgörülü, akıllı
weisen *eyl.* göstermek, belirtmek
Weisheit (f) *a.* bilgelik
weiß *sft.* beyaz; bkz. wissen
weit *sft.* geniş
weiter *sft.* daha öte; daha geniş
weiterführen *eyl.* sürdürmek
weitergehen *eyl.* sürdürmek
weiterhin *blt.* gelecekte, bundan böyle; dahası
weitläufig *sft.* geniş, ferah; uzun uzadıya
weitschweifig *sft.* ayrıntılı, uzun uzadıya
Weizen (m) *a.* buğday, mısır
Weizenkorn *a.* buğday taneciği
Welle (f) *a.* dalga
Welt (f) *a.* dünya, evren
Weltanschauung (f) *a.* dünya görüşü
Weltbildner *a.* evren biçimlendirici
Weltereignisse *a.* dünya olayları
weltlich *sft.* dünyasal
Weltregierung (f) *a.* dünya hükümdarlığı
Weltvorstellung (f) *a.* evren tasarımı
Weltzustand *a.* dünya durumu
wenden *eyl.* çevirmek, döndürmek
wendend bkz. wenden; sich an ihm w.: *eyl.* ona başvurmak
Wendung (f) *a.* dönüş
wenig *sft.* az, biraz
weniger *sft.* daha az; bkz. wenig
wenigst *sft.* en az
wenigstens *blt.* en azından, hiç olmazsa
wenn *bğl.* eğer; iken
wenngleich *bğl.* gerçi
wer *adl.* kim
Werden (n) *a.* oluş
werden *eyl.* olmak, oluşmak; yardımcı eylem
werfen *eyl.* atmak
Werk (n) *a.* iş, yapıt, çalışma
Werkmeister (m) *a.* usta
Werkzeuge (n) *a.* iş aleti, araç
Wert (m) *a.* değer
wert *sft.* değerli; değer
Wesen (n) *a.* öz; varlık
wesenhafte *sft.* özsel
Wesenheit (f) *a.* özlük, özsellik
wesenlos *sft.* özsüz
wesentlich *sft.* özsel
Wesentlichkeit *a.* özsellik
weshalb *blt.* niçin, hangi nedenle; bu yüzden, ve öyleyse
West (m) *a.* Batı
wichtig *sft.* önemli
Wichtigkeit (f) *a.* önem
wider *sft.* karşı, aykırı
widerfahren *eyl.* olmak, başına gelmek
widerlegen *eyl.* çürütmek
Widerlegung (f) *a.* çürütme
Widerschein (m) *a.* yansıma
widersinnig *sft.* anlamsız, saçma
widersprechen *eyl.* çelişmek
Widerspruch (m) *a.* çelişki
widerstandslose *sft.* karşıtlıksız, dirençsiz
widerstehen *eyl.* direnmek, karşı çıkmak
Widerstreben (n) *a.* karşıtlık, direnç
widerstreiten *eyl.* çatışmak, karşı olmak
widmen *eyl.* adamak
wie *ilg.* nasıl; gibi, benzer; iken
wieder *blt.* yine, yeniden, bir kez daha
Wiedererwachen *a.* yeniden uyandırma

wiederholen *eyl.* yinelemek
Wiederholung (f) *a.* yineleme
wiederkehren *eyl.* geri dönmek; yinelemek
wiederum *blt.* yine, yeniden; öte yandan, tersine; karşılık olarak
Wille (m) *a.* istenç[117]
Willenskraft (f) *a.* istenç gücü, istenç yetisi, irade yetisi, irade gücü
Willensvermögen *a.* istenç yetisi, irade yetisi
Wirken (n) *a.* etki; bkz. wirken
wirken *eyl.* neden olmak, ortaya çıkarmak
wirkend *sft.* etkin, işleyen
wirklich *sft.* edimsel[118]
Wirklichkeit (f) *a.* edimsellik[119] (actuality)
Wirkung (f) *a.* etki
Wirtschaft (f) *a.* ekonomi
Wissen (n) *a.* bilgi, bilme
wissen *eyl.* bilmek
Wissenschaft (f) *a.* bilim
Witz (m) *a.* kavrayış keskinliği
wobei *blt.* o yolla, öylelikle
wodurch (=durch welches) *blt.* o yolla, onun yoluyla
wofür (=für welches) *ilg.* onun için; ne için
wogegen (=gegen welches) *bğl.* ona karşı; oysa, öte yandan
woher *blt.* nereden
wohingegen *bğl.* oysa, öte yandan, buna karşı
wohl *sft.* daha iyi; *bğl.* hiç kuşkusuz
Wohlbekanntes *a.* iyi tanıdık; bkz. bekannt
wohlgemeint *sft.* iyi niyetli
Wohlgeschmack (m) *a.* hoş tat
wohlwollende *sft.* iyiliksever
wollen *eyl.* istekli olmak; istemek; (yardımcı eylem) istemek
womit (= mit welchem) *blt.* onunla, öylelikle
wonach (=nach welchem) *blt.* onun üzerine, ona göre
woran (= an welchem) *blt.* onda, onunla, ona karşı
worauf (=auf welchem) *blt.* onun üzerine, ondan sonra
woraus (=aus welchem) *blt.* ondan
worein *blt.* ona, oraya
worin (=in welchem) *blt.* onda, orada

117 İrade
118 Fiili
119 Fiiliyat

Wort (n) *a.* söz, sözcük
worunter (=unter welchem) *blt.* onun altında, onlar arasında
wovon (=von welchem) *blt.* ondan, ona ilişkin
wovor (=vor welchem) *blt.* ondan, ondan önce
wozu (=zu welchem) *blt.* ona, o amaçla, onun için
wozwischen *blt.* aralarında
Wunde (f) *a.* yara
wunderbar *sft.* hayranlık verici
wundern *eyl.* şaşırmak
wundervolle *sft.* harika
Wunsch (m) *a.* dilek
Wurzel (f) *a.* kök
wünschen *eyl.* istemek
Würde (f) *a.* onur, değer; bkz. werden
würdig *sft.* değerli, değer
Würdigkeit (f) *a.* değerlilik
Würdigung (f) *a.* değerlendirme
wüst *sft.* karışık, düzensiz

- Z -

Zahl (f) *a.* sayı
zählbar *sft.* sayılabilir
zählen *eyl.* saymak
Zärtlichkeit (f) *a.* şefkat
zehn *sft.* on
zeigen *eyl.* göstermek
Zeit (f) zaman
Zeiterfüllung *a.* Zeit: zaman; erfüllen doldurmak
Zeitlang (f) *a.* bir süre, bir süre için
zeitlich *sft.* zamansal
Zeitlichkeit (f) *a.* zamansallık
Zeitungswesen (n) *a.* basın, gazetecilik
zerfallen *eyl.* dağılmak; mit ihm z.: bozuşmak
Zergliederung *a.* ayrıştırma
zerlegen *eyl.* kesmek; ayrıştırmak, çözümlemek
zerquetschen *eyl.* ezmek
zersplittern *eyl.* dağıtmak, parçalamak
zerstören *eyl.* yoketmek, yıkmak
zerstreuen *eyl.* dağıtmak
zerstreut *sft.* dağınık
ziehen *eyl.* çekmek; yetiştirmek; dikmek, kurmak; bkz. abziehen
Ziel (n) *a.* hedef

Zierat (m) *a.* süsleme
Zirkel (m) *a.* çember
Zitat (n) *a.* alıntı
Zoll (m) *a.* gümrük
zoologischen *sft.* hayvanbilimsel
Zorn (m) *a.* öfke, kızgınlık
zu *blt.* —e doğru
zuallererst *blt.* herşeyden önce
zubleiben *eyl.* (kapalı) kalmak
Zucker (m) *a.* şeker
zudem zu dem
zueinander *blt.* birbirine
zuerst *blt.* ilkin, ilk olarak
Zufall (m) *a.* şans, raslantı
zufallen *eyl.* payına düşmek
zufällig *sft.* olumsal, raslantısal
zufälligerweise *blt.* raslantısal olarak, olumsal bir yolda
Zufälligkeit (f) *a.* olumsallık
Zuflucht (f) *a.* sığınak
zufolge *blt.* —in sonucu olarak
zufrieden *sft.* hoşnut, doyumlu
Zufriedenheit (f) *a.* hoşnutluk, doyum
Zug (m) *a.* çekme, germe; anahat, özellik, çizgi vb.
zugänglich *sft.* açık; girilebilir
zugeben *eyl.* kabul etmek, izin vermek, tanımak, onaylamak
zugehen *eyl.* kapamak; —e doğru gitmek; olmak, geçmek
zugleich *blt.* aynı zamanda
zugrunde *blt.* zemine; z. gehen: *eyl.* yokolmak
Zugrundelegung (f) *a.* temel alma
zugute z. kommen: *eyl.* —den yararlanmak, —nin üstünlüğünü taşımak
Zuhörer (m) *a.* dinleyici
zukommen z. auf: *eyl.* —e gelmek, yaklaşmak; ihm z.: ona uluşmak, onun payına düşmek, ona özgü olmak
Zukunft (f) *a.* gelecek
zulassen *eyl.* kabul etmek, izin vermek
zulässig *eyl.* kabul edilebilir, izin verilebilir
Zulässigkeit (f) *a.* kabul edilebilirlik
zuletzt *blt.* sonunda, en sonunda
zumal *blt.* herşeyden önce, özellikle; aynı zamanda, eşzamanlı olarak
zumuten *eyl.* beklemek, istemek
zunächst *blt., sft.* ilkin, ilk olarak; en yakın
zunichte z. machen: *eyl.* yoketmek
zureichen *eyl.* yeterli olmak
Zuruf (m) *a.* çığlık, haykırış
zurück *blt.* geri, geriye
zurückführen *eyl.* geriye götürmek
zurückgeblieben *eyl.* geriye kalmak
zurückgebogen *sft.* yansımış, geri dönmüş
zurückgehen *eyl.* geri gitmek, geri dönmek; gerilemek, çekilmek
zurückgeworfen *eyl.* geri atmak; püskürtmek
zurückkehren *eyl.* geri gelmek, geri dönmek
zurückkommen *eyl.* geri gelmek, geri dönmek
zurücksinken *eyl.* geri batmak, geri düşmek
zurücktreten *eyl.* çekilmek, geri çekilmek
zurückziehen *eyl.* geri çekilmek, gerilemek
zusammen *blt.* biraraya, birlikte
zusammenfallen *eyl.* çökmek, düşmek; çakışmak
zusammenfassen *eyl.* kapsamak; birleştirmek
Zusammenfassung (f) *a.* toparlama, birleştirme, özet
zusammengehen *eyl.* birlikte gitmek; birbirine uymak, birbirine eşlik etmek
Zusammenhalt (m) *a.* birarada tutma; tutarlık
zusammenhängen *eyl.* biraraya bağlanmak; bağıntılı olmak
zusammenschliesen *eyl.* birleştirmek
zusammensetzen *eyl.* biraraya koymak; bileştirmek; oluşmak
Zusammensetzung (f) *a.* bileşim
zusammensinken *eyl.* yığılmak, çökmek
Zusammenzählen *a.* toplama
zusammenzählen *eyl.* birarada toplamak
zusammenziehen *eyl.* biraraya çekmek; sıkıştırmak, kısaltmak, yoğunlaştırmak
Zusatz (m) *a.* ek
Zuschauer (f) *a.* seyirci
zuschreiben *eyl.* yüklemek
zusehen *eyl.* bakmak, gözlemek
zusgestehen *eyl.* kabul etmek
Zustand (m) *a.* durum
zustande z. bringen: *eyl.* başarmak, yerine getirmek; z. kommen: olmak, yer almak, ortaya çıkmak
zustehen *eyl.* —e özgü olmak; —e izin vermek; —e düşmek; hak olarak tanınmak

zustimmen *eyl.* anlaşmak, onaylamak, bağdaşmak
Zustimmung (f) *a.* anlaşma, bağdaşma
zutage *eyl.* gün ışığına açık; z. bringen: aydınlığa çıkarmak
zuteil ihm z. werden: *eyl.* payına düşmek; özgü olmak
Zutrauen (n) *a.* güven
zuvörderst *blt.* herşeyden önce
zuweilen *blt.* zaman zaman, kimi zaman, ara-da bir
zuweisen *eyl.* yüklemek; salık vermek
zuwider *sft.* karşı, aykırı
zuwiderlaufend *eyl.* aykırı olmak
zürückführen *eyl.* geri götürmek
zwar *bğl.* hiç kuşkusuz; dahası
Zweck (m) *a.* erek, amaç
Zweckbegriff *a.* erek kavramı
Zweckbestimmung *a.* erek belirlenimi
Zweckbeziehung *a.* erek ilişkisi
Zweckinhalts *a.* erek içeriği
zweckmäßig *sft.* amaca uygun, ereğe uygun; ereksel
Zweckmäßigkeit (f) *a.* ereksellik, ereğe uygunluk, amaca uygunluk
zwei *sft.* iki
zweideutig *sft.* iki anlamlı
zweierlei *sft.* iki tür
Zweifel (m) *a.* kuşku
zweifelhaft *sft.* kuşkulu, sorgulanabilir
zweifeln *eyl.* kuşkulanmak, kuşku duymak
Zweifelslehre *a.* kuşku öğretisi
Zweig (m) *a.* dal
zweihundert *sft.* iki yüz
Zwietracht *a.* çekişme, anlaşmazlık
zwingen *eyl.* zorlamak

Türkçe'de Hegel

MonoKL

Hegel'in Kendi Eserleri

- Hegel, G.W.F. (1936) *Estetik* (çvr. Suud Kemal Yetkin) İstanbul: Vakit Matbaası
- Hegel, G.W.F. (1976) *Bütün Yapıtları Seçmeler 1* (çvr. Hüseyin Demirhan) İstanbul: Onur Yayınları
- Hegel, G.W.F. (1986) *Seçme Eserler* (çvr. Nejat Bozkurt) İstanbul: Remzi Kitabevi
- Hegel, G.W.F. (1987) *Tinin Görüngübilimi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (1991) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I Mantık Bilimi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çvr. Cenap Karakaya) İstanbul: Sosyal Yayınları

Hegel, G.W.F. (1994) *Estetik-Güzel Sanat Üzerine Dersler 1* (çvr. Taylan Altuğ-Hakkı Hünler) İstanbul: Payel Yayınları

- Hegel, G.W.F. (1997) *Doğa Felsefesi I Mekanik* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (2006) *Tüze Felsefesi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (2006) *Tarih Felsefesi* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Hegel, G.W.F. (2006) *Tarihte Akıl* (çvr. Önay Sözer) İstanbul: İdea Yayınları

İkincil Kaynaklar

- *Hegel Üzerine Yorumlar Kaufmann-Avineri (*1997) İstanbul: İdea Yayınları (haz.-çvr. Aziz Yardımlı)
- *Hegel'i Okumak (1993)* İstanbul: Kabalcı Yayınları (haz.-çvr. Tülin Bumin)
- *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı* (2003) (hzr. Guy Planty-Bonjour çvr. Hüsen Portakal) İstanbul: Cem Yayınları
- Althusser, Louis (2006) *G.W.F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine-Althusser'den Önce Althusser'den Sonra* (çvr. Zühre İlkgelen) İstanbul: İthaki Yayınları
- Beer, Max (1969) *Hegel'in Felsefesi ve Marx'ın Tarih Anlayışı* (çvr. F.Sabit) İstanbul: Öncü Kitabevi

Bumin, Tülin (1998) *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

- Copleston, Frederic (1985) *Hegel* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- D'Hondt, Jacques (1994) *Hegel ve Hegelcilik* (çvr. Bayram Işık) İstanbul: İletişim Yayınları
- Emge, C. A. (2001) *Hegel Mantığı ve Çağımız (*çvr. Kemal Bahadır) İzmir: İlya Yayınları
- Fraser, Ian (2008) *Hegel ve Marx: İhtiyaç Kavramı* (çvr. Beyza Sümer Aydaş) Ankara: Dost Yayınları
- Gökberk, Macit (1972) *Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle* İstanbul: Ayrı Basım
- Güner, Mehmet (1994) *Hegel Doğrulandı Marx Yanıldı mı?* İstanbul: Yayla Yayınları
- Hızır, Nusret (1973) *Hegel ve Nietzsche'de Tarih Görüşü* Ankara: TTK Yayınları
- Kaufmann, Walter (1995) *İnsanı Anlamak 1 Goethe Kant Hegel* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Marcuse, Herbert (1989) *Us ve Devrim* (çvr. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- Marx, Karl (1997) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* (çvr. Kenan Somer) İstanbul: Sol Yayınları

Kojeve, Alexander (2000) *Hegel Felsefesine Giriş* (çvr. Selahattin Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

- Stace, W. T. (1986) *Hegel Üstüne* (çvr. Murat Belge) İstanbul: Birikim Yayınları
- Singer, Peter (2003) *Hegel* (çvr. Bahar Öcal Düzgören) İstanbul: Altın Yayınları
- Tokatlı, Attila (1981) *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel* İstanbul: Yazko Yayınları

Yalvaç, Faruk (2008) *Hegel'in Uluslararası İlişkiler Kuramı: Dünya Tini, Devlet ve Savaş* İstanbul: Phoenix Yayınları

-Yenişehirlioğlu, Şahin (1985) *Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri* Ankara: Birey ve Toplum Yayınları

GELECEK SAYI DUYURUSU

Monokl özel sayılar dizisine, Maurice Blanchot ve G.W.F. Hegel'in ardından, Freud'dan sonra psikanaliz tarihinde en kapsamlı etkiyi yaratmış olan ve genellikle bir filozof olarak kabul edilen

Jacques Lacan

ile devam ediyor.

2009 Kışında çıkması planlanan uluslararası nitelikli sayımızla ilgili görüş, öneri ve yazılarınız için **ykeskin@monokl. net**, **editor@monokl.net** ya da **monoklacan@gmail.com** üzerinden irtibata geçebilirsiniz.

ULUSLARASI HEGEL KONGRESİ DUYURUSU

Monokl Dergisi ve Yapı Kredi Yayınları İşbirliğiyle 14-15-16 Kasım 2008'de İstanbul'da uluslararası çapta bir Hegel Kongresi düzenlenecektir. Kongrenin odağında "Tinin Görüngübilimi ve Bu Eserin Sonraki Çalışmalarla İlişkisi" yer alacaktır. Katılımı kesinleşen uluslarası Hegel uzmanlarının isimleri aşağıdaki gibidir:

Almanya

- Prof. Dr. Wolfgang Welsch (Friedrich-Schiller-Üniversitesi)
- Prof. Dr. Klaus Vieweg (Friedrich-Schiller-Üniversitesi)
- Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig Üniversitesi)
- Dr. Wolfgang Bonsiepen (Ruhr Üniversitesi-Hegel Arşivi)

Amerika Birleşik Devletleri

- Prof. Dr. Robert Pippin (Chicago Üniversitesi)
- Prof. Dr. Tom Rockmore (Duquesne Üniversitesi)
- Prof. Dr. Terry Pinkard (Georgetown Üniversitesi)
- Prof. Dr. David Carlson (Yeshiva Üniversitesi)
- Dr. Dean Moyar (Johns Hopkins Üniversitesi)
- Doç. Dr. James Kreines (Claremont McKenna Üniversitesi)
- Doç. Dr. Dietmar Heidemann (Hofstra Üniversitesi)

İngiltere

- Prof. Dr. Kenneth R. Westphal (Kent Üniversitesi)
- Prof. Dr. Robert Stern (Sheffield Üniversitesi)

İsveç

- Prof. Dr. Sebastian Rödl (Basel Üniversitesi)

İtalya

- Prof. Dr. Italo Testa (Degli Studi di Parma Üniversitesi)

Kongre organizasyonu ile ilgili ayrıntılı bilgiler ilerleyen tarihlerde **www.monokl.net** ve **www.ykykultur.com.tr** sitelerinden elde edilebilecek.
Ayrıca Eylül ve Ekim aylarında Cogito bünyesinde yerel katılımlı Hegel etkinlikleri düzenlenecektir.

Abonelik Duyurusu

Abonelik işlemleri için **www.monokl.net** adresindeki sitemizi ziyaret ediniz.

Monokl'un eski sayılarını edinmek isteyenler **editor@monokl.net** adresiyle iletişime geçebilirler.

Yazarlar Hakkında

MonoKL

Alper Türken

1977 yılında doğan Türken ODTÜ Elektrik Elektronik Mühendisliği mezundur. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Hegel üzerine doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Andrej Warminski

Andrej Warminski, California Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde profesördür. Edebiyat-felsefe ilişkisini ele alan sayısız makalesinin yanı sıra *"Readings in Interpretation: Hegel, Heidegger, Hölderlin"* adlı kitabın da sahibidir. Bu sayıda yayımlanan makalesi *"Hegel after Derrida"* adlı kitapta da yer almıştır.

Ahmet Kavlak

1966 yılında doğan Kavlak, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Din Hermenuitik İlişkisi üzerine doktarasını sürdürüyor.

Ahmet Soysal

1957 yılında, İstanbul'da doğdu. Edebiyat dünyasıyla tanışması; 1982-1995 yılları arasında yayımladığı, "Beyaz" dergisi ile oldu. Fransız yazarlar; Artaud, Bonnefoy, André du Bouchet ve Merleau-Ponty'den çeviriler yapan Soysal; Fazıl Hüsnü Dağlarca'yı da Fransızca'ya çevirdi. Fransa'ya giderek; fenomenolojiyle ilgili konferanslar veren yazar, ayrıca Fransızca makaleler yayımladı. Yayımlanmış bazı eserleri *Ölüm Yazı Vücut* (Norgunk Yayınları), *Madde ve Karanlık: Sanatın Durumları ve Felsefe* (Norgunk Yayınları), *Hüsnühat* (Norgunk Yayınları).

Alain Badiou

1937 yılında Fas'ın Rakat kentinde doğdu. 1969 yılından bu yana Vincennes ve Paris-VIII Üniversitesinde felsefe eğitimi veriyor. Badiou aynı zamanda Paris'teki Uluslararası Felsefe Okulu'nun konferans direktörüdür. Uzun zamandır da Fransız Genç Komünistler Birliği'nin önde gelen üyelerinden biridir ve halen L'Organisation Politique içinde siyasal mücadelesini sürdürmektedir. Romancı ve iyi bir oyun yazarı da olan Alain Badiou'nun politik ve felsefi sistemi onun *L'Etre et L'évéenment (Varlık ve Olay)*, 1988, kitabında bütün yönleriyle ele alınmıştır.

Aziz Yardımlı

Aziz Yardımlı ilkin ODTÜ Elektrik Mühendisliğini (2 yıl) ve daha sonra Ankara Hacettepe Tıp Fakültesini (Dönem IV'ten sonra) yarıda bırakarak Norveç'e gitti ve orada Oslo Üniversitesi'nde Matematik, Informatik ve Felsefe okudu (felsefede Grunfag ve Mellomfag derecelerini tamamladı). Felsefe konusunda Akademinin kurumsal kaygılarının dışında daha özgür, daha üretken ve daha yararlı çalışacağını düşünerek 1986 yılında İstanbul'da İdea Yayınevi'ni kurdu. Aralarında Maxwell, Einstein, Newton gibi fizikçilerin temel çalışmaları ve Sigmund Freud'un Metapsikoloji'si de olmak üzere 50'nin üzerinde çeviri çalışmasının yanısıra, Descartes'ın *Söylem, Kurallar ve Meditasyonlar*'ını Latince ve Fransızca'dan, Spinoza'nın *Törebilim*'ini (Ethica) Latince'den, Kant'ın üç Eleştiri'sini, Hegel'in yapıtlarınından dördünü (*Tinin Görüngübilimi, Mantık Bilimi [Ans. I], Tarih Felsefesi, Tüze Felsefesi*) ve ayrıca Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını Almanca'dan Türkçe'ye çevirdi. Aziz Yardımlı İstanbul'da arkadaşlarıyla birlikte Noesis Felsefe Atölyesinin etkinliklerini sürdürüyor. 2007 Ekim'de Türkiye'de ilk kez yapılan Uluslarası Hegel Kongresi'nin Düzenleme Komitesi'ndedir. 4-5 Ekim 2008'de Mantık Bilimi konu alınarak yapılacak II. Uluslarası Hegel Kongresi'nin hazırlıklarına devam etmektedir. (Daha ayrıntılı bilgi için **www.ideayayinevi.com** ziyaret edilebilir.)

Brendt Atkins

Roanoke College Felsefe Bölümü'nde doçent olan Brendt Atkins özellikle *"Death and Desire: Hegel, Heidegger and Deleuze"* adlı kitabıyla tanınıyor.

Clark Butler

Clark Butler, Purdue Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Hegel'in mektuplarını İngilizceye çeviren Butler'ın, Hegel üzerine yayımladığı *"Hegel's Logic: Between Dialectic and History"* ve *"Negative*

Feedback and Hegel's Dialectic" adlı kitapları bulunmaktadır. Ayrıca *"Dialectical Method Today"* adlı kitabı da yayıma hazırlanmakadır.

Çetin Türkyılmaz

1995 Yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun. 1988 yılında "Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu" başlıklı teziyle Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Yüksek Lisans derecesi aldı. Yine aynı bölümde 2004 yılında "19.yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kiergegaard, Marx ve Nietzsche" başlıklı teziyle Doktorasını tamamladı. Halen H.Ü Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

Doğan Göçmen

Londra Üniversitesinde öğretim görevlisi olan Dr. Doğan Göçmen, Hegel ve Marx üzerine çalışmalar yürütmektedir.

Dietmar Heidemann

Dietmar Heidemann, Hofstra Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doçenttir. Kant ve Alman İdealizmi üzerine uzmanlaşmıştır. Yayımlanmış eserleri arasında *"Kant and the Problem of Metaphysical Idealism", "Justfying Ethics", "Why Now Kant?"* bulunmaktadır. Halen modern epistemoloji ve etikte sezgi ve kanıt üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Didier Moulinier

1959 doğumlu. Sürrealist edebiyat, dinler tarihi, felsefe tarihi başlıklarında eserler veren Moulinier doktora tezini Psikanaliz ve Felsefe üzerine yapmıştır. *"De la psychanalyse a la non-philosophie: Lacan et Laruelle (Bibliotheque de non-philosophie")* adlı kitabın da yazarıdır.

Eren Rızvanoğlu

1977 doğumlu. Doktorasını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında sürdürüyor. Yine aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ersin Vedat Elgür

1977 yılında İzmit'te doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Şu anda Dicle Üniversite'sinde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

George Vassilacopoulos

Avustralya La Trobe Üniversitesi'nde doktor olan George Vassilacopoulos Hegel başta olmak üzere Alman İdealizmi üzerine çalışmalar yürütmektedir. Birçok makalenin yanı sıra Toula Nicolacopoulos ile birlikte *"Hegel and The Logic of Love: An Essay on the Sexualities, Family and Law"* adlı kitabın yazarıdır.

Giorgio Agamben

Verona Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Çağımızın en etkili düşünürlerinden birisidir. Yayımlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: "Language and Death: The Place of Negativity", *"The Coming Community", Infancy and History: The Destruciton of Experience", "The Man without Content"*

Jean Hyppolite

Hegel üzerine verdiği ünlü derslerle bilinen ve Michael Foucault başta olmak üzere birçok Fransız düşünüründe kalıcı etkiler bırakmış Fransız Filozof. Özellikle Hegel'in Görüngübilimi'ni incelediği *"Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel"*eseri hala konu üzerine en özgün incelemelerden birisi olma niteliğini korumaktadır.

Jean Luc-Nancy

1940 yılında doğdu. İlk kitabı *"Le titre de la lettre"* 1973 yılında yayımlandı. Descartes, Kant, Hegel ve Heidegger üzerine önemli çalışmalar gerçekleştirdi. Derrida, Blanchot ve Bataille ile etkili düşünce diyalogları geliştirdi. Hegel üzerine olan başlıca kitapları *"La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)" ve "L'inquiétude du négatif"dir.*

Kenneth R. Westphal

Kent Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Özellikle, Kant ve Hegel başta olmak üzere Alman İdealizmi üzerine çalışmalarıyla tanınmaktadır. Yayımlanmış çalışmalarından bazıları *"Hegel's Critique of*

Cognitive Judgment: From Naïve Realism to Understanding", "Kant's Transcendental Proof of Realism", Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit", "Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit"dir. Ayrıca *"The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit"in* editörlüğünü yapmıştır.

Kevin Stoehr

Boston Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nde doçenttir. Özellikle Hegel'in Mantığı, Varoluşçuluk, Nietzsche ile klasik ve modern filmlerdeki felsefi temalar üzerine çalışmalar yürütmektedir.

Martin Heidegger

1889-1996 yılları arasında Almanya'da yaşadı. 20. yüzyılın en büyük filozoflarından birisidir. Freiburg Üniversite'nde din bilimi ve felsefe okudu. Fenomenoloji üzerine yoğun olarak çalıştı. Hiçbir zaman tamamlanmayan *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) adlı eseriyle felsefenin ufkunda köklü değişimler yaratmıştır. Varlığın kökten bir yeniden ele alınışını önermiştir.

Mehmet Ali Sarı

Mehmet Ali Sarı, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında "Felsefe Tarihinde Tümevarım Sorunu" üzerine doktarasını sürdürüyor.

Mustafa Cemal

Elazığ doğumludur. ODTÜ Elektrik Fakültesini bitirmiştir. Eşitlikçi Toplumlar başlığıyla Antropojik bir incelemesi yayınlanmıştır. Çeşitli çevirileri vardır. Atlas dergisinde Bumerang sayfasının yazarıdır.

Nami Başer

Dr. Nami Başer, 1950 yılında Mudanya 'da doğdu. Galatasaray Lisesini bitirdikten sonra Fransa, Strasburg ve Paris'te edebiyat ve felsefe öğrenimi gördü. Edebiyat doktorasını Rimbaud, Felsefe Doktorasını da Kant üzerine yapmış olan Nami Başer, ayrıca İstanbul Üniversitesinde "20. Yüzyıl Fransız Bilim Felsefesi" ve Galatasaray Üniversitesinde de "Alman İdealizminde Diyalektik" başlıklı iki doktora çalışması daha yaptı. Yurda döndükten sonra Uludağ ve Galatasaray Üniversitelerinde Felsefe Doktoru olarak görev yaparken, Bilgi ve Bahçeşehir Üniversitelerinde de tiyatro, sinema yorumu ve felsefe dersleri verdi. Fransızca'dan Türkçe'ye çok sayıda çevirisi olan Dr. Başer, Blanchot, Genet, Levinas gibi yazarları dilimize kazandırmıştır.

Nazile Kalaycı

"Nietzsche'nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine" (2001) başlıklı yüksek lisans ve "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles-Marx-Habermas" (2007) başlıklı Doktora Tezini H.Ü. Felsefe Bölümü'nde yazdı. 19. yy. Felsefesi, İlkçağ Felsefesi, Hermeneutik, Dil Felsefesi, Siyaset Felsefesi alanlarında çeşitli dergilerde makaleleri yayınlandı. Halen H.Ü. Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ömer B. Albayrak

Ömer B. Albayrak. İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi. Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe lisansını tamamladıktan sonra Galatasaray Üniversitesi'nde "Hegel ve Heidegger'de Tarih Felsefesi" başlıklı yüksek lisans çalışmasını yaptı. Galatasaray Üniversitesi ve Paris X-Nanterre Üniversitesi'nde doktorasını hazırlıyor.

Önay Sözer

1936'da İstanbul'da doğan Önay Sözer Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. İlgi alanları Fenomenoloji (Husserl ve Heidegger), Hegel Felsefesi, Yapısalcılık ve Yapısalcılık-sonrası Sorunlar konularını içermektedir. Almanca olarak kaleme aldığı çeşitli makaleler dışında başlıca yapıtları: Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı; Anlayan Tarih; Leere und Fülle-Ein Essay in phänomenologischer Semiotik; Kadın ve Benzeri'dir.

Philip J. Kain

Santa Clara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Başlıca ilgi alanları Kant, Hegel, Marx ve Nietzsche olmak üzere 19. yüzyıl Felsefesi ve Politik Felsefedir. Yayımlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: *"Schiller, Hegel, and Marx", "Marx's Method, Epistemology, and Humanism", "Marx and Ethics", "Marx and Modern Political Theory"* ve *"Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit"*dir.

Robert B. Pippin

Yaşayan en ünlü Hegel uzmanlarından birisi olan Robert B. Pippin, Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Kant, Hannah Arendt, Nietzsche, Proust ve Heny James üzerine de çalışmaları bulunmaktadır. Özellikle *"Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness"* adlı kitabı Hegel'in yeni bir okuması olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Hegel'i Kantçı projeyi devam ettiren bir filozof olarak gören Pippin, bu konuda Paul Redding ve Terry Pinkard ile etkili tartışmalar gerçekleştirmiştir.

Rolf-Peter Horstmann

1940 yılında doğan Rolf-Peter Horstmann Berlin Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde profesördür. Alman İdealizmi ve özellikle Hegel üzerine yaptığı çalışmalarla bilinmektedir. Yayımlanmış eserlerinden bazıları: *"Hegels vorphänomenologische Entwürfe zu einer Philosophie der Subjektivität in Beziehung auf die Kritik an den Prinzipien der Reflexionsphilosophie"*, *"Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion zu Hegels 'Logik'"* *"Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel"*, *"G. W. F. Hegel. Eine Einführung"*dur.

Robert Bruce Ware

Southern Illinois Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktordur. *"Hegel: The Logic of Self-Consciouness and Legacy of Subjective Freedom"* adlı kitabın yanı sıra Hegel felsefesi üzerine bir çok makalenin yazarıdır.

Savaş Ergül

1979 yılında Batman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Halen aynı üniversitede doktorasını hazırlamaktadır.

Sibel Kibar

1977 yılında doğdu. ODTÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını "Hegel ve Marx'ta Yaşam ve Bilinç Diyalektiği" üzerine yaptı. Aynı üniversitede araştırma görevlisi de olan Sibel Kibar doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Tom Rockmore

Duquesne Üniversitesi McAnulty Kolej Felsefe Bölümü'nde profesördür. Alman İdealizmi ve Marx başta olmak üzere çeşitli eserler vermiştir. Heidegger ve Habermas üzerine de çalışmaları bulunmaktadır. Özellikle Analik Felsefe ile Kıta Felsefesi arasındaki etkileşimi araştıran Tom Rockmore'un yayımlanmış eserlerinden bazıları şunlardır: *"In Kant's Wake"*, *"Hegel, Idealism and Analytic Philosophy"*, *"On Constructivist Epistemology, On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism"*, *"Heidegger and Plato: Toward Dialogue"*

Volkan Çelebi

1982 yılında Ankara'da doğdu. Yeditepe Üniversitesi'nde; Ekonomi, Felsefe, İngiliz Dili ve Edebiyatı eğitimleri aldı. 2006 yılında arkadaşlarıyla birlikte Monokl Oluşumu'nu kurdu. Akademik çalışmalarında Kant ve Hegel başta olmak üzere Alman İdealizmi'ne odaklanan Volkan Çelebi'nin ayrıca üzerine çalışmayı sürdürdüğü "Elbehnon'un Mezarı" adlı bir romanı bulunmaktadır.

Yeşim Keskin

1985 yılında Tekirdağ'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde lisans eğitimini sürdüren Yeşim Keskin, Freud ve Lacan özelinde Psikanaliz çalışmalarına devam etmektedir.

Wolfgang Bonsiepen

Ruhr-Universitesi Hegel Arşivi'nde doktor olarak çalışan Wolfgang Bonsiepen Hegel'de olumsuzluk, tarihsellik, doğa felsefesi başta olmak üzere çeşitli kitaplar yayımlamıştır. Ayrıca Hegel'in toplu eserlerini yayıma hazırlayanlardan birisidir. Yayımlanmış çalışmalarından bazıları: *"Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels"*, *"Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel – mathematische versus spekulative Naturphilosophie"*dir.

Wolfgang Welsch

1946 yılında doğdu. Friedrich-Schiller-Universitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Ağırlıklı olarak epistemoloji, antropoloji, akıl ve ussallık, felsefi estetik ve kültürel felsefe üzerine eğilmiştir. Aristoteles ve Hegel odaklı çalışmalarıyla da tanınan Wolfgang Welsch, insanın biyolojik ve kültürel evrimini de kapsayan evrimci bir çerçeve üzerine çalışmalarını yoğun bir şekilde sürdürmektedir.Yayımlanmış eserlerinden bazıları *"Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunf"*, *"Das Interesse des Denkens - Hegel in heutiger Sicht "Aisthesis, Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre"*dir.